

1220
1997/1-2

NEGYVENEGYEDIK ÉVFOLYAM

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A TARTALOMBÓL

A. LAKS, CZIESZTER K., GERÉBY GY., STEIGER K. · A
GÖRÖG FILOZÓFIÁRÓL · RUGÁSI GY., HEIDL GY.,
PERCZEL I., MOLNÁR P., LÁNG B. A KERESZTÉNY
FILOZÓFIÁRÓL · PHLEIUSI TIMÓN, ALKINOOS, PROK-
LOS, ÓRIGENÉS, ÁGOSTON SZÖVEGEI

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet, a Nemzeti Kulturális Alap
és a Soros Alapítvány támogatásával

SZERKESZTŐK

ÁRON LÁSZLÓ
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)
KENDEFFY GÁBOR
LENDVAI L. FERENC (felelős szerkesztő)
MEZEI BALÁZS

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ,
CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA, MARÓTH
MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI KRISTÓF, PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA
ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

1997/1–2 TARTALOM

ANDRÉ LAKS: Vallás és filozófia között: az allegorikus értelmezés szerepe a Derveni papiruszban	1
CZISZTER KÁLMÁN: Vesztesre áll-e a tengeri csata? (Aristotelés: Hermeneutika, 9. fejezet – rekonstrukció)	25
GERÉBY GYÖRGY: Aristotelés és Dedekind	45
STEIGER KORNÉL: Phleiusi Timón és a <i>Silloi</i>	77
RUGÁSI GYULA: „Egyiptomi ajándék” (A keresztény filozófia történetéhez) . . .	93
HEIDL GYÖRGY: Órigenés és Ágoston a <i>Hexaemeron</i> ról	115
PERCZEL ISTVÁN: Ál-Areopagita Dénes és Szent Simeon, az Új Teológus	153

A szám elkészítésében részt vettek:

BANGHA KATALIN (szervezés és adminisztratív feladatok)
HORVÁTH JUDIT (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A cikkek szövegét számítógépre vitték: Villax Ella,
Nyistyár Erzsébet

A szerkesztőség címe: 1054 Budapest, Szemere u. 10., postacíme:
1398 Budapest, Pf. 594.

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487

Nyomdai előállítás: SOTE Nyomda, Budapest

σ 1220/mell,

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE
A XXXXI. évfolyam (1997) tartalomjegyzéke

	Szám	Oldal
<i>André Laks</i> : Vallás és filozófia között: az allegorikus értelmezés szerepe a Derveni papiruszban	1-2	1- 23
<i>Cziszter Kálmán</i> : Vesztesre áll-e a tengeri csata? (Aristotelész: Hermeneutika, 9. fejezet – rekonstrukció)	1-2	25- 44
<i>Geréby György</i> : Aristotelész és Dedekind	1-2	45- 75
<i>Steiger Kornél</i> : Phleiusi Timón és a <i>Silloi</i>	1-2	77- 91
<i>Rugási Gyula</i> : „Egyiptomi ajándék” (A keresztény filozófia történetéhez)	1-2	93- 114
<i>Heidl György</i> : Órigenész és Ágoston a <i>Hexaemeron</i> ról	1-2	115- 152
<i>Perczel István</i> : Al-Areopagita Dénes és Szent Simeon, az Új Teológus	1-2	153- 172
<i>Molnár Péter</i> : Amicitia Politica. A társadalom politikai kohéziójának elméleti vázlata Aquinói Szent Tamásnál	1-2	173- 186
<i>Láng Benedek</i> : Raimundus Lullus és az <i>Ars Magna</i>	1-2	187- 216
<i>Pléh Csaba</i> : Hozzájárulhatnak-e az empirikus pszichológiai kutatások a nyelv –gondolkodás viszony filozófiai problémájának megoldásához?	3-4	439- 540
<i>Szécsi Gábor</i> : Nyelv és intencionalitás	5-6	751- 785
<i>Demeter Tamás</i> : Locke és az eszmék tipográfiája	5-6	787- 803
<i>Nánay Bence</i> : Szavak és reprezentációk	5-6	805- 826
<i>Darab Tamás</i> : Hagyományos életforma és elektronikus kommunikáció.	5-6	827- 835
<i>Balog Katalin</i> : A megtagadott tudattalan	5-6	837- 850

DOKUMENTUM

<i>Phleiusi Timón</i> töredékei + Diogenész Laertios: Timón élete (Steiger Kornél fordításában)	1-2	217- 241
<i>Alkinoos</i> : Platón tanainak kifejtése (Somos Róbert fordításában és utószavával)	1-2	242- 280
<i>A Lykiai Proklosnak</i> , Platón utódjának két könyve a fizika elemeiről (avagy a mozgásról) (Geréby György fordításában és megjegyzéseivel)	1-2	281- 336
<i>Órigenész</i> Első Homiliája a Teremtés Könyvéhez (Heidl György fordításában)	1-2	337- 355
<i>Szent Ágoston</i> : A keresztény küzdelem (Heidl György fordításában és jegyzeteivel)	3-4	356- 381
<i>Friedrich Wilhelm Joseph Schelling</i> : Filozófiai levelek a dogmatizmusról és a kritizmusról (Weiss János fordításában és utószavával)	3-4	541- 601
<i>Paul Ricoeur</i> : A rossz, mint filozófiai és teológiai kihívás (Kendeffy Gábor fordítása)	5-6	851- 869

TÁJÉKOZÓDÁS

<i>Mogyoródi Emese</i> : Mitikus világlátás és filozófiai spekuláció viszonya a korai görög filozófiában	1–2	383– 412
<i>Jacques Brunschwig</i> : Pyrrhonikus volt-e Pyrrhón?	1–2	413– 424
<i>Laurent Stern</i> : Szisztematikus irreverencia	3–4	603– 617
<i>Farkas Katalin</i> : Egy nagyon globális szkepticizmus	3–4	618– 622
<i>Kendeffy Gábor</i> : „Sine temeritate affirmandi”. A szkepticizmushoz való viszony Szent Ágoston műveiben, püspökké-szentelése után	3–4	623– 638
<i>Borbély Gábor</i> : Szkepticizmus a középkorban? Megjegyzések a késő-közép-kori filozófia historiográfiájához	3–4	639– 648
<i>Horkay Hörcher Ferenc</i> : Hume, Wittgenstein bizonyosság és kultúra	3–4	649– 663
<i>Csikós Ella</i> : Aenesidemus-Schulze a szkeptikus gondolkodásmódról	3–4	664– 673
<i>Somos Róbert</i> : Pauler Ákos és a szkepticizmus	3–4	674– 684
<i>Majoros György</i> : A tudományos szkepszis határai (Polányi és Kuhn szkepticizmusának különbsége)	3–4	685– 693
<i>Huoranszki Ferenc</i> : Radikális szkepticizmus és szemantikai holizmus	3–4	694– 704
<i>Altrichter Ferenc</i> : Karteziánus szkepticizmus és szemantikai externalizmus	3–4	705– 721
<i>Jakab Zoltán</i> : Más mozi – más film. Putnam referencia-elve és az álomargumentum	3–4	722– 733
<i>Forrai Gábor</i> : Hogyan ne legyünk agyak egy tartályban?	3–4	734– 743
<i>Paul Ricoeur</i> : Az „oltvány”, az „üledék” és az „emlékezet”. Két beszélgetés Tóth Tamással	5–6	871– 908
A természettudományok hermeneutikája. Beszámoló az ISHS IV. konferenciájáról (Székely László)	5–6	909– 918
<i>Márkus György</i> : Az ideológiakritikáról – kritikailag	5–6	919– 955

SZEMLE

<i>Joó Mária</i> : Két Platón-dialógus – új kiadásban (Platón: A lakoma; Phaidrosz)	1–2	425– 431
<i>Pesthy Monika</i> : Órigenész és a görög filozófia (Somos Róbert: Órigenész és a görög filozófia. Filozófiai jegyek Órigenész munkásságában)	1–2	431– 436
<i>Molnár József</i> : Popper – élőben (K. R. Popper: Knowledge and the Body-mind Problem)	3–4	745– 748
<i>Tóth Tamás</i> : Rendhagyó recenzió Ricoeurról	5–6	957– 986
<i>Miklós Vető</i> : Az ismeretlen Simone Weil (R. Kühl: Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht)	5–6	987– 988
<i>H. Szabó Sára</i> : Filozófia a XIX. századi Franciaországban (S. Douailler – R. Pol-Droit – P. Wermeren: Philosophie, France, XIXe siècle)	5–6	989– 989
<i>Pethő Bertalan</i> : A társadalom ideje (A. Nassehi: Die Zeit der Gesellschaft)	5–6	990– 993

<i>Perecz László</i> : Filozófiatörténet versus tudománytörténet – Kelet-Európában (H. Dahm–A. Ignatow (Hg.): Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas)	5–6	993–1000
<i>Pléh Csaba</i> : A hagyomány filozófiája (Nyíri K.: A hagyomány filozófiája)	5–6	1000–1004
<i>Balassa Péter</i> : Szigetek és szemhatárok (Tillmann J. A.: Szigetek és szem-határok. Későújkori kilátások)	5–6	1004–1007
<i>Kondor Zsuzsanna</i> : Filozófiai kérdések praktikus relevanciája (Darab T.: A gépesített értelem	5–6	1007–1010

VALLÁS ÉS FILOZÓFIA KÖZÖTT: AZ ALLEGORIKUS ÉRTELMEZÉS SZEREPE A DERVENI PAPIRUSZBAN*

ANDRÉ LAKS

Hiszen – feledni kár – az isten már ilyen:
a bölcsnek jósigék talányos kútfeje,
az ostobáknak szűkszavú és rossz tanár.
(Sophoklés fr. 771. Radt [Plutarchos: De Pyth, Or. 406 skk.])
(Kendeffy Gábor fordítása)

1. A szövegkiadás

A Derveni papiruszt 1962-ben, egy katona hamvait tartalmazó macedón sírban lelték meg. A leletegyüttes megtalálásának körülményei sok tekintetben megdöbbentők, az azonban jószerével a csodával határos, hogy maga a papirusztekercs nem lett teljességgel az enyészeté. A tekercs a halotti máglya maradványai

* E szöveg angol eredetijének első változatát 1996 februárjában mondtam el a pécsi Janus Pannonius Tudományegyetem Filozófia és újonnan alakult Klasszika Filológia Tanszékén, majd néhány nappal később az ELTE Filozófia Tanszékcsoportjában. Köszönettel tartozom vendéglátóimnak, Bodnár Istvánnak, Karsai Györgynek és Somos Róbertnek a meleg fogadtatásért. A szöveget később, 1996 júniusában, a Harvard Egyetemen adtam elő. Mindezen alkalmakkal sokat meríthettem a hallgatóság inspiráló közreműködéséből. Különösen hasznos észrevételeket kaptam A. Heinrichstől, G. Nagytól és C. Murdgiától. Külön köszönet illeti Betegh Gábort, pécsi előadásom és a jelen szöveg fordítóját. A témában végzet kutatásai előrevitték az én gondolataimat is. (Lásd B. G.: „A Nap és a láb. Hérakleitosz a Derveni papiruszban”, *Magyar Filozófiai Szemle* 38. évf., 1994/1–2. sz. 71–84. o. – A Derveni papirusz teljes szövegének magyar fordítását lásd: *Ókori történelmi forrásgyűjtemény* (szerk. Németh György), Corvina Kiadó, Bp. 1997.) A Derveni papiruszon dolgozva az elmúlt három év során szorosan együttműködtem Glenn W. Mosttal. Ez a tanulmány is az együttműködés gyümölcsöző voltát hivatott bizonyítani. – Magyarországi tartózkodásomat a Francia Nagykövetség Kulturális és Tudományos Együttműködés Osztálya (Embassade de France, Service Culturel, Scientiphique et de Coopération) támogatta.

között rejtőzött, annak a máglyának maradványai között, melynek lángjai között el kellett volna égnie. A történet tehát bizonyos értelemben a tűzzel kezdődik.

Walter Burkert egyébként történetesen a Derveni lelet megtalálásának évében adta ki a korai pythagoreizmusról szóló nagyhatású könyvét, a *Weisheit und Wissenschaft*-ot.¹ Ez persze nem több véletlen egybeesésnél – ám, mint látni fogjuk, az egybeesés jelentőségteljes.

S. G. Kapsomenos, a szöveg első görög kiadója 1964-ben (valójában 1965-ben) megjelentetett hét kolumnát. Ezt azonban nem követte teljes szövegkiadás. E sajnálatos helyzet odáig vezetett, hogy 1982-ben név nélkül és a szöveg hivatalos görög kiadóinak engedélye nélkül megjelent a papirusz 21 kolumnájának szövege.² A hivatalos és teljes kiadás a mai napig várat magára, az utóbbi pár év azonban hozott némi előrelépést.

Glenn W. Mosttal közösen 1993-ban rendeztünk egy konferenciát a papiruszról a Princetoni Egyetemen. K. Tsantsanoglou professzor – ő vette át Kapsomenostól a szövegkiadás főadatát – itt mutatta be a szöveg első 6 kolumnáját, melyek előzőleg vagy egyáltalán nem, vagy csak nagyon megbízhatatlan átírásban voltak hozzáférhetők. Tsantsanoglou tanulmányának végső változata – mely a konferencia többi anyagával együtt 1997 tavaszán jelent meg³ – tartalmazza a VII. kolumnát is, az utolsó olyan részletet, mely eddig nem volt olvasható.⁴ Tekintve, hogy immár a papirusz minden fennmaradt része földolgozást nyert, lehetővé vált a kolumnák végleges számozása is. Tsantsanoglou professzor egyébként a kötetben megjelenő többi cikkben szereplő idézeteket, valamint a papirusznak a szerkesztők által készített teljes angol fordítását is egybevetette az új szövegolvasatokkal.

A szöveg kiadásával kapcsolatos helyzet tehát, bár továbbra sem ideális, kétségkívül javult. Ám az immár hozzáférhetővé vált információk sem adnak választ arra a kérdésre, mely véleményem szerint messze a legfontosabb a szöveg által fölvetett problémák közül. Mi több, a probléma most még élesebben merül föl. Jelen tanulmány e kérdést szeretné körüljárni.

2. A probléma: fizika és vallás

A Derveni papiruszban egy orphikus teogóniát értelmező allegorikus kommentárt olvashatunk. Magával az orphikus teogóniával kapcsolatban nincs különösebb mondandóm, így azt a következőkben M. West rekonstrukciója alapján ismerte-

¹ Burkert (1962).

² Kapsomenos (1964); név nélkül (1982).

³ Laks és Most (1997).

⁴ Tsantsanoglou (1997).

tem, kihagyva mindazon vitatott részleteket, melyek nem közvetlenül érintik témánkat.⁵

Miként a hésiodosi *Istenek születése*, az orphikus teogónia is Zeus hatalomra jutásáról szól. Ám ez utóbbi, úgy tűnik, nem az elején, hanem egy központi fontosságú epizódnál kezd bele a történetbe: a X–XI. kolumnában Zeus az Éjszaka tanácsát kéri, miként járjon el a továbbiakban. Az elbeszélés ekkor visszakanyarodik a kezdetekhez. Itt hallunk egy, az *aithérba* szökellő „első isterről” (XIV, 4), akit minden valószínűség szerint azonosíthatunk az orphikus teogónia más változatainak Prótoگونosával, az „Elsőszülöttel”.⁶ Urános, az Éjszaka fia, az első isteni uralkodó; aztán őt saját fia, Kronos kasztrálja (erre utal a XV, 5–6-ban szereplő „nagy tett” kifejezés), és átveszi az uralmat. A következő generációban Zeus, Kronos és Rhea fia, az Éjszaka tanácsait követve eltekint az erőszaktól. Előbb lenyeli az Elsőszülöttet (XIII, 4), majd életet ad gyermekeinek, egy sor olyan istenségnek, akik vagy kozmikus funkciók megtestesítői, vagy a kozmosz alkotóelemeinek tekinthetők. A teogónia XXI. kolumnában idézett verssoraiban ott találhatjuk Aphroditét, Peithót (a meggyőzés, az egyezés istennőjét) és Harmoniát; a XXIII. kolumna idézetében megjelenik Ókeanos és a folyamisten Akheloós; a XXIV–XXV. kolumnában pedig a Nap, a Hold és a csillagok. Mielőtt a papirusz megszakad, még hallunk arról, hogy Zeus saját anyjával kíván szerelemre lépni.⁷

Az allegorikus kommentár a VII. kolumna végénél kezdődik, míg a VII. kolumnában a kommentárhoz fűzött bevezetőt találjuk. Itt hallunk először egy „himnuszról, mely bölcs és törvényes dolgokat mond ki”. A Derveni szerző szerint ez a himnusz azonban értelmezést kíván, hiszen, „Orpheus ebben [...] jelentős dolgokat akart kifejezni enigmatikus formában”. Maga a kommentár a költemény egy olyan ön-referens sorának magyarázatával kezdődik, melyben a kommentátor az allegorikus értelmezői eljárás igazolását fedezheti föl: „[...] mikor megparancsolta, hogy tegyenek ajtót a fülükre, azt mondta ki, hogy nem a sokaságnak hozza törvényét...” A kolumna végén találkozunk első ízben az év τῷ ἐχομένῳ [„a következő sorban/sorokban”] formulával, mely a szöveg további részében mindenhol az orphikus költeményből származó idézeteket illetve azok allegorikus értelmezését vezeti be. A kommentár minden valószínűség szerint sorról sorra haladt végig a költeményen, így teljesítve be azt a programot, mely kifejezésre jut

⁵ West (1983), 84 skk. o. West rekonstrukciójának kritikájához lásd Brisson (1985).

⁶ Barnabé (megjelenés előtt) amellettt érvel, hogy „az elsőszülött istent” magával Uranosszal kell azonosítanunk. Az „aithérba szökellő” kifejezés ezek szerint metaforikusan csak annyit fejezne ki, hogy „megszületett”.

⁷ Nem eldönthető, hogy a későbbi változatokhoz hasonlóan az orphikus teogónia ezen változata is eljutott-e az ember megjelenéséig, s ha igen, milyen módon írta le azt. A kérdés egyáltalán nem lényegtelen, ám e helyt nem térhetünk ki rá.

a kommentátor azon megállapításában, miszerint az orpheusi szöveg „szent, az elsőől az utolsó szóig” (VII, 7–8).

A VII. kolumna ezen megjegyzései lényegében már tartalmazzák azt az általunk vizsgálandó problémát. A szerző szerint az orphikus költemény „bölc és a törvényes dolgokat” kifejező „himnusz,” azaz „szent szöveg” (ιερός λόγος). Mindez azt mutatja, hogy a Derveni szerző önmagát orphikusnak tekintette. Ám kommentátorunk szerint e himnusz valójában nem azt mondja, amit szó szerint véve kifejezni látszik, hanem azt, ami ebből az allegorikus kommentárban kifejezésre jut. Az allegorikus kommentár által a költeménynek tulajdonított értelem pedig egy kozmogónia – egy olyan kozmogónia, mely általános struktúrájában meglepő hasonlóságot mutat a presókratikus fizikai tanokkal, anélkül azonban, hogy egyetlen konkrét presókratikus elméletnek is megfeleltethető lenne.⁸ Egy bizonyos értelemben tehát a Derveni szerző fizikájának „szentnek”, mi több „orphikusnak” kell lennie. Ennek kapcsán a következő, talán naivnak tűnő kérdés merülhet hát föl bennünk: miként lehet egy fizikai elmélet „szent” és „orphikus”?

A kérdés egyrészt még jogosabbá, másrészt még összetettebbé válik, ha most rátérünk az allegorikus kommentár és az allegorikus kommentár szövegkörnyezetének viszonyára. Pontosabban a kommentár és szövegkörnyezeteinek viszonyára, hiszen beszélünk kell egyrészt egy szövegszerű, másrészt egy rituális kontextusról.

A szövegszerű kontextus kapcsán két szövegrésről kell beszélünk. Egyrészt a kommentárt megelőző első hat kolumnáról, másrészt a XX. kolumnáról, mely megszakítja az egyébként folyamatos kommentárt.

A rituális kontextust pedig maga a temetési szertartás jelenti. Nyilvánvalóan ez az átfogóbb kontextus, hiszen ebben helyezhető el mind a fizikai allegória, mind annak szövegszerű kontextusa. Konklúzióban ejtek majd még néhány szót erről a tágabb kontextusról is, amennyiben a két kérdés – tehát egyrészt, hogy miképpen lehet a fizika „szent”, másrészt, hogy mi a viszony fizikai allegória és szövegszerű kontextusa között – természetesen fog elvezetni ehhez a legátfogóbb kérdéshez, mégpedig azért, mert ahogy nemsokára látni fogjuk, mind a textuális, mind a rituális szinten a tűz játszik kiemelt szerepet. Tanulmányom alapvetően mégis a fizikai allegória jelentéséről és funkciójáról szól.

⁸ A kommentár presókratikus jellegére először Burkert (1968) hívta föl a figyelmet.

3. A fizikai allegória szövegszerű kontextusa

Ha meg akarjuk érteni, mi is történik az allegóriában, mindenekelőtt tisztán kellene látnunk a (szövegszerű) kontextus tekintetében. Ez azonban távolról sem olyan egyszerű. Az első hat kolumna problematikus voltát esetleg még tulajdoníthatjuk a szöveg töredékességének (a helyzet még rosszabb volt Tsantsanoglou új szövegolvasata előtt), a jó állapotban fennmaradt XX. kolumna esetében azonban a nehézséget már mindenképpen maga a tartalom jelenti. Mindazonáltal mindkét szövegrészről elmondhatjuk, hogy „vallásos” tartalmú, mégpedig a most meghatározandó értelemben.

Kezdjük a XX. kolumnával.

A szöveg kétféle – egyrészt bizonyosfajta közösségi, másrészt bizonyosfajta magánbeavatás – ellen intéz támadást:

„[...] azokon az embereken, akik a városokban szent áldozatokat végrehajtván látták, kevésbé csodálkozom, hogy nem értik (hiszen nem lehet egyszerre hallani és megtanulni a szavak értelmét). Azok azonban, akik a szent áldozatokat hivatásszerűen végzőktől [akarnak tanulni,] csodálni- és sajnáltnivalók. Csodáltnivalók azért, mert azt gondolják, hogy az áldozatok végrehajtása előtt tudást szerezhetnek, azokat elvégezve pedig hazamennek még mielőtt tudáshoz jutnának – még csak kérdéseket sem tesznek fel –, mintha valamit is tudnának abból, amit láttak, hallottak, tanultak. Sajnáltnivalók pedig azért, mert nem elég, hogy előre kidobták a pénzüket, de ráadásul még az ismeret nélkül is kell távozniuk. Az áldozatok elvégzése előtt azt remélik, hogy tudáshoz jutnak majd, de az áldozatok elvégzése után még a reménytől is megfosztatva távoznak...”⁹

A „városokban (történő) szent áldozatokat” föltehetőleg megfeleltethetjük az eleusziszi misztériumoknak, ám az is lehet, hogy az utalás általánosabb. A „hivatásosok” által végzett szertartások pedig meglepő hasonlóságot mutatnak azokkal a rítusokkal, melyeket Platón az *Állam* ban mint az orphikus „kuruzslók-ra” jellemzőket ír le, még akkor is, ha Platón kiemeli, hogy ezek a vándorkuruzslók gyakran nemcsak egyéneket, de teljes városokat is rá tudnak venni, hogy végezzék el az általuk vezetett szertartásokat.¹⁰

⁹ A fordításokat A. Laks és G. W. Most ideiglenes fordításából vettem, in: Laks és Most (1997).

¹⁰ *Állam* II, 364d – 365a: „mások meg Homérosra hivatkoznak annak bizonyosságául, hogy az emberek befolyásolni tudják az isteneket... Azonkívül Musaiosnak és Orpheusnak [...] egész zajos sereg könyvére hivatkoznak, amelyeket áldozataiknál forrásként használnak, s egész városokat, éppúgy mint egyes embereket, meggyőznek arról, hogy ezek segítségével megszabadulhatnak és megtisztulhatnak bűneiktől. Ez a földi életben áldozati szertartásokkal és szórakoztató játékokkal történik, melyek a halál után is képesek kifejteni hatásukat, és melyeket beavatásnak neveznek. Azt állítják, hogy e beavatások megszabadítanak a

Vajon miért támadja a Derveni szerző a szertartások ezen formáit? Önkéntelenül adódik a válasz, hogy a papiruszban bizonyára bizonyos vallási gyakorlatok fölvilágosult kritikáját kapjuk. A kép azonban csak akkor válik teljessé, ha tekintetbe vesszük azokat a rituális elemeket is, melyekről az első kolumnákban esik szó. Említést találunk itt „bor nélküli italáldozatokról”, (áldozati) madárról és süteményekről (III. és IV. kol.); hallunk továbbá „jóslatkérésről” illetve arról, hogy bizonyos személyek „hisznek (vagy nem hisznek) a Hádésbeli dolgokban” (V. kol.). Bár sem a leírt jelenségek, sem azok egymáshoz való viszonya nem teljesen világos, két dolog mindenesetre biztosnak tűnik. Egyrészt az, hogy a szöveg temetkezési szertartásokról és a halál utáni életről beszél. Másrészt az, hogy a szerző megpróbálja eloszlatni a haláltól való félelmet és valamiféle racionalizáló interpretációnak veti alá a temetkezéssel kapcsolatos hiedelmeket és gyakorlatokat. Megtudjuk például, hogy a szövegben többször is szereplő (I, II, IV. kol.) Erinyesek valójában csak „lelkek” (II. kol.). Bár a szöveg töredékes volta miatt biztosat nem állíthatunk, mégis úgy tűnik, a racionalizálás morális terminusokban történik. Mindenesetre ezt látjuk az IV. kolumnában található Hérakleitos- idézetben – noha az idézet maga jóval fontosabb a papirusz egészének értelmezésében, hiszen a szerző éppen ezzel az utalással hangsúlyozza fizika és etika összekapcsolódását:

„A Nap természete szerint egy emberi láb széles, nem lépve át határait. Hiszen ha áthágja szélességét, az Erinyesek, Diké segítői, utolérik.”¹¹

Kezd hát kibontakozni egy egységes kép. A rituális és egyéb „vallási” cselekmények első hat kolumnabéli racionális (etikai) magyarázata jól megfér a XX. kolumnában található antirituális polémiával: a szerző mindkét esetben valamiféle babonás hitet vesz célba. Sőt, a két célpont bizonyos tekintetben ugyanaz is lehet.¹²

Másrészt a halállal kapcsolatos babonás hitek és rítusok racionális kritikája jól összeegyeztethető a VII. kolumnától következő fizikai allegóriával is. Valójában a *rítus* általam etikainak nevezett interpretációja kiválóan kiegészíti az orphikus *mítosz* fizikai interpretációját. A Derveni papirusz általános intellektuális horizontja tehát föltehetőleg az obskúrus vallásosság két fő formája elleni racionális, fölvilágosodott kritika: az etika úgy aránylik a rítushoz, mint a fizika

túlvilág minden borzalmától, ám szörnyű dolgok várnak mindenkire, aki nem vesz részt ezekben a szertartásokban.” (Szabó M. fordítása alapján.)

¹¹ A papiruszban található idézetből világosan kiderül, hogy amit eddig két független töredéknek ismertünk (B3 és B94), az valójában egyetlen egész két része. Lásd Burkert (1983) és 33. jegyzet lejjebb.

¹² Ezek szerint már nincs szükség arra, hogy a XX. kolumna polemikus megjegyzéseit egy olyan (vallásellenes) ellenfélnek tulajdonítsuk, akit a (vallásos) Derveni szerző *cáfolni* akar. Sőt, miként ezt Obbink (1997) kimutatta, a kolumnában található *paragraphos*ból sem kell arra következtetnünk, hogy itt egy idézetről lenne szó.

a mítoszhoz. Ez a komplementaritás önmagában is jelentőségteljes, hiszen egyrészt visszavezet bennünket az allegorikus interpretáció, a későbbiekben tipikussá váló két formájának, az etikai és a fizikai magyarázatnak forrásaihoz, másrészt megvilágít valamit rítus és mítosz kapcsolatából is.¹³ Számomra most mindebből az a leglényegesebb konklúzió, hogy a Derveni szerző fölvilágosult attitűdje nem jelent föltétlenül vallásellenességet. Éppen ellenkezőleg. Miként az imént láthattuk, a VII. kolumnából arra következtethetünk, hogy az obskúrus vallásosság elleni támadás éppen a „szentség” nevében történik.

Ezek után térjünk hát vissza ahhoz a kérdéshez, hogy maga az allegorikus kommentár miként tekinthető a vallásos meggyőződés egy formájának.

4. A vonatkoztatási rendszer

Említettük, hogy az allegorikus kommentár általános vonatkoztatási rendszere a presókratikus filozófiában keresendő. A VIII. kolumnával kezdődő részben a Derveni szerző egyrészt a korábbi generációhoz tartozó Hérakleitos, másrészt Anaxagoras és apollóniai Diogenész alapján értelmezi az orphikus teogóniát.¹⁴ Mint látni fogjuk, Hérakleitos illetve Anaxagoras és Diogenész nem ugyanazon a szinten fontos szerzőnek. Anaxagorast és Diogenést általános ontológiai kérdésekben hívja segítségül, míg Hérakleitos – akinek kiemelt fontosságát már csak az is mutatja, hogy minden valószínűség szerint ő az egyetlen név szerint is említett szerző, az említés pedig a IV. kolumnában történik, ott ahol kezdetét veszi a fizikai allegória – egy olyan specifikus kozmológiai doktrína révén van jelen, melynek eszkatológiai vonatkozásai is vannak.

Mikor azt vizsgáljuk, hogy a Derveni allegória miként képes betölteni valamilyen vallási funkciót, akkor mindenekelőtt rekonstruálnunk kell a szerző fizikai elméletét. Meglepő módon erre eddig nem sokan vállalkoztak.¹⁵ Ez föltehetőleg annak tudható be, hogy a kutatók az egy sor beazonosítható presókratikus doktrínát fölhasználó és nem „hivatásos” filozófus Derveni szerzőt

¹³ G. Nagy hívta föl a figyelmemet olyan passzusokra (Hérodotos 2, 51. 4 és Démosthenész 18. 259), melyek arról tudósítanak, hogy a „szent szövegek” (ἱεροὶ λόγοι) miként jelentkeztek a misztikus rítusokban.

¹⁴ E három nevet Burkert (1983) már említi. Lebedev (1989) joggal emeli ki Hérakleitos fontosságát, mikor „hérakleitizáló anaxagoreánusról” beszél (41. o. 8. jegyzet). Annak ellenére, hogy bizonyos tekintetben ő a legfontosabb vonatkoztatási pont (vö. Zeus azonosítása a „levegővel”), apollóniai Diogenést némileg elhanyagolják az értelmezők (lásd például Burkert (1983), 39 és 42. o.), föltehetőleg azért, mert magát Diogenést legjobb esetben is csak „anaxagoreánusnak” tartják (Burkert explicit ebben a kérdésben, 38. o.).

¹⁵ Az általános képet Burkert (1970, 466 skk. o.) vázolta föl. Ezzel foglalkozik jelenleg Betegh Gábor, folytatva a D.E.A. disszertációjában (1993) megkezdett munkát.

minden további vizsgálat helyet egyszerűen „eklektikusnak” minősítették.¹⁶ Ám ha ezért nem foglalkoztak a szerző fizikai rendszerével, rosszul tették. Hiszen addig nem mondhatjuk ki, hogy egy adott rendszer koherens-e vagy sem, míg először is meg nem határozzuk a koherencia kritériumait, majd ezeket a kritériumokat nem alkalmazzuk az adott elméletre.¹⁷ Ráadásul egy eklektikus elmélet, legalábbis bizonyos koherencia-definíciók szerint, még nyugodtan lehet koherens.¹⁸ Jobban tesszük tehát, ha kivonjuk magunkat az eklektizmus meglehetősen félrevezető fogalmának bűvköréből, és hozzálátunk a rekonstrukcióhoz. Természetesen ez még nem jelenti azt, hogy eltagadjuk vagy nem kezeljük súlyuknak megfelelően mindazon hasonlóságokat, melyeket a presókratikus fizikai elméletek és a Derveni szerző fizikája között fedezhetünk föl. Éppen ellenkezőleg, hiszen a korai görög filozófia egyik alapvető vonása pontosan az, hogy toposzokkal dolgozik.¹⁹

A Derveni papirusz allegorikus kommentárjából kibontakozó fizikai rendszert megközelíthetjük ontológiai, kozmogóniai és teológiai szempontból.

(a) Ontológia

Miként a többi Parmenidész utáni gondolkodó, a Derveni szerző is hű ahhoz az alapelvhez, hogy semmiből semmi sem keletkezhet. Mindaz, ami jelenleg létezik, egy bizonyos értelemben már létezett abban, amit nevezzünk most kiinduló ontológiai alapállománynak. Ezzel kapcsolatban a következőket olvashatjuk a XVI. kolumnában:

„Ezekben a sorokban²⁰ azt mutatja meg, hogy a létezők mindig megvoltak, a jelenleg létezők pedig a már meglévőkből keletkeznek.” (XVI, 7.)

Mik is azok a létezők (τὰ ὄντα)? Vagyis miből áll az ontológiai alapállomány? Anaxagoras vagy Empedoklés esetében a kérdés viszonylag könnyen megválaszolható. Empedoklés ontológiai alapállománya a négy elemből, Anaxagorasé az összes, föltehetőleg végtelen számú *spermá*ból áll.²¹ A Derveni szövegben azonban

¹⁶ Erre Betegh Gábor (1993) hívta föl a figyelmet.

¹⁷ Epikuros ezt jobban tudta: lásd *Peri physeós*ának utolsó kolumnáit, XIV. könyv (kiad. G. Leone (1984)).

¹⁸ Az eklektizmus fogalmának mély és mélyen értékelő elemzéséhez lásd Albrecht (1994).

¹⁹ A korai görög filozófiával foglalkozó irodalom mostanában hajlamos figyelmen kívül hagyni ezt a lényeges ténytet.

²⁰ „Prótoگونος [az Elsőszülött] királyból, a tiszteletre méltóból. És hozzánőttek mind / a haláltalanok, a boldog istenek és istennők / és a folyók és a kedves források és minden más is, / minden, ami megszületett volt akkor, így tehát ő lett az egyetlen.” Lásd 32. jegyzet, lejjebb.

²¹ E két alternatív megoldás a parmenidészi elv szigorúbb illetve gyöngébb változatát képviseli, lásd Furley (1976), 49–51. o.

nem találunk erre vonatkozó egyértelmű megfogalmazást. Mindazonáltal két idevonatkozó szövegrész szolgálhat némi támponttal. Elsőként az a XIX. kolumnában olvasható megjegyzés, mely kimondja, hogy „minden egyes dolog arról kapta a nevét, ami túlsúlyban van benne”. Ez a megfogalmazás egyrészt Anaxagoras 12. töredékének utolsó mondatát („mindenben, amiben vannak túlsúlyban lévő dolgok, ezek a dolgok, a jelenben ugyanúgy, mint a múltban, a legnyilvánvalóbb módon az egyes tárgyak”²²), másrészt Theophrastos *Physikai doxai*ában található azon testimóniumot idézi, mely szerint Anaxagoras egyike azon gondolkodóknak, akik olyan princípiumokat fogadnak el, melyek „összetettek, heterogének és ellentétesek, de a bennük domináló által jellemzettek” (fr. 4-DK59A41).²³ Ez mindenesetre azt mutatja, hogy a Derveni szerző az empedoklési, kevesebb elemmel dolgozó helyett az anaxagorasi gazdagabb ontológiát választja, hiszen az az alapelv, mely szerint minden egyes dolgot a benne túlsúlyban lévő jellemez, illetve az adott dolog a benne túlsúlyban lévő alapján kapja nevét, jobban értelmezhető az anaxagorasi doktrína fényében. Másrészt, miként azt rögtön látni fogjuk, a kiinduló ontológiai alapállományban a kozmogóniai történet során más-más okból, de a levegő és a tűz játssza a domináns szerepet. Ez persze még nem jelenti azt, hogy akár a levegő, akár a tűz inkább „lenne”, mint a létezők bármelyike, de mindenesetre erősíti az elmélet anaxagoreánus jellegét, hiszen Anaxagorasz-nál a kiinduló állapotban a levegő és az éter²⁴ „fog át (κατεῖχεν) minden dolgot”. A párhuzam figyelemre méltó, még akkor is, ha mind a levegő, mind a tűz más-más szerepet játszik a két elméletben.

(b) Kozmogónia

Bár arra a kérdésre, hogy a Derveni szerzőnél mi alkotja az ontológiai alapállományt végül is nem tudtunk egyértelműen megfelelni, ezen állomány kiinduló helyzetéről, továbbá a kozmogónia kibontakozásáról meglehetősen világos képet kaphatunk. A kiinduló állapotot Anaxagorashoz hasonlóan szerzőnk is keverékként írja le, mely a kozmogónia során kiválasztódási folyamaton megy keresztül. A Derveni szerzőnél a kiinduló állapot azért keverék, mert nagy mennyiségű tüzet tartalmaz. Erre következtethetünk abból, hogy a IX. kolumnában

²² Sider (1981), 104. o. szövege alapján.

²³ Diels (1879), 478, 17., Burkert (1970), 445. o. azt írja, hogy „a Derveni szerző félúton van az anaxagorasi megfogalmazás és a theophrastosi parafrázis között”, föltehetőleg azért, mert a theophrastosi „jellemez” (χαρακτηριζομένου) szó maga félúton van az anaxagorasi 12. töredék ontológiai és a Derveni papirusz nyelvi megközelítése között.

²⁴ A Derveni szerző saját szövegében nem jelenik meg az „éter” szó, amit egyébként ott találunk az egyik, az orphikus teogóniából származó idézetben („Lenyelte a tiszteletre méltót (αἰδοῖον), aki elsőnek szökkent az éterbe.” XIII. kol.). A kommentárban a szerző beszél a „tűzről” és annak „melegéről” (IX. kol.). Másrészt viszont Aristotelész *Az égbolt* c. művében szemére veti Anaxagorasz-nak, hogy a tüzet „éternek” nevezi (De caelo 270b 24sk; 302b 4).

megtudjuk, a kiválasztódás mindaddig nem mehet végbe, míg a tűz egy jelentős részét nem távolítjuk el a keverékből (mint látni fogjuk, így keletkezett a Nap):

„a tűz, ha elkeveredik a többi dologgal, forró lévén zaklatja őket, és meggátolja őket az összekapcsolódásban” (IX, 5 – 6).²⁵

A levegőről pedig a XVII. kolumnában a következőket hallhatjuk:

„mert a levegő létezett már azelőtt is, hogy a jelenleg létezők összekapcsolódtak volna, és örökkön létezni is fog”,

továbbá, hogy a levegő

„Zeusnak nevezetett és ez maradt a neve mindaddig, amíg a jelenlegi létezők ugyanabba a formába álltak össze, amelyben az előzőleg létezők lebegtek (ἡωπειτο).”

Második idézetünkben az igeidők logikája némileg problematikus, hiszen azt gondolnánk, hogy egy jövőbeni, és nem egy múltbéli állapot eljövételéig marad Zeus a levegő neve (vagyis azt várnánk, hogy „[...] mindaddig, amíg a jelenleg létezők ugyanabba a formába nem állnak majd össze...”). Bármilyen legyen is a megoldása ennek a problémának, az αλωπεισθαι ige mindenképpen az eredeti állapotot írja le, mely egyszersmind eszkatologikus állapot is. Az ige maga meglehetősen ritka, a Derveni szerző számára azonban különös fontossággal bír. Ez a szó kerül újra elő a XXV. kolumnában is („más dolgok is *lebegnek* a levegőben, távol egymástól”), ahol éppen a csillagok helyzetére esik utalás. A szerző tehát analógiába állítja a csillagokat alkotó anyag levegőben való szétszórtságát az eredeti ontológiai állomány disszemináltságával.²⁶ Bár a kiinduló helyzetben a koncentráció nyilván nagyobb volt, mindkét esetben a levegőben lebegő, himbálózó részecskék képét kapjuk. Az analógia megsejteti azt is, hogy az αλωπεισθαι ige miért is volt olyan fontos a szerző számára: már az eredeti állapotban is megvolt a későbbi égbolt körmozgása, és ez a mozgás magának a levegőnek a mozgása. Ez persze nem több föltételezésnél, ám meglehetősen valószínűnek tűnik, ha tekintetbe vesszük, hogy az allegorikus kommentár milyen gyakran él az etimológia eszközével, illetve az *aér* és az *aióreiszthai* szavak fonetikai közelsége befolyásolhatta a szerző azon választását, hogy ezzel az igével írja le a világ körkörös mozgását. A szó fontosságát tovább növeli, hogy ebben

²⁵ Tsantsanoglou új olvasatából derül ki, hogy a tűz (πῦρ) szó valóban ott szerepel a papiruszban

²⁶ Burkert (1997) értelmezése szerint a Derveni szerző itt nem általában a csillagokról, hanem a Tejútról beszél. Az interpretáció egy olyan anaxagorasi párhuzamon alapul, melyet részemről nem találok meggyőzőnek.

érhetjük tetten azt a központi jelentőségű pillanatot, amikor egy alapvetően anaxagoreánus fizika tipikusan diogenési formát ölt. A Derveni szerzőnél a levegő neve Zeus, mégpedig a diogenésihez hasonló okokból: a levegő nemcsak a mozgás princípiuma, de értelemmel is bír. Az a lényeges különbség természetesen fennmarad, hogy a Derveni szerző, Anaxagorashoz hasonlóan, a létezőket – a kiinduló keverék ontológiai állományát – nem a levegő módosulásainak, hanem önállóan létező entitásoknak tartja. Ily módon a levegő nem a létezők „szubsztanciája”, hanem – miként ezt a XXI. kolumnából megtudhatjuk – inkább az a *hely*, amelyben a dolgok kialakulhatnak. A jelenleg létező dolgok annak köszönhetően „álltak össze” (κατασυνεστάθη), hogy „a levegőben” elhelyezkedő diribdarabkák összegyülekeztek:

„És amikor azt mondja, hogy »ugorva« (θόπν), azt magyarázza el, hogy kis részekre felosztva a levegőben mozogtak és ugrottak/párosodtak,²⁷ és ugorva/-párosodva egymáshoz kötődtek.” (XXI, 1–3.)

Néhány megjegyzést találunk az ezt követő szétválási folyamatra is. Említettem már, hogy a szétválás nem kezdődhetett el mindaddig, amíg a túlságosan nagy hő el nem lett távolítva. Tekintve, hogy ez az eltávolítás nem más, mint a Nap megalkotása, mondhatjuk, hogy a Nap teremtő ereje először is negatív terminusokban írható le: kialakulásával, azaz a felesleges hő eltávolításával teszi lehetővé a dolgok megszületését. A Napnak azonban pozitív szerepe is van, mégpedig kétféle. A világ kialakulását követően a Nap oly módon fejt ki a dolgok születésére gyakorolt hatását, hogy évi pályája meghatározza a születések ciklusát (túl azon, hogy ez magától értődik, kitűnik még egyrészt a „hérakleitiánus” XXV. kolumnából – melyre még visszatérünk –, másrészt a XIII. kolumna meglehetősen hiányos utolsó mondataiból: „Látván, hogy az emberek úgy vélik, hogy nemzőszervek (αἰδοῖ) nélkül nincs születés, ezt a [szót] használta – és ez nem is eshet meg a nemzőszervek nélkül –, a Napot az αἰδοῖσινhoz hasonlította. Hiszen a Nap nélkül a létező dolgoknak nem lehetséges [...] a létezők [...] a Nap mindent ...”). A Nap azonban részt vesz magában a kozmogóniai folyamatban is. A főlöszleges hő eltávolítása ugyanis csak szükséges, de nem elégséges föltétele a világ kialakulásának. Ahhoz, hogy a szétszórt létezők megtalálják – ahogy a XXI. kolumna fogalmaz – „társukat” (σύνθηθες), az eredeti mozgásnak, a lebegésnek, meg kell szakadnia. Ez az Értelem (νοῦς) révén megy végbe, mégpedig oly módon, hogy az Értelem az újonnan kialakult Nap igénybevételével az eredeti keveréken belül egymásnak ütközteti a létezőket.²⁸ E mozgás eredményeképp a

²⁷ A szerző föltehetőleg kihasználja az ige kettős jelentését.

²⁸ Az „egymáshoz ütköztetés” kozmikus folyamatánál újabb érdekes etimológiával találkozhatunk. A Kronos nevet a szerző úgy interpretálja, hogy az „az egymáshoz ütköztető Értelem” (κρῶν νοῦς). Mivel az „összeütközések” a kozmogóniai folyamat

még szétszórt, de már azonosítható létezők egymáshoz kerülnek és egyesülnek (XIV, 7 sk; vö. XV, 1).

Bár az Értelem összekapcsolása az eredeti keverék fokozatos tagolódásával világosan anaxagorasi hatást mutat (vö. B12), föl kell figyelünk bizonyos jelentős különbségekre is. Először is Anaxagoraszénál a keverék a kezdeti állapotban föltehetőleg mozdulatlan, míg ez nem így van a Derveni szerzőnél. Ennél még lényegesebb eltérés, hogy a Derveni papiruszban az Értelem nem független létező, ahogy mutatja ezt Zeus és Zeus intelligenciájának azonosítása a levegővel (XVI, XIX. kol.). Ez egyértelműen Diogenész tanítása, melybe mintegy beolvadni látszik az anaxagorasi elképzelés.

Bár a szerző eklekticizmusának problémája bizonyos tekintetben marginális a fizikai allegória rekonstrukciójánál, ezen a ponton mégis érdemes néhány szót ejtenünk a kérdéstről. Mennyiben tekinthetjük előrelépésnek, méghozzá filozófiai szempontból, azt a mozzanatot, melyet az előbb Anaxagorasz, Diogenészbe való beolvasztásának neveztem?

Véleményem szerint alapvetően fontos azt belátnunk, hogy a Derveni szerző ezzel a mozzanattal úgy reprodukálja a Diogenész által megtett lépést, hogy ugyanakkor képes elkerülni annak bizonyos hátulütőit. Diogenész azért nem fogadja el azt, ahogy Anaxagorasz az Értelmet teljességgel elkülöníti a többi létezőtől, hogy ily módon magyarázatot tudjon adni arra, miként képes az Értelem hatást gyakorolni a többi létezőre: az Értelem a levegő értelmes volta. Ám mivel egyszersmind azt is állítja, hogy minden, ami létezik, pusztán a levegő módosulása, a teljes immanencia mellett teszi le a voksát és következésképpen föláldozza az első princípium transzcendenciáját.²⁹ Ha helyesen értelmezem a Derveni szerző fizikáját, akkor ebben a rendszerben az anaxagorasi típusú dualizmus elfogadása együtt jár egy olyan elképzeléssel, mely szerint az isteni levegő mindennek (így speciális értelemben az értelemnek is) a *helye*. Ha ez első látásra furcsának tűnik, elég, ha Henry More kiterjedt Istenére gondolunk, mely úgy próbálta megoldani a descartes-i elmélet által fölvetett nevezetes problémát (hogyan képes a „gondolkodó szubsztancia” hatni a „kiterjedt szubsztanciára”), hogy közben elkerülje a spinozai *Deus sive natura* panteizmusát. Ha Anaxagorasz Descartes-tal,

korai stádiumában jelentkeznek, az allegória szempontjából ebből az következik, hogy nem pusztán a Nap megalkotását, de végső soron a részecskék összeütköztetését is Zeusnak kell tulajdonítanunk. Ez rendben is van, hiszen Kronosnak az allegorikus értelmezésben nem kell Zeus – pontosabban a levegő – előtt megjelennie: az allegória tekintetében Kronos sem más, mint egy, a világ kialakulását elősegítő működés. Azt mondhatjuk tehát, hogy a mítosz temporalitása nem egyezik a kozmogóniai folyamat temporalitásával. Figyelemre méltó továbbá, hogy a Nap itt nem más, mint eszköz Kronos (vagyis Zeus) kezében.

²⁹ Ehhez a kérdéshez lásd Laks (1983), XXI sk. o., a XL. o. záradékával: „a dualizmust Diogenész csak látszólag haladja meg”. Ezt a diogenési rendszerben mutatkozó problémát igyekszik megoldani a Derveni szerző fizikája.

Diogenést pedig Spinozával állítjuk párba, a Derveni szerző fizikája a more-i elmélet funkcionális megfelelőjeként jelenik meg.³⁰

Ami a világ fölépítését illeti, a Nap mellett említés esik még a Holdról és a csillagokról is. Fontos hangsúlyoznunk azonban, hogy a Derveni szerző számára nem úgy fontos a fizikai világ magyarázata, ahogy ez fontos volt Empedoklés, Anaxagoras vagy Diogenész számára. A Derveni szerző fizikájában nincs helye az állatoknak, növényeknek, de még a fontosabb égi, meteorológiai jelenségeknek sem.³¹ A presókratikus szövegekkel való összehasonlításban a Derveni szerző kozmológiáját „csonka” kozmológiának nevezném.³² A Derveni szerző viszont erre azt mondaná, hogy ő csak a lényegre koncentrált: a Nap, a Hold és a csillagok annyiban érdekesek, amennyiben azok az *értelem* művei.

A Napról – melynek fontosságát már a XIII. kolumna is kiemelte (ti. hogy semmi sem lehetne nélküle) – a XXV. kolumna világosan kimondja, hogy az a teleologikus kozmosz-tervezés eszköze:

„Ha az isten nem akarta volna, hogy a jelenleg létezők létezzenek, akkor nem alkotta volna meg a Napot. Azonban megalkotta, ilyennek és ekkorának, miként azt az értekezés elején kifejtettük.” (XXV, 11 sk.)

A Nap jellemzői közül ebben az összefüggésben a hőfok és nagyság lényeges. Ezt támasztja alá az V. kolumna Hérakleitos-idézetére tett utalás is (minden valószínűség szerint ide utal vissza „az értekezés elején” megfogalmazás), mely elképzelhető, hogy a Nap évi pályájára is vonatkozik: „A Nap természete szerint egy emberi láb széles, nem lépve át határait. Hiszen ha áthágja szélességét, az Erynisek, Diké segítői, utolérik.”³³

³⁰ Az Anaxagoras–Descartes párhuzammal kapcsolatban fölmerülő esetleges kétségekre Belaval (1960), 428. o. felel meg. More kiterjedt Istenéhez lásd Funkelstein (1986).

³¹ Állatokról esik szó a XXII. kol. végén, növények is megjelenhettek a szövegkörnyezetben (a szerző azokról a dolgokról beszél, melyeknek Rhea – ez a Föld egyik neve is – ad életet), ez azonban még nagyon messze van a zoológiai illetve botanikai leírásoktól.

³² Ebben a tekintetben a legjellemzőbb az a részlet, melyben a szerző a következő orpheusi sorokat kommentálja: „Prótoگونος [az Elsőszülött] királyból, a tiszteletre méltóból (αἰδοίου). És hozzá nőttek mind / a haláltalanok, a boldog istenek és istennők / és a folyók és / a kedves források és minden más is, / minden, ami megszületett volt akkor, így tehát ő lett az egyetlen.” A Derveni szerzőt e szöveg egyáltalán nem indítja arra, hogy „a folyókról és a kedves forrásokról és minden másról” beszéljen: mindebből pusztán az utolsó fél sorból kimutatható parmenidési princípium érdeklí.

³³ A Hérakleitos-idézet V. kolumnabeli szerepe mindazonáltal nem teljesen világos. Hiszen ott a szöveg nem kozmológiai, hanem elsősorban „etikai”. Amennyiben pedig ez így van, a XXV. kol. utalása nem az idézet szövegkörnyezetére, hanem az idézetre magára történik. De akkor hogyan értsük azt, hogy „miként azt az értekezés elején kifejtettük”? Értelmezésünk tehát nem teljességgel megnyugtató.

A Hold esetében nem ilyen egyértelmű a helyzet. A XXIV. kolumnából csupán azt tudjuk meg, hogy „ha nem lenne a Hold, az emberek nem jöhettek volna rá az évszakok és a szelek [...] és minden más [...] számlálására ...”, ez pedig önmagában még nem jelenti azt, hogy a Hold erre a célra lett volna megalkotva (éppen úgy, ahogy a XIII. kol. önmagában még nem mondja ki azt, hogy a Nap egy cél érdekében lett megalkotva). Másrészt ez önmagában még nem zárja ki azt, hogy a Hold is a teleologikus terv részeként jött volna létre, miként a kontextus is azt sugallja, hogy a Derveni szerző a Holdat is az isteni alkotás eredményei közé utalja.³⁴

És mi a helyzet a csillagokkal? Úgy tűnik, a csillagoknak nincs közvetlen teleológiai szerepük, ám indirekt módon fontos teleológiai funkciót töltenek be. A Nap ugyanis nem lehetne az, ami, nem lehetne az, aminek lennie kell, ha nem lennének csillagok. Hiszen a Nappal azonos anyagból álló csillagok valójában azt a fölösleges hőt jelentik, amit el kellett különíteni ahhoz, hogy a Nap megfelelőképp betölthesse teleologikus funkcióját.³⁵ Mivel a szerző hallgatólagos föltételezése szerint a tűz vonzza a tüzet, az istennek el kellett érnie, hogy az összes hő ne koncentrálódjon egy tömegben. Ezért van az, hogy a csillagok „a szükségszerűség által” külön vannak tartva egymástól, végtelen számban fölfüggesztve örvénylenek körben az égen.³⁶

„A szükségszerűség folytán lebegnek, nehogy egyesülni tudjanak egymással: különben egy tömegbe egyesülnének mindazok, melyek ugyanazokkal a tulajdonságokkal (ugyanazzal az erővel) rendelkeznek, mint azok, melyekből a Nap képződött.” (XXV, 7–9.)

Fontos megjegyeznünk azt is, hogy ez a mondat közvetlenül azelőtt az imént idézett mondat előtt áll, mely egyértelművé teszi a Nap teleologikus szerepét. Számomra az is figyelemre méltónak tűnik, hogy a „szélsőségszerűség” és a „tervszerűség” összekapcsolása milyen erősen emlékeztet itt Platón *Timaios* árá.³⁷

³⁴ Vö. pseudo-Platón *Epinomis* 979a 1–6.

³⁵ Nem ez a helyzet a Hold esetében, mely ugyan viszonylag fényesebb, mint a csillagok (ugyan nagyobb is), ám anyaga hideg (XXV, 3). Fényesebb volta magyarázza, hogy miért látható a Hold nappal is, akkor, amikor a csillagok fényét elnyomja a Nap ragyogása (XXV, 3–6).

³⁶ Burkert másképp értelmezi a szövegrészt, lásd feljebb 26. jegyz.

³⁷ A fölhasznált etimológiák miatt a szöveget gyakrabban hasonlították a *Kratylos* hoz. Lásd Baxter (1992).

3. Teológia

A világ teleológiai struktúrájának hangsúlyozásával elérkeztünk a harmadik szinthez, a *teológiához*. Itt már igazán rövidre foghatom a mondandómat, hiszen a teleologikus struktúra már magában hordozza a szöveg teológiai jellegét. A szerző nem pusztán azt akarja kimutatni, hogy a fizikai világ princípiuma az értelem, de azt is, hogy ez az értelem *isteni* értelem: Zeus éppen annyira a levegő, mint amennyire a levegő Zeus.

A Derveni szerző fizikai elméletének ezen vázlatos összefoglalása után most visszatérhetünk kiinduló kérdésünkhöz: ha adva van egyrészt egy hagyományos orphikus teogónia, másrészt az előbbieken fölvezetett kozmogóniai elmélet, akkor vajon egy orphikus elkötelezettségű szerző miért tarthatja fontosnak, hogy az előbbi az utóbbi fényében értelmezze? Más szóval, mi is itt az allegorikus értelmezés szerepe?

A szakirodalom szerint az allegória kétféle, defenzív illetve legitimáló szerepet tölthet be.³⁸ Az első esetben az allegória egy kanonikus szöveget (paradigmatikusan a homérosi eposzokat) próbál védeni azokkal a vádakkal szemben, melyek szerint a szöveg szentségtörő, hiszen borzalmas történeteket mesél az istenekről. A második esetben az allegória egy adott doktrínát (a műfaj szabályai szerint, fizikai doktrínát) kíván autoritással felruházni (a kutatók többsége szerint ez jellemző a sztoikus gyakorlatra³⁹). De vajon segít-e ez a megkülönböztetés a Derveni allegória esetében?⁴⁰ Egyrészt valószínűtlen, hogy „legitimációról” lenne szó: furcsa lenne a Derveni papirusz szerzőjét olyan természetfilozófusnak tekinteni, aki az orphikus teogóniát akarja fölhasználni igazolásul, hiszen az ilyen jellegű igazolást sokkal inkább az általánosan elfogadott művekben, mondjuk Homérosban, lehetne keresni, és nem olyan marginális szövegekben, mint az orphikus teogóniai költemény. Bár a „védelem” sokkal inkább illik arra, amit a szerző művel, ám ez a megoldás sem kielégítő, ha tekintetbe vesszük, hogy kommentátorunk elkötelezett orphikus volt. Hiszen amikor presokratikus fizikát olvas ki az orphikus költeményből, akkor éppen azt rombolja le, amit feltételezésünk szerint védenie kellene: a szöveg orphikus jellegét. Akkor hát miről is van itt szó?

Azt hiszem, éppen ezek a kérdések már ott bujkálnak Burkert 1968-ban megjelent, „Orpheus und die Vorsokratiker” című kiváló tanulmányának háttérében is.⁴¹ Ám abban már egyáltalán nem vagyok biztos, hogy Burkertnek a kérdésre adott válasza kielégítő-e. Szerinte ugyanis bár a Derveni szerző nem természetfilozófus (ahhoz túlontúl eklektikus), ám mindenképpen szilárdan

³⁸ Tate (1929) és (1934), 106. o.; Pépin (1976).

³⁹ Lásd mindazonáltal Long (1992), 41–66. o.

⁴⁰ Apicella (1980), 128. o. szerint igen.

⁴¹ Burkert (1968).

kötődik a presókratikus világképhez – ez a világkép pedig szöges ellentétben áll az általa kommentált orphikus szöveggel.⁴² Hiszen az ophikus teogónia *mítosz*, a szó legteljesebb értelmében: nem pusztán egy, az istenek tetteiről szóló hagyományos elbeszélés, de olyan történet, mely inherensen kapcsolódik valamilyen *rituális* cselekményhez.⁴³ A két világkép ütközése miatt nevezheti aztán a Derveni allegóriát „önkéntesnek” és „erőszakoltnak”: „Nur durch geweltsame Allegorese kann unser Autor das Orphische seinem «vorsokratischen» Weltverständnis adaptieren.”⁴⁴ Burkert szempontjából tekintve a szerző önkénysége azonban nem önkényes, azaz nem egy excentrikus alak pusztán hóbortja. Éppen ellenkezőleg: a Derveni papirusz szövege egy alapvető fontosságú pillanatot reprezentál a gondolkodás történetének *longue durée*-jében. Azt az átmenetet jelöli ugyanis ki, melynek egyik oldalán a Mítoszt és a Vallást (jelen esetben az orphikus mozgalmat), másik oldalán a Tudományt és a Filozófiát (esetünkben a presókratikus gondolkodást) találjuk.⁴⁵ Ez az a pillanat, amikor a tudományos magyarázat valóban elszakad a vallástól és a rítustól – mely elszakadás esetünkben már csak annál is inkább látványos, hiszen itt a magyarázat egy vallási szöveg megmentését hivatott szolgálni. A viszonylag késői Derveni szöveg tehát párhuzamba állítható a viszonylag korai pythagóreusokkal. Hiszen Burkert interpretációja szerint a korai pythagóreizmusban a folytonosság és a szakítás egyazon mozzanatban jelentkezik: ezt jelenti az *und a Weisheit und Wissenschaft* könyvcímbe. A Derveni papiruszról írt 1968-as tanulmányában Burkert ehhez a Janus-metaforához nyúl vissza: „merkwürdiges Doppelantliz der pythagoreischen Lehre”.⁴⁶ Ha Burkert metaforájával akarnánk kifejezni Burkertnek a papiruszról adott értelmezését, akkor azt kellene mondanunk, hogy a Derveni szerző két arca nemcsak kétféle néz, de már közös alapját is elvesztette. Az elvesztett egységet helyettesíti itt az allegória, és az allegóriát éppen ezért nevezhetjük önkényesnek.

Bár a burkerti interpretáció jól értelmezhető a kulturális fejlődés makroszintjén, lényegesen kevésbé meggyőző az egyes szerzők mikroszintjén. Ezt a nehézséget hivatott kivédeni Burkert azon föltevése, hogy a Derveni papirusz egy „pythagoreus eklektikus” műve. Ha a szerzőről fölteszük, hogy valamiféle pythagoreus,

⁴² A tanulmány írásának időpontjában Burkert természetesen még nem ismerhette az első kolumnák pontos tartalmát, igaz annyit tudott, hogy itt olyan szavak szerepelnek, mint *μῦθοι* stb.

⁴³ „Im Rahmen des Festes wird das Weltschöpfungsepos rezitiert”, Burkert (1968), 103. o. Lásd felsebb.

⁴⁴ Burkert (1968), 101. Lásd Burkert értelmezése igen hatásosnak bizonyult, ahogy láthatjuk ezt Westnek (1983) a papiruszt bemutató mondataiból is: „he is no humble servant of the poet, but a man with decided views of his own which it is primary purpose to expound. The Orphic text merely serves him as a prop.”

⁴⁵ Burkert (1968), 104. o.; vö. 93. o.

⁴⁶ Burkert (1968), 105. o.

vagy akár eklektikus pythagoreus, e föltételezésünk legalább némileg magyarázná Orpheus iránt mutatott érdeklődését.⁴⁷ Még azt is mondhatnánk, hogy Burkert azért próbálta a kései pythagoreus Ekphantos nyomait kimutatni olyan jegyekben, mint az isteni kormányzás (XX. kol.) vagy a levegő-részecskék (XXI. kol.), mert egy pszichológiai szempontból plauzibilis szerzőt keresett egy kevésbé valószínű történeti konstrukcióhoz.⁴⁸

A szöveg első kolumnáinak ismeretében ma már tudjuk, hogy a Derveni szöveget nem írhatjuk le olyan allegorikus interpretációként, melyet egy természetfilozófiai érdeklődésű szerző adott az orphikus teogónia egy változatáról, hiszen egyrészt most már világos, hogy az allegorikus kommentár csak része a szövegnek, másrészt pedig az allegorikus kommentár kontextusa (és mindeneke-lőtt a VII. kolumna) nagyon erősen azt sugallja, hogy a szöveget nem egy természetfilozófus, hanem egy orphikus írta. Ebből pedig az következik, hogy a Derveni szöveget nehéz olyan dokumentumként kezelnünk, mint amelyben közvetlenül tettenérhető Vallás és Tudomány konfliktusa. Ha a különböző tényezőkről egységes képet akarunk adni, akkor inkább azt kellene kimutatnunk, hogy a tudomány milyen értelemben eshet egybe a vallással.

Erre a kérdésre véleményem szerint két úton kaphatunk választ. Egyrészt megvizsgálhatjuk az allegória tartalmát. A másik lehetőség pedig abban áll, hogy megnézzük, mi, illetve hogyan működik az allegória mint sajátos beszédmód. Mindkét lehetőséggel kapcsolatban mondanék egypár szót.

Az elmúlt évtizedek során mind erőteljesebben jelentkezett az a vélemény, mely szerint mély hasonlóságok mutathatók ki a presókratikus kozmológiák és a hagyományos teogóniák, valamint e hagyományos teogóniák és a közel-keleti kozmogóniai mítoszok között.⁴⁹ Mindhárom esetben olyan történeteket hallunk ugyanis, melyek oly módon próbálják meg a világ jelenlegi állapotát magyarázni, hogy feltesznek néhány kezdeti entitást, majd konstruálnak egy sor olyan állomást, melyeken keresztül a világ elnyerte jelenlegi állapotát. (Figyelemre méltó, hogy miként azt már említettük, a kozmikus istenségek – Harmónia etc. – nyomában az orphikus teogónia utalt a világ olyan összetevőire is, mint a Nap, a Hold, hogy a folyókról és kedves forrásokról már ne is beszéljünk.) A presókratikus kozmológiák és az orphikus teogóniák között fölfedezhető specifikus hasonlósá-

⁴⁷ Burkert (1968), 99. o.: „Das besondere Interesse an Orpheus wäre von da her verständlich.”

⁴⁸ Burkert (1968), 99. o. A XXI. kolumna „kicsi, felosztott darabokról” beszél, melyek a levegőben mozogtak és ott „ugrottak/párosodtak”, és így „kötődtek egymáshoz”. A papirusz megfogalmazásait meglehetősen gyöngye szálak fűzik Ekphantos atomisztikus providencializmusához (vö. DK 51A1 és 4). Egy későbbi tanulmányában, egy más szempontú vizsgálat alapján, Burkert a thasosi Stésimbrotosnak próbálja tulajdonítani a szöveget. A szerzőség kérdéséről most lásd Kahn (1997).

⁴⁹ Lásd pl. G. E. R. Lloyd: „Greek cosmologies”, in *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991, 141–163. o.

gokra is fölhívták már a figyelmet – igaz a téma földolgozására vállalkozó tanulmány túlságosan sokat foglalkozik a két diszkurzus úgymond „spirituális” affinitásával, vagyis egy önmagában is elég képlékeny fogalommal.⁵⁰ Finkelberg minden kritikai megjegyzése ellenére ebben a tekintetben ígéretesebbnek tűnik Guthrie azon kísérlete,⁵¹ hogy a hasonlóságot az Egy – Sok probléma iránti közös érdeklődésben határozza meg: a gondolkodás általános kategóriái plauzibilis univerzálék.⁵² Ám ha az orphikus szövegek és a presókratikus kozmológiák közötti tematikus átfedéseket keressük, a „teológia” még ennél is inkább adja magát. Miként W. Jaeger kimutatta, a legtöbb presókratikus kozmogóniát olvashatjuk racionális teológiaként is.⁵³ Ráadásul a Derveni allegória tartalmát nem is írjuk le igazán megfelelően a „fizikai” jelzővel. Ahogy már jeleztem, a Derveni szerzőt nem különösebben érdeklik a kozmológiai részletek. A szerző fizikája minimalista, mégpedig azért, mert ez a fizika alárendelődik azon teológiai tézisnek, mely az isteni értelem tételezésében kulminál.

Véleményem szerint már önmagában ez a szempont is egyrészt kielégítő magyarázattal szolgálhatna arra, hogy a Derveni szerzőt mi vezethette annak föltételezésére, hogy az orphikus teogónia és a presókratikus filozófia valójában ugyanazt mondja, miként megvilágíthatná azt is, hogy a szerző mire használja az allegóriát. Megint más kérdés, hogy a szerzőnek fel kellett tételeznie, hogy a kettő ugyanarról beszél. Ebben a tekintetben későbbi allegorikus értelmezések segítségünkre lehetnek. A Derveni szerző esete, *mutatis mutandis*, megfeleltethető az egyházatyákénak. Ahogy ez utóbbiak az Ótestamentum elvetőivel, mint például Markion vagy Mani követőivel szemben *elkötelezetten* próbálták bizonyítani, hogy az Ótestamentum már magában foglalja az Újtestamentumban kibomló igazságot, a Derveni szerző kötelességének érezhette annak bizonyítását, hogy a régi vallás már tartalmazza az új típusú teizmus követelményeit. Ezek után már nyilvánvaló, hogy nem pusztá intellektuális szeszély, hanem mély intellektuális elhatározás vezérelte szerzőnket. Éppen az a tény, hogy a Derveni szerző nem az orphikus teogónia elvetésén, hanem annak allegorikus értelmezésén dolgozott – valami olyanon tehát, amit egyetlen presókratikus gondolkodó sem tett volna meg – mutatja leginkább, hogy mennyire nem illik rá a „természettfilozófus” név. A Derveni szerzőt tehát alapjában véve egy, az isteni gondviselést és mindenhatósá-

⁵⁰ Finkelberg (1986).

⁵¹ Guthrie (1962), 132. o.

⁵² Ez persze még nem mond ellent annak, hogy egyes korai görög gondolkodók, mint például Empedoklés, foglalkoztak az egyén lelkének sorsával is.

⁵³ Jaeger (1947).

got valló, korával lépést tartó hívőnek kell tartanunk, a vallásos szekularizáció feltehetőleg egyik első, de mindenképpen figyelemre méltó képviselőjének.⁵⁴

Ám ez még nem a történet egésze, sőt talán nem is a legérdekesebb része. Hiszen ott van a műfajként felfogott allegóriára vonatkozó kérdésünk. Ezzel kapcsolatban azt szeretném kifejezni, hogy véleményem szerint az allegóriát mint műfajt milyen értelemben tekinthetjük vallási gyakorlatnak.

Az allegóriára általában úgy gondolunk, mint ami „belemagyaráz”, és így mintegy erőszakot tesz az értelmezett szövegen, egyszóval önkényes.⁵⁵ Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az antik allegóriáknak legalábbis egy része minden további nélkül elfogadott volna egy ilyen jellegű erőszakot. Hiszen az allegorizáló gyakorlat alapjául szolgáló egyik legfontosabb alapfeltevés az volt, hogy a kanonikus szövegeket kétféle közönségnek írták: azoknak, akik „tudnak” és azoknak, akik nem.⁵⁶ Az ilyen intellektuális kettéválasztás úgymond strukturálisan erőszakos, hiszen megkülönböztetést és kirekesztést von magával. És egy az orphikusokhoz hasonló szektát vagy vallási csoportot éppen az ilyen elhatárolódás éltet.⁵⁷

Azt hiszem, itt találjuk meg a mélyebbre hatoló választ arra a kérdésünkre, hogy egy orphikus költemény allegorikus értelmezése miként szolgálhatta magának az orphikus mozgalomnak az érdekeit is. Tekintve, hogy az orphizmus marginális helyet foglalt el a hagyományos vallással szemben, az allegória jó eszközül szolgálhatott az elkülönülés hangsúlyozásához. Akik a mozgalmon belül voltak, hozzáférhettek a szöveg rejtett jelentéséhez, míg a kívülállókat tudatlanoknak lehetett tekinteni. Hiszen bármennyire is léteztek az előbbieken említett hasonlóságok a két gondolatrendszer között, mégis csak kell némi agyafúrtság és leleményesség ahhoz, hogy valaki egy presókratikus fizikai elméletet olvasson ki az orphikus teológiából.

A tudással rendelkezők és a tudatlanok közötti megkülönböztetés kiemelt szerepet foglal el a Derveni szövegben. Mégpedig három szinten:

⁵⁴ A „vallásellenes szekularizációval” szembeállított, „a valláson belüli erőként” fölfogott szekularizációról lásd Funkenstein (1986), Bevezetés (utalással H. Blumenbergnek a *Legitimität der Neuzeit*-ben a fogalomról adott elemzésére).

⁵⁵ A modern nyelvhasználatban az „erőszakos” és az „önkényes” pleonasztikus jelzők, kivéve ha „szándékos” allegóriáról beszélünk (pl. Dante *Istemi színjáték* ának esetében).

⁵⁶ Lásd például pseudo-Plutarkhos: *De vita Homeri*, 92. (379. o., 1 sk.); Sallustius: *De dis*, 4, 11–15 (vö. 3); Julianus: *Or.* VII, 11, 216c–d; Alexandriai Kelemen: *Strom.*, V, 9, 57sk., Órigenés: *Contra Celsum*, I, 18 (vö. IV, 50); Macrobius: *In Somn. Scip.* I, 11, 17–18. E szövegeket Pépin (1987) kommentálja.

⁵⁷ Lényeges megjegyeznünk, hogy Porphyrios visszautasítja az „erőszakos értelmezés” (ἐξηγήσεις βεβιασμένας, *De antro nympharum*, 36, 81. o., 1 sk.) kritikáját azt hangoztatván, hogy az allegória nem pusztán a „bölcseknek”, de a közembereknek is szól (vö. 3, 56. o. 7–9 = Kronios, 9. töredék).

1. A már idézett XX. kolumnában a szerző sajnálatát fejezi ki azokkal szemben, akik bár átmennek a beavatáson, mégis úgy kell távozniuk, hogy nem értették meg azt, amit megérteni reméltek.

E megkülönböztetéshez lásd még V, 6; IX, 2; XII, 3–5; XXIII, 2 és 5; XXVI, 8.

2. A Derveni szerző szerint a megkülönböztetés már magában az orphikus költeményben is megvolt – és ebben bizonyos értelemben egyet is kell értenünk vele, hisz a teogónia elején valóban ott találjuk a „rakjatok ajtót a fületekre” formulát (VII. kol.).

3. A szöveg legérdekesebb vonása ebben a tekintetben azonban az, hogy nemcsak a levegő, a részecskék egymásnak ütközése vagy a Nap megalkotása jelenik meg az allegóriában, hanem a „tanulás” és a „megértés” is. A szerző a X. kolumnában a *πανομφεύουσα* („mindent kimondó”) jelzőt értelmezi, mellyel az orphikus költemény az Éjszakának Zeust segítő jóslatát írja le:

„Mert nem lehetséges beszélni anélkül, hogy ki ne mondanánk [valamit]. Ő pedig ugyanannak tartotta a beszédet és a kimondást. A „beszéd” és a „tanítás” ugyanazt jelenti, hiszen nem lehetséges tanítani anélkül, hogy szavakban el nem mondanánk a megtanítandót, a tanítás pedig a beszédből állónak tekinthető. Ily módon a tanítás nem [különbözik]⁵⁸ a beszédétől, sem a beszéd a kimondástól, hanem a „kimondás”, a „beszéd” és a „tanítás” ugyanazt jelenti. Így semmi sem gátolja meg, hogy a „mindent kimondó” és a „mindent megtanító” ugyanaz legyen.”

Ha a Derveni kommentárt tekinthetjük az értelmezői találékonyság és agyafúrtság példájának, akkor az allegória ezen allegóriája talán az egész szöveg legagyafúrta része.⁵⁹

A Derveni szerző kozmosza a kavargó levegőben fog véget érni, ám mivel a Nap ekkorra már újra eltűnik, joggal gondolhatjuk, hogy a levegő újfent túlfent forró lesz (ami persze eszünkbe idézi a sztoikus-hérakleitiánus *ekpyrós* is). Ám ha még emlékszünk, egy halotti máglyáról is volt szó a bevezetőben, arról a halotti máglyáról, melyen a halott katonával együtt a papirusztekercsnek is el kellett volna égnie.

Így ennek a már eddig is egyedülálló történetnek még lehet egy további fordulata is. Ha elfogadjuk Tsantsanoglou javaslatát és a III. kolumnában a *χοῦ* olvasatot (ez a „sírhalom” jelentésű *χοῦς* szó genitivusa), akkor a szöveg elején magáról a temetési szertartásról lenne szó. Az olvasat azonban közel sem biztos, mi több, ha a *χοῦ* előtt nem áll névelő, a sor Tsantsanoglou fordítási javaslatával ellentétben, nem jelentheti azt, hogy „*daimónok*, melyek ez alatt a sírhalom alatt...” Ez azonban még nem jelenti azt, hogy a szöveg ne referálhatna önmagára. Hiszen a kontextus, a III. kolumnabeli olvasattól függetlenül is, egy temetési szertartás. A Derveni papirusz a thrák orphikusok egy fölvilágosult csoportja

⁵⁸ Tsantsanoglou szövegjavítási javaslata Laks és Most fordításához (1997).

⁵⁹ Az jóslatok és az allegória kapcsolatáról lásd Plutarkhos: *De Pyth. Or.*, 26, 407e.

számára talán éppen a halottak elégetésének racionális magyarázatával volt hivatott szolgálni? Ha ez így lenne, még inkább csodálatosnak kellene tartanunk, hogy a tekercs túlélte a halotti máglya lángjait.

Bibliográfia

- Albrecht, M. (1994): *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- Anonymous (1982): „Der orphische Papyrus von Derveni”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47, 1982, 300. skk. o.
- Apicella, G.R. (1980): „Orfismo e interpretazione allegorica”, *Bollettino dei Classici*, ser. 3, 1, 116–130. o.
- Baxter, T.M.S. (1992): *The Cratylus. Plato's critique of naming*, Leiden
- Belaval, Y. (1960): *Leibniz critique de Descartes*, Paris
- Betegh Gábor (1993): *Le papyrus de Derveni: Un commentaire philosophique. Mémoire de D. E. 1, E. H. E. S. S.*, 1993.
- Brisson, L. (1985): „Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni. Notes critiques”, *Revue de l'Histoire des Religions* 202, 389–420; repr. in *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine* (Aldershot-Brookfield, Variorum 1995).
- Burkert (1962): *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, 10). English translation: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge MA 1972.
- Burkert (1968): „Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre”, *Antike und Abendland* 14, 1968, 93–114.
- Burkert, W. (1970): „La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle”, *Etudes Philosophiques* 25, 1970, 446 skk. o.
- Burkert, W. (1983): „Eraclito B3 e B94 DK”, in L. Rossetti (ed.): *Symposium Heracliteum*, Chieti 1981, vol. I, Roma, 7–42.
- Burkert, W. (1997): „Star Wars or One Stable World? A Problem of Presocratic Cosmogony (PDerv. col. XXV)”, in Laks/Most (1997).
- Diels, H. (1878): *Doxographi Graeci*, Berlin
- Finkelberg, A. (1986): „On the Unity of Orphic and Milesian Thought”, *Harvard Theological Review* 79, 321–35.
- Funkenstein, A. (1986): *Theology and the scientific imagination from the late Middle Ages to the XVIIIth century*, Princeton 1986.
- Furley, D. (1976): „Anaxagoras in Response to Parmenides”, in *Cosmic Problems*, Cambridge 1989, 47–65.

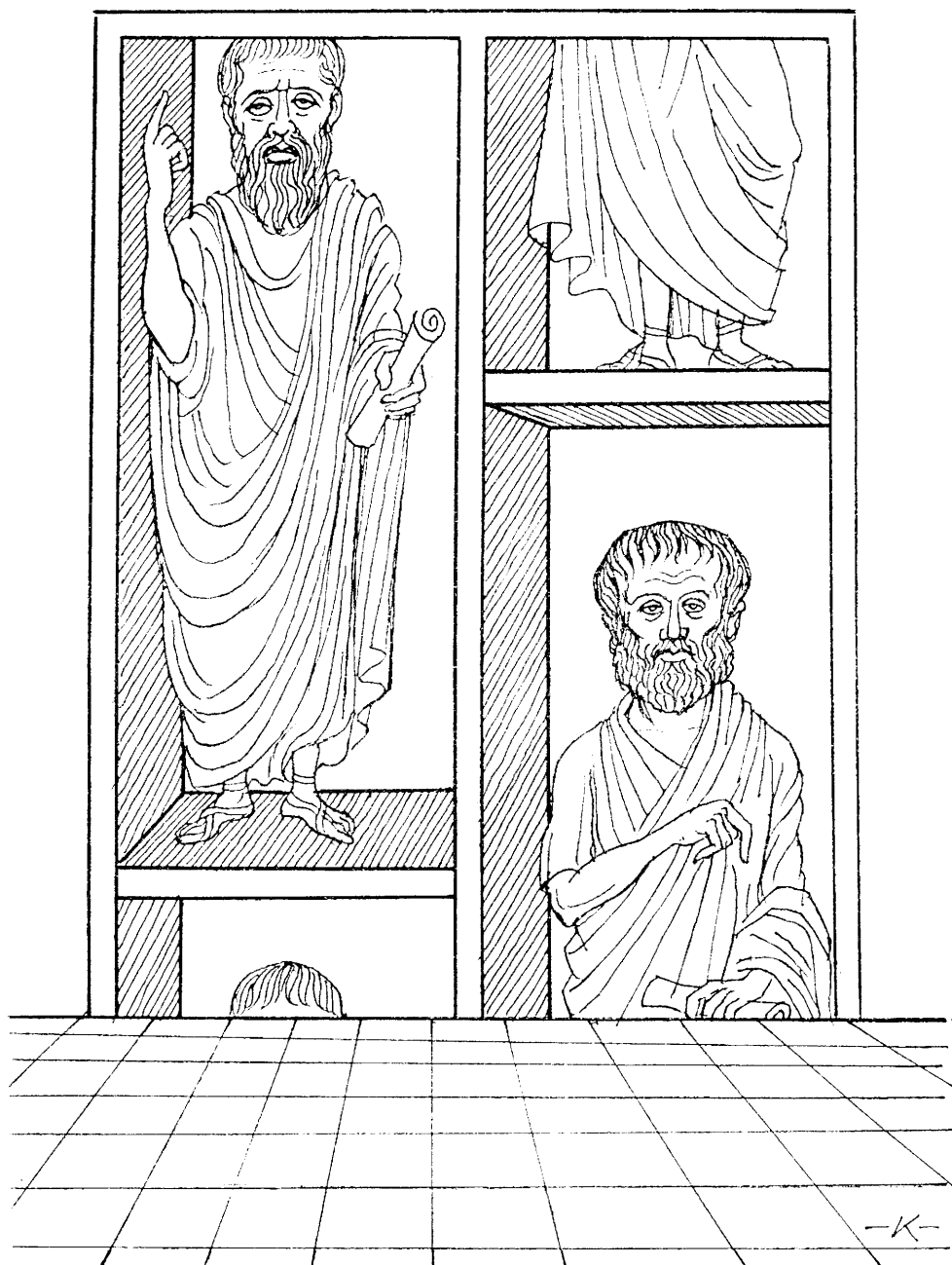
- Guthrie, W. C. K. (1962): *A History of Greek Philosophy*, vol. 1 (The Earlier Presocratics and the Pythagoreans), Cambridge
- Jaeger, W. (1947): *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford
- Kahn, C. (1997): „Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?“, in Laks/Most (1997).
- Kapsomenos, S. G.: „Ο ὀρφικὸς πάπυρος τῆς Θεσσαλονίκης“, *Archaiologikon Deltion* 19/1, 1964, 17–25.
- Laks, A. (1983): *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, Lille
- Laks, A. – Most, G. W. (ed.) (1997): *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford
- Lebedev, 'A. (1989): „Heraclitus in P.Derveni“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 79, 1989, 39–47.
- Leone, G. (1984): „Epicuro, Della Natura, Libro XIV“, *Cronache Ercolanesi* 14, 17–117.
- Long, A. (1992): „Stoic Readings of Homer“, in R. Lamberton and J. J. Keaney (ed): *Homers' ancient readers*, Princeton 1992, 41–66.
- Obbink, D. (1997): „Cosmology as Initiation vs the Critique of Orphic Mysteries“, in Laks – Most (1997).
- Pépin, J. (1987): *La tradition de l'Allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, vol. II (Etudes historiques), Paris
- Pépin, J. (1976): *Mythe et Allégorie. Les Origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, 2e ed., Paris 1976.
- Sider, D. (1981): *The Fragments of Anaxagoras*, Meisenheim am Glan
- Tate, J. (1929): „Plato and Allegorical Interpretation“, *Classical Quarterly* 23, 142–54.
- Tate, J. (1934): „On the History of Allegorism“, *Classical Quarterly*, 28, 106–114.
- Tsantsanoglou. K. (1997): „The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance“, in Laks/Most (1997).
- West, M. (1983): *The Orphic Poems*, Oxford.

SUMMARY

Between Religion and Philosophy: the Function of Allegory in the Derveni Papyrus

Describing the content of the Derveni allegory as „physical“ may turn out to be inadequate. The Derveni author does not have much interest in the cosmological details. His physics is minimalist, because it is subordinated to a theological thesis that culminates in the affirmation of divine rationality. This by itself would be enough to explain why the Derveni author could be led to assume that the Orphic theogony and Presocratic philosophy were saying the same thing, and to understand the use he makes of allegory. That he *had* to assume just this is quite another matter. Later developments in the story of allegory can help here. *Mutatis mutandis*, the Derveni case is not that different from that of the Church Fathers. Just as they were *committed* to prove, against those who, like the

followers of Marcion or Mani, wanted to give up the Ancient Testament, that it already contained the truth displayed in the New Testament, the Derveni author must have felt committed to find the standards of the new theism already at work in the old religion. Needless to say, this was no intellectual whim, but reflected a deep intellectual decision. The fact that the Derveni author did not consider giving up the Orphic theogony, but choose to allegorize it (what none among the Presocratic thinkers would have done) shows how improper it is to describe him as a „natural philosopher“. He is, substantially, an up to date believer in divine providence and all-mightiness, and an impressive representant (probably the first known example) of a movement of *religious* secularisation.



Kaján Tibor rajza

VESZTÉSRE ÁLL-E A TENGERI CSATA? (Aristotelés: *Hermeneutika*, 9. fejezet – rekonstrukció)

CZISZTER KÁLMÁN

Minerva: „Látod nem apám tette gonosszá Sextust.
Az volt ő már az örökkévalóságtól fogva, az volt mindig, és
szabadon volt az.”¹

A *Hermeneutika* kilencedik fejezete alighanem az aristotelési életmű egyik legrejtélyesebb és legmegdöbbentőbb darabja. Aristotelés nem kevesebbre vállalkozik benne, mint hogy megcáfoljon egy már-már szinte triviálisan egyszerű, s épp ezért legyőzhetetlennek tűnő fatalista érvet, amely mindössze egyetlen premisszát használ föl, ráadásul épp a logika alapaxiómáját, a kétértékűség elvét. A kétértékűség elve mindössze annyit mond ki, hogy minden állítás szükségképp vagy igaz, vagy hamis, azaz a két igazságérték egyikével, és csak az egyikével rendelkezik. A fatalista érv ez alapján így hangzik:

- (1) a kétértékűség elve alapján minden állítás igaz, vagy hamis;
- (2) tehát a „holnap csata lesz” jövő idejű állítás szintén vagy igaz, vagy hamis;
- (3) de ha már ma igaz vagy hamis a „holnap csata lesz” állítás, akkor szükségképp már ma el van dőlve, hogy minek kell holnap történnie;
- (4) következésképp: minden determinált.

A tradicionális interpretáció számára a fatalista érv olyannyira meggyőzőnek és támadhatatlannak tűnik, hogy Aristotelés aszerint legfőljebb a premisszáját vonhatja kétségbe. Az egyetlen kiút – mondják – az, ha Aristotelés valamilyen módon be tudná bizonyítani, hogy a jövő idejű állítások kivételt képeznek a kétértékűség törvénye alól. Nincs más megoldás – folytatják –, mint kimutatni, hogy a jövő idejű állítások egészen másképp viselkednek, mint a múlt, vagy a jelen idejűek.

Hogyan lehet azonban a „holnap tengeri csata lesz” állítás esetében fölfüggeszteni a kétértékűség elvét? Legkézenfekvőbbnek tűnik a jövő idejű állításokat az igazság és a hamisság helyett *valamely harmadik igazságértékkel*, pl. a bizonytalansággal fölruházni. Ezen lehetőség vizsgálatát azonban halasszuk el egy időre, hisz a tradicionális interpretáció fő vonulata a jövő idejű állítások esetében

¹ Leibniz: *Theodicea* 416. fej.

megnyilvánuló bizonytalanságot inkább abban látja, hogy a jövő idejű állítások a két igazságérték *egyikével sem* rendelkeznek, azaz értékrésesek.

Ez gyakorlatilag annyit jelentene, hogy a „holnap csata lesz” állítás ma még sem nem igaz, sem nem hamis. Az interpretátorok többsége – Boethiustól kezdve többek közt Lukaszewicz, Kneale és Frede² – ehhez azonban azt is hozzáteszi, hogy jöllehet ma még sem abban nem lehetünk biztosak, hogy holnap csata lesz, sem abban, hogy nem lesz, ámde abban már ma is biztosak lehetünk, hogy „holnap vagy lesz csata, vagy nem lesz”.³ Ez a meglehetősen szubtilis megkülönböztetés gyakorlatilag a következőket jelenti: *már ma* igaz az az összetett, diszjunktív állítás, miszerint „holnap lesz vagy nem lesz csata” („*p* v nem-*p*”); ezzel szemben a két tagmondat külön-külön („*p*” illetve „nem-*p*”) *ma még* értékréses, azaz nem igaz és nem hamis. A logikában azt a tételt, miszerint a „*p* vagy nem-*p*” diszjunkció minden esetben igaz, a kizárt harmadik törvényének nevezzük. A széles körben elterjedt hagyományos értelmezés szerint tehát, Aristotelés e két, egymástól pusztán csak árnyalatilag eltérő logikai alapelv, a kétértékűség és a kizárt harmadik megkülönböztetését szögezi szembe a fatalistával. A jövő idejű állításokra ezek szerint nem lehet érvényes a kétértékűség, mivel az fatalizmushoz vezet, ezzel szemben a kizárt harmadik nem jár együtt ezzel a veszéllyel, ezért azt nem is kell fölfüggeszteni.

A hagyományos értelmezés hívei álláspontjukat azzal szokták alátámasztani, hogy Aristotelés más helyütt is látszólag megkülönbözteti egymástól a kétértékűség és a kizárt harmadik törvényét. Ilyen példaként szokás hivatkozni a *Hermeneutika* 7. fejezetében szereplő ún. indefinit állításokra. „Az ember fehér” mondatot például azért nevezhetjük indefinitnek, mivel nem köti ki, hogy az összes emberről szól-e, vagy csak néhányról. Mármost nyilvánvaló, hogy „az ember fehér” és „az ember nem-fehér” indefinit állítások egyformán igazak. Aristotelés ebből arra következtet, hogy esetükben nem érvényes a kizárt harmadik törvénye, hisz az megkövetelné, hogy a két ellentétes állítás közül csak az egyik legyen igaz úgy, hogy közben a másik hamis. Itt azonban szemmel láthatólag nem ez a helyzet. A hagyományos értelmezés azért hivatkozik előszeretettel az indefinit állításokra, mert itt maga Aristotelés áll elő egy olyan példával, ahol a kétértékűség és a kizárt harmadik nem implikálják egymást, ezért

² Lukaszewicz: *Aristotle's Syllogistic*, Oxford 1957, 82. p.; Kneale: *A logika fejlődése*, Gondolat, 1987, 54–61. o.; Frede D.: „The Sea-Battle Reconsidered”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985), 31–87 p. (Frede D.: *Aristoteles und die „Seeschlacht”*, Göttingen 1970 átdolgozása).

³ Boethiusnál pl. ezt olvassuk: „a rájuk (ti. a kontingens eseményekre) vonatkozó állítás vagy tagadás határozatlan igazsággal vagy hamissággal rendelkezik, azaz bár az egyik mindig igaz és a másik mindig hamis, az hogy melyik igaz és melyik hamis, az még nem ismert”, in *De Int* 200.11 skk. (ed. Meiser, Leipzig 1880).

– mondják – e két alapaxióma megkülönböztetése nem lehetett idegen Aristotelés gondolatvilágától.

De vajon elfogadható-e filozófiai szemszögből az az elgondolás, miszerint a kizárt harmadik törvénye érvényben maradhat a kétértékűség nélkül is. Vagy élesebben fogalmazva: elképzelhető-e, hogy a „p vagy nem-p” összetett állítás igaz legyen anélkül, hogy közben a benne szereplő két tagmondat bármelyike is igaz volna? Elképzelhető-e, hogy két értékréses állítás valaha is egy igaz állítással álljon össze? Ezt az elképzelést már Cicero is botrányosnak találta: „egyesek olyasmit állítanak, ami még ennél is szemérmetlenebb: az ellentétes dolgokról szóló diszjunktív ítéletek igazak, de a bennük foglalt kijelentések egyike sem igaz”.⁴

Quine szerint pedig⁵, ha elfogadnánk ezt az általa egyszerűen csak „aristotelési fantazmagóriának” nevezett megkülönböztetést kétértékűség és kizárt harmadik között, akkor végső soron az extenzionális logika azon alaptételét kellene föladni, mely szerint egy összetett állítás igazságértéke csak és kizárólag a benne szereplő atomi állítások igazságértékétől függhet, és semmi másától.

A hagyományos értelmezés egyik legjelesebb szószólója, Frede, erre az ellenvetésre mindössze egy meglehetősen mesterkéltnél erősebb érveléssel tud csak válaszolni.⁶ Arra próbál ugyanis hivatkozni, hogy a sztoikus logikát megelőzően, ideértve Aristotelést is, az összetett állítások valószínűleg nem minősültek a szó szoros értelmében vett tulajdonképpeni állításoknak. Hiszen – mondja Frede – a görögök szerint az állításoknak a valóság tényeit kell jelölniük, a valóságban pedig csakis atomi tények fordulhatnak elő, ám olyan összetett tényekkel még alighanem senki sem szembesült, amikor egy csata épp *van – vagy – nincs*.

A hagyományos értelmezéssel szemben a magam részéről először is egy textuális ellenvetéssel élek: annak alapján Aristotelésnek pusztán a kétértékűséget kellene elvetnie, a kizárt harmadikat ellenben teljesen ártalmatlannak kellene gondolnia. Csakhogy szövegünkben Aristotelés két helyen is félreérthetetlenül kimondja, hogy szerinte éppenhogy a kizárt harmadik vezet a fatalista érvekhez. Az egyik hely így szól: „ezek és más, ehhez hasonló abszurd következmények adódnak, ha [...] az összes állítás és tagadás esetében szükségszerű, hogy az ellentétpár egyik tagja legyen igaz, a másik tagja pedig hamis” (Herm. 9. 186b26-9). Ez félreérthetetlenül csak a kizárt harmadik, és nem a kétértékűség megfogalmazása lehet. Az is figyelemre méltó továbbá, hogy Aristotelés a kizárt harmadik törvényét nem egy összetett diszjunktíóként fogalmazza meg, hanem inkább annak igazságföltételeit adja meg. A kizárt harmadiknak az a megfogalmazása, miszerint „az ellentétpár egyik tagja igaz, a másik meg hamis”, már önmagában is implikálja a kétértékűséget, hisz az ellentétpár két tagja ezek szerint határozott igazságértékekkel kell rendelkezzen ahhoz, hogy a kizárt harmadik teljesülhessen.

⁴ Cicero: A végzetről 16,37 – Európa 1992, ford. Szekeres Csilla, 33. o.

⁵ Quine: „On a so-called paradox”, *Mind* 62 (1953), 65. p.

⁶ Frede op. cit. 78–9. p.

Idézhetjük továbbá a fejezet bevezetőjét is, ahol a fatalista érv premisszája így fogalmazódik meg: „szükségszerű, hogy az állítás vagy a tagadás vagy igaz, vagy hamis legyen” (18a28-9). Mivel a következő mondat (18a31-2) szerint, ez a tétel az indefinit állításokra nem érvényes, a fogalmazásmód kétértelműsége ellenére⁷ is biztosak lehetünk benne, hogy a bevezetőben megnevezett fatalista premissza szintén a kizárt harmadik, nem a kétértékűség, hisz az indefinitekre a kizárt harmadik az, ami nem vonatkozik, nem pedig a kétértékűség.

Mindebből arra következtethetünk, hogy Aristotelés egyenértékűként kezeli a kétértékűség és a kizárt harmadik elvét, mint ahogy azok egyetlen pótpremissza segítségével könnyen le is vezethetők egymásból.⁸

Ennél még fontosabb bizonyíték, hogy maga Aristotelés egy helyütt a kizárt harmadikból minden magyarázat nélkül a kétértékűségre következtet. Szövegünkben ugyanis ezt olvashatjuk: „De nem mintha egyiket sem lehetne igaznak mondani, ti. sem azt, hogy lesz, sem azt, hogy nem lesz” (Herm. 9. 18b17-8). Hisz – mondja –, ha a „Holnap csata lesz” és a „Holnap nem lesz csata” állításpár legalább egy tagja nem lehetne már ma is igaz – odaértendő, hogy a másik hamis – (azaz, ha a kizárt harmadik nem volna érvényben), akkor a holnapi napon „a tengeri csata sem arra nem lehetne képes, hogy bekövetkezzen, sem arra, hogy ne következzen be” (Herm. 9.18b25)⁹, vagy másképp fogalmazva a „Holnap csata lesz” állítás sem igaz, sem hamis nem lehetne (azaz a kétértékűség sem volna érvényben).

⁷ Ackrill: *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Oxford 1963, 133–4. p. arra hívja föl a figyelmet, hogy „az állítás vagy a tagadás vagy igaz, vagy hamis” fordulat alatt érthetjük egyfelől azt, hogy „az állítás vagy igaz, vagy hamis (és a tagadás úgyszintén vagy igaz, vagy hamis)” (a kétértékűség elve), de érthetjük alatta másfelől azt is, hogy „vagy az állítás igaz és a tagadás hamis, vagy a tagadás igaz és az állítás hamis” (a kizárt harmadik törvénye).

⁸ Ez a pótpremissza a következő: a „p igaz” állítás ekvivalens a „p” állítással (és ezzel párhuzamosan a „p hamis” állítás ekvivalens a „nem-p” állítással). Ez alapján a levezetés a következő:

„p vagy nem-p”	(a kizárt harmadik)
„p igaz vagy p hamis”	(behelyettesítés a pótpremissza alapján)
„p igaz vagy hamis”	(a kétértékűség elve)

A szóban forgó pótpremissza azonban, mint azt Kneale maga is belátja (op.cit. 55. o.) magából az aristotelési igazságdefinícióból következik, ráadásul egy meglehetősen triviális érvet is fölhozhatunk mellette: ha azt állítom, hogy „p”, akkor ezzel implicite azt is állítom, hogy „szerintem p igaz”, tehát a „p igaz” állítás semmiféle többletinformációval sem szolgál a „p” állításhoz képest. A kétértékűség és a kizárt harmadik megkülönböztetése következésképp szükségessé tenné ezen pótpremissza cáfolatát, azaz a tradicionális interpretációnak egy olyan rendszert kellene felállítania, amelyben az „igaz, hogy holnap csata lesz” állításból nem következne az, hogy „holnap csata lesz”.

⁹ δέοι γὰρ αὖ μῆτε γενέσθαι μῆτε μὴ γενέσθαι („arra kényszerülne, hogy ne következzen be”, értelmező fordítás: „nem lehet képes arra, hogy bekövetkezzen”).

Aristotelés ebben a bekezdésben két további megjegyzést fűz ahhoz, hogy mi történne, ha a kétértékűséget (illetve a kizárt harmadikat) mégis fölfüggesztenénk. Az egyik alternatívánk ekkor az volna – mondja –, hogy beismerjük: „miközben az állítás hamis, a tagadás nem igaz, és miközben a tagadás hamis, az állítás nem igaz” (*Herm.* 9. 18b18-20). Ha jobban belegondolunk, ez nem kevesebbet jelent, mint hogy *egyetlen állítás sem igaz*. A jövőbeli események (pl. a holnap csata) ugyanúgy nem következnek be, mint ahogy nem is maradnak el, azaz a jövőben a szó legradikálisabb értelmében véve *semminek* sem szabad történnie. Következésképp: „nem lehetnének kétesélyes helyzetek”¹⁰ (18b24) sem, hanem a fatalizmus azon sajátos formájához jutnánk, ahol a teljes determináltság abban állna, hogy *semminek* sem szabad megtörténnie.

A második alternatíva ezzel szemben a következő: ha fölfüggesztjük a kétértékűséget, akkor egy *p* állítás sem nem igaz, sem nem hamis: ettől azonban a *p* elméletileg még lehetne egyszerre igaz–és–hamis, azaz paradox. Ha mármost ragaszkodunk hozzá, hogy legalább egy *p* állítás igaz legyen (elkerülendő az előbb bemutatott sajátos fajta determinizmust), akkor a *p* állítást csak azzal a föltétellel nevezhetnénk igaznak, ha közben hamisnak is mondanánk egyben, és fordítva.

Ekkor pedig szintén a fatalizmus egy sajátos fajtájához jutnánk. Egy ilyen világban bármit is tennénk, annak egyúttal az ellenkezője is szükségképp szintén bekövetkezne. Ezen az alapon tehát akarattunktól és döntéseinktől függetlenül a szó legradikálisabb értelmében véve *mindennek* meg kéne történnie.

Erre a másik alternatívára céloz szövegünknek az a mondata, miszerint „ha igaz azt állítani, hogy valami fehér, az fekete is egyben [...], s ha mindkettőnek fenn kell állnia holnap, mindkettő fenn is fog állni” (*Herm.* 9. 18b21-2). Szövegünknek ezt a mondatát a tradicionális interpretáció hívei olyannyira zavarónak találták, hogy nem átalítottak abba a legdurvább módon belejavítani.¹¹

Beismerem, hogy a kétértékűség fölfüggesztéséből származó ezen két alternatív abszurditás korántsem a legkézenfekvőbb olvasata szövegünknek. Azonban e szöveghely szinte szó szerinti párhuzamát megtalálhatjuk a *Metafizika* Gamma könyvének 7. fejezetében, a hiányzó láncszemeket tehát innen teljes bizonyossággal kipótolhatjuk. Aristotelés itt a kétértékűség fölfüggesztéséből épp a fönt körvonalazott két szélsőséges determinizmus-fajtát vezeti le: „míg Hérakleitos tanítása, mely szerint minden egyszerre fenn is áll meg nem is, az összes állítást igazzá teszi, Anaxagoras tanítása, mely szerint az ellentétpár két tagja közt van valami köztes, az összes állítást hamissá teszi. Hisz nála (egy dolgot) sem jónak,

¹⁰ A τὸ ὁπότερ εἴτιχεν kifejezés a szövegben ismétlődő előfordulásából arra következtek, hogy Aristotelés terminusértékkel használja: ilyen jelentését próbálom visszaadni a „kétesélyes helyzet” fordulattal.

¹¹ Pl. Ackrill (op. cit. 51 p.) μέλαν helyett μέγα-t olvas. (A javítás Boethiusra és Ammoniosra vezethető vissza.)

sem nem-jónak (nem nevezhetnénk), így egyetlen állítás sem volna igaz." (*Met.* IV. 7, 1012a24-9) A „hérakleitosi” alternatíva szerint a jövő idejű állítások *értékrésesek* (nem igazak és nem hamisak), ezért — ha el akarjuk kerülni, hogy leálljon az élet — egy jövő idejű állítás csak azon az áron lehetne igaz, ha egyben hamis is, és fordítva. Az „anaxagorasi” alternatíva ezzel szemben a *háromértékű logika* volna: a jövő idejű állítások valamely harmadik, köztes igazságértékkel (pl. a bizonytalansággal) rendelkeznének; ekkor azonban leállna az élet.¹²

Ezek után már leszögezhetjük: a jövő idejű állítások értékrésessége (illetve valamilyen harmadik értékkel való fölruházása), ezzel együtt pedig a tradicionális interpretáció végképp tarthatatlannak bizonyult. Egyes kommentátorok azonban — itt elsősorban Hintikkára¹³ gondolhatunk — a kétértékűség fölfüggesztésének egy másik lehetséges módjára is fölhívják a figyelmet. Ők azzal érvelnek, hogy ha egy jövő idejű állítás egyik nap igaz, másik nap viszont már hamis, akkor ez az állítás nyilván nem tekinthető sem egyértelműen igaznak, sem egyértelműen hamisnak. Így természetesen a kétértékűség elve sem lehet rá nézve érvényes. Márpedig — folytatják — nagyon is elképzelhető, hogy például a „csütörtökön csata lesz” jövő idejű állítás hétfőn, amikor még teljes a béke és a nyugalom, hamisnak tekintendő, szerdán azonban, miután megszületik a hadüzenet, hirtelen igazzá válik.

Vegyük azonban sorra ezen elképzelés implikációit is. Először is, ha Aristotelés valóban így fogná föl a jövő idejű állítások jelentés-mechanizmusát, akkor az ún. pillanatnyi korrespondencia elmélet föltétlen hívét kellene látnunk benne. Ez az elmélet ugyanis a következő egyszerű tézisből áll: *minden állítás kizárólag olyan tényt jelölhet, ami az elhangzás pillanatában épp fönnáll*. Következésképp a „holnap csata lesz” állítás csak *látszólag* lehet jövő idejű, voltaképp azonban a holnap aktuálisan bekövetkező események helyett pusztán azok előjeleit, avagy előfeltételeit jelölheti, hisz csak ezek állnak fenn már ma is, az állítás elhangzásának pillanatában. Tehát a „holnap csata lesz” állítás voltaképp csak annyit fejezne ki, hogy *ma* csata készül. Ugyanezt a gondolatmenetet a múltra is kénytelenek leszünk kiterjeszteni: A „Kr. e. 480-ban tengeri csata volt” állítás például 1997-ben pusztán a történelemlkönyvek megfelelő fejezeteit jelölheti, de korántsem magát a szalamiszi csatát. Az itt ismertetett pillanatnyi korrespondencia elmélet voltaképp Szent Ágoston nevéhez fűződik. Hiszen ő az, aki szerint a múlt nem lehet több, mint a múltra vonatkozó *jelenbeli* emlék, és a jövő sem lehet más, mint a jövővel kapcsolatos *jelenlegi* várakozás.

¹² Annál is inkább, mivel Aristotelés rendszerében csak ellentétes állapotok közt lehetséges mozgás, egy ilyen köztes állapot tehát semmiféle mozgásnak nem lehetne sem kiinduló-, sem végpontja.

¹³ Hintikka: „The Once and Future Sea Fight”, *Philosophical Review* 73 (1964), 461–92 p. (gyűjteményes kötetben: Hintikka: *Time and Necessity* 1973).

Azonban bármilyen meglepőnek is hangozzék, úgy tűnik, Aristotelés szintén végiggondolta a pillanatnyi korrespondencia augustinusi elméletét, és el is vetette azt. A *De Generatione et Corruptione* II. könyv 11. fejezetében ugyanis éles distinkciót tesz az eljövendő dolgok (görögül: *esomena*) és a jelenben készülődő dolgok (*mellonta*) között.¹⁴ Eljövendő dolognak nevezi azt, amelyről már előzetesen is igaz azt állítani, hogy létezni fog: ez már önmagában is mutatja, hogy szemben a hagyományos értelmezéssel, Aristotelés a jövő idejű állításoknak igenis határozott igazságértéket tulajdonít. Mármost – mondja – nem minden készülődő dolog eljövendő is egyben, hiszen ha például sétálni készül valaki, nem biztos, hogy ezt meg is fogja tenni. Ugyanez azonban alighanem fordítva is igaz kell legyen: hiszen ha valaki sétára indul, nem biztos, hogy már jó előre erre is készült volna. A szabad döntések alighanem olyan eljövendő dolgok, amik sohasem voltak korábban készülődő dolgok. Hiszen ha korábban készülődtek volna, ez a készülődés determinálta volna, hogy mi fog történni, s így ezek nem lehettek volna szabad döntések. Azért nem beszélhetünk tehát pillanatnyi korrespondenciáról sem, mert nem minden eljövendő eseménynek feleltethetünk meg egy jelenbeli készülődő eseményt.

Gondoljunk csak bele mármost abba is, hogy ha Aristotelés valóban a pillanatnyi korrespondencia híve volna, akkor ugyan mi lehetne az a jelenbeli valami, amit egy jövő idejű állításnak jelölnie kellene. Ez a jelenbeli valami aligha lehetne más, mint egy potencialitás. Ezzel pedig nézetem szerint a tradicionális értelmezés voltaképpen mozdítórugójára tapintottunk rá. Hiszen ha a jövő nem volna más, mint az „idők méhében” kavargó zavaros potencialitások káosza, akkor maga Aristotelés jogosítana föl bennünket arra, hogy a jövő idejű állításokat kivonjuk a kétértékűség érvénye alól. A *Metafizika* Gamma könyvében ugyanis ő maga szögezi le, hogy a potencialitásokra nem vonatkozik a kétértékűség. Hiszen – mondja –, akik tagadják a kétértékűséget „úgy tűnik a meghatározatlanról beszélnek, s miközben azt hiszik, hogy a létezőről szólnak, voltaképp a nemlétezőről szólnak; hiszen a potencialitás, nem pedig az aktualitás az, ami meghatározatlan” (*Met.* IV. 4, 1007b27-9). A potencialitások tehát Aristotelés szerint is önellentmondásosak. Erre a tételre a *Hermeneutika* 9. fejezete is visszautal.¹⁵

¹⁴ (Az eljövendő és készülődő dolgok megkülönböztetése:) „Különbözik egymástól az, hogy valami létezni fog (esztaí) és az, hogy valami készül (mellon). Arról *ugyanis, amiről igaz azt állítani, hogy létezni fog, valamikor igaz módon állítható lesz, hogy éppen létezik*; azt a dolgot viszont, amelyről most azt igaz állítani, hogy készül, semmi sem akadályozza meg abban, hogy ne jöjjön létre, hiszen készülhet valaki a sétára akkor is, hogyha nem sétál majd.” (*De Gen. et Corr.* II.11, 337b)

¹⁵ „nem szükségszerű az összes állítás és tagadás számára, hogy az ellentétpár egyik tagja legyen igaz, a másik tagja pedig hamis; mert ami érvényes a létező dolgokra, az nem érvényes azokra, amelyek nem léteznek, de képesek létezni vagy nem létezni; ezekre az vonatkozik, amit [máshol] mondtunk” (*Herm.* 9. 19a39–b4).

Csakhogy Aristotelésnél – minthogy a pillanatnyi korrespondenciát elveti – a jövő idejű állításoknak *igenis a jövőben aktuálisan fennálló tényeket kell jelölniük*. És voltaképpen ez az igazi oka annak, hogy a tradicionális interpretációt miért vagyok képtelen elfogadni. Az ugyanis egy Aristoteléstől gyökeresen idegen időfölfogást vetítene rá vizsgált szövegünkre. A kommentátorok ugyanis, alighanem az eszkatologikus időszemlélet jegyében, a jövőt ösztönösen valami homályos, kiszámíthatatlan, a múlttól minőségileg különböző valaminek érzékelhették. Az az Aristotelés azonban, aki a *Fizika* Delta könyvében az időbeli viszonyokat egyenesen a térbeli viszonyokból vezeti le, a tőle egyévnnyire lévő dolgokhoz valószínűleg éppúgy viszonyulna, mintha voltaképp inkább egy kilométernyire lennének tőle. Azaz Aristotelés szemében a jövőbeli és múltbeli tények ontológiai státusukban éppúgy nem fognak különbözni egymástól, mint ahogy két tárgynak sem tulajdonítana különböző létmódot pusztán amiatt, mert az egyik tőle jobbra, a másik meg tőle balra található. Aristotelésnél tehát a jövőnek semmiben sem szabad különböznie a múlttól, és épp ez az a szemlélet, ami a tradicionális interpretációban elveszne.

A pillanatnyi korrespondencián kívül azonban egy további implikációja is volna annak az elképzelésnek, mely szerint a „csütörtökön csata lesz” állítás hétfőn még hamis, de szerdán már igaz lehet. Ezen az alapon ugyanis kénytelenek volnánk az állításokat *token-reflexíveknek* tekinteni. A token-reflexivitás terminusát – Reichenbach nyomán¹⁶ – az olyan állításokra szokás alkalmazni, amelyek kizárólag az elhangzás körülményeinek ismeretében értelmezhetők. Például a „most esik az eső” kijelentés token-reflexív, hisz kizárólag az elhangzás időpontjának, azaz a „most” szó jelöletének ismeretében lehet eldönteni róla, hogy igaz-e, vagy hamis.

Mármost a szofistákról tudjuk, hogy meglehetősen nagy előszeretettel hivatkoznak a token-reflexív kijelentésekre. A *Dissoi logoi* szerzője például így érvel: „Tegyük fel, egy sorban ülünk, és mindegyikünk azt mondja: »Beavatott vagyok«, akkor jöllehet *ugyanazt* mondtuk valamennyien, de egyedül én mondtam igazat, mert csak én vagyok az.”¹⁷ Szofista szerzőnk itt nem kevesebbet állít, mint hogy az „én beavatott vagyok” állításra nem vonatkozhat a kétértékűség, avagy a kizárt harmadik, hisz *ugyanaz* (!) az állítás, attól függően, hogy kinek a szájából hangzik el, hol igaz, hol meg hamis.

Gondoljunk bele mármost, minek is tulajdonítható a token-reflexív állítások ezen furcsa viselkedése? Annak az egyszerű ténynek, hogy olyan terminusok szerepelnek bennük, mint például a „most”, vagy az „én” kifejezések. Ezeket a modern logika nyelvén lekötetlen változóknak nevezzük, mivel olyan szerepet töltenek be a mondatokban, mint egyfajta üres helyek, amiket valamely konkrét

¹⁶ Reichenbach: *Elements of Symbolic Logic* (New York 1948), 284. p.

¹⁷ „Dissoi logoi”, 4. (4), in: *A szofista filozófia*, szerk. Steiger Kornél, Atlantisz 1993, 115. o. (Kiemelés tőlem – Cz. K.)

értékkel kell kitölteni. Az a szó, hogy „most”, az időpontok bármelyikét jelölheti, éppen ezért nem jelöli meg konkrétan egyiket sem. Ugyanígy az „én” kifejezést is bárki alkalmazhatja magára, ezért ha az elhangzás kontextusából nem lehetne kiegészíteni a mondat információtartalmát, akkor az „én” nem jelölne meg konkrétan senkit sem. A „most”, az „én”, és a többi token-reflexív kifejezések tehát igencsak próteusi viselkedést mutatnak: kétségkívül jelölnek valamit, de mivel mindig mást és mást, ezért képtelenek vagyunk megmondani, hogy pontosan mit is.

Aligha gondolhatnánk komolyan, hogy az az Aristotelés, aki a kizárt harmadik tárgyalásának szenteli a *Metafizika* egy teljes könyvét, figyelmen kívül hagyhatta a token-reflexív állítások amúgy is meglehetősen triviális és ráadásul még a szofisták által is úton-útfélen hangoztatott problémáját. Hogy Aristotelés valóban tárgyalja ezt a kérdést, annak igazolására idézzük csak föl, mire is vezeti vissza a *Metafizika* Gamma könyvében a kizárt harmadik elvét? Arra az alaptételre, miszerint minden nyelvi jelnek jelölnie kell valamit, de kizárólag egy és csak egyvalamit jelölhet. „Mert amelyik (kifejezés) nem egyvalamit jelöl, az semmit sem jelöl [...] hiszen semmit sem lehet elgondolni úgy, hogy közben nem egyetlen valamire gondolunk.” (*Met.* IV. 4, 1006b7-10) Ezt a tételt, miszerint minden nyelvi jelnek egy és csak egy létezőt kell megjelölnie, a továbbiakban a jelentésség alap-posztulátumának fogjuk nevezni. Mármint egy olyan token-reflexív terminus, mint például az „én”, egyszerre megjelöli határozatlanul az emberek összességét, de nem jelöli meg határozottan az emberek egyikét sem. A token-reflexív terminusok tehát próteusi természetük miatt nem elégítik ki a jelentésség alap-posztulátumát. Következésképp, amikor Aristotelés a jelentésség alap-posztulátumával támasztja alá a kizárt harmadikat, voltaképp éppenhogy a token-reflexív kijelentéseket tiltja le. Ezek alapján az az alábbiakban bizonyítandó sejtésünk támad, hogy Aristotelés rendszerében tehát a kétértékűség összes előforduló fölfüggesztésének hátterében a fönt leírt próteusi jelentésmechanizmusnak kell állnia; mint ő maga fogalmaz: „lehetetlen, hogy egy dolog egyszerre ugyanaz legyen is és ne is legyen, hacsak nem többértelműség (homonímia) révén” (*Met.* IV. 4, 1006a18-9).

Összesen három olyan esetet találunk Aristotelés rendszerében, ahol a kizárt harmadik törvénye nem érvényes: ilyenek egyrészt az indefinit állítások, másodrészt a potencialításokról szóló állítások, harmadrészt a token-reflexív állítások. Az alábbiakban e három eset lényegi összetartozását fogom megmutatni.

A token-reflexív terminusok sajátossága abban áll, hogy egyszerre jelölik egy halmaz összes elemét, de konkrétan egyiket sem. Ha mármint belegondolunk, akkor észre kell vennünk, hogy ugyanezt az olyan általános kifejezésekről is el lehet mondani, mint amilyen például az „ember” terminus. Hisz az a szó, hogy „ember”, ugyanilyen próteusi módon jelöli egyszerre az összes embert, de konkrétan egyiket sem. Következésképp az „én beavatott vagyok” token-reflexív állításra, illetve „az ember beavatott” indefinit állításra pontosan ugyanazon oknál

fogva nem vonatkozik a kizárt harmadik törvénye: hisz egyik sem elégíti ki a jelentésség főtebb bemutatott alap-posztulátumát.

Ugyanilyen könnyen beláthatjuk azonban az indefinit állítások és a potencialitás-állítások közötti összefüggést is. Hisz gondoljunk csak bele: ugyan honnan tudjuk egy konkrét emberről megállapítani, hogy milyen potencialitások rejtőznek benne? Ennek alighanem csak egyetlen módja lehet: ha megnézzük, hogy más emberekkel mi minden történt meg *aktuálisan*. Ha például azt tapasztaljuk, hogy egy ember aktuálisan megmászta a Himaláját, akkor ebből azt a következtetést kell levonnunk, hogy a Himalája megmászásának potencialitása benne foglaltatik abban az egységes emberi természetben, ami bennem éppúgy megtalálható, mint bárki másban. Egy konkrét emberben meglévő potencialitásokat tehát úgy lehet föltérképezni, hogy felsoroljuk az emberről általában tehető összes indefinit állítást.

A potencialitás fogalmának ezt a születési bizonyítványát maga Aristotelés állítja ki a *Metafizika* IX. könyvének 8. fejezetében. Itt ugyanis amellet érvel, hogy az aktualitás elsődleges a potencialitáshoz képest. Ezért egy dolog potencialitásait valamilyen aktualitásból kell eredeztetnünk. De nyilván nem eredeztethetjük a dolog saját aktualitásaiból, hanem csakis egy vele azonos természetű, de tőle különböző dolog aktualitásaiból. „A természetet egyazon fajból (származtatjuk), mint a potencialitást. Egy dolog természete azonban magában a dologban működik annak mozgó elveként, szemben a potencialitással, ami egy másik dologban (fejt ki működtető hatását).” (*Met.* IX. 8, 1049b9-11)¹⁸

Ennek a potencialitás-fogalomnak egy meglehetősen súlyos következménye lesz a modális logikában. Mivel a potencialitás állításokat az indefinit állításokból származtatjuk, ezért „az ember lehet fehér” és „az ember lehet nem-fehér” potencialitás-állítások ugyanúgy egyszerre kell majd igazak legyenek, mint az „ember fehér” és az „ember nem-fehér” indefinit állítások. Magyarán: egy p állítás csak akkor lesz lehetséges, ha az ellentéte is lehetséges. A *Hermeneutika* 12-13. fejezete azonban kimutatja, hogy ennek abszurd következményei lesznek. Hiszen ha egy p állítás szükségszerű, akkor nyilván lehetséges is; mármint ha p csak akkor lehetséges, ha közben az ellentéte is lehetséges, akkor azt kapjuk, hogy miközben p szükségszerű, az ellentéte is lehetséges kell legyen – ez pedig abszurd.¹⁹ Aristotelés azonban a tarthatatlan következmények ellenére is körömszakadtáig ragaszkodik kiinduló tételéhez, hiszen ha nem ezt tenné, akkor el kellene vesse a potencialításokról alkotott egész elméletét.²⁰

¹⁸ ἡ φύσις ἐν ταύτῳ [γίγνεται] γένοι τῇ δυνάμει ἀρχὴ γὰρ κινητικῇ, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ ἄλλ' ἐν αὐτῷ

¹⁹ Levezetés:

szükségszerű p	\Rightarrow	lehetséges p	
		lehetséges $p \equiv$	lehetséges nem- p
szükségszerű p	\Rightarrow		lehetséges nem- p

²⁰ Ezt a nehézséget volna hivatott kiküszöbölni a lehetőség és a kontingencia fogalmának

Ezzel bizonyítottuk, hogy Aristotelésnél a kétértékűség elve alóli összes kivételt a token-reflexív mondatok próteusi jelentésmechanizmusára lehet visszavezetni. Ezeket a mondatokat azonban rendkívül könnyű átalakítani úgy, hogy a jelentésség alap-posztulátumának eleget tegyenek, és így rájuk is vonatkozzék a kizárt harmadik. Elegendő mindössze a lekötetlen változókat lekötni, azaz a „most” illetve az „én” terminusok által képviselt üres helyeket egy konkrét időmeghatározással vagy egy konkrét személynévvel kitölteni. A *Dissoi logoi* érve ekkor hatástalanná válik: hiszen az „én beavatott vagyok” mondat legfeljebb csak hangalakjában lesz *ugyanaz* aszerint, hogy az egyik vagy a másik személy mondja ki. A két különböző személy azonban, még ha ugyanazokkal a szavakkal is, de korántsem ugyanazt az állítást fogja tenni.²¹

Mindez igazán izgalmassá az olyan állítások esetében válik, amelyekben token-reflexív időmeghatározás szerepel. Mi történik például ha a „most tanulmányt írok” token-reflexív állításban lekötjük az időváltozót? Egy olyan állítást kell kapnunk eredményül, ami már nem lesz az elhangzás időpontjától függően hol igaz, hol meg hamis. Ezek szerint viszont az „1997 március 21-én tanulmányt írok” kijelentés *tetszőleges időpontokban egyaránt igaz lesz*. Ez a lekötött időváltozójú állítás tehát az örökkévalóságon át igaz lesz, vagy ha úgy tetszik, igazsága független lesz az időtől.

És most jutottunk el oda, hogy fölfogjuk a fatalista érv igazi értelmét. Mivel kizárólag a lekötött változójú állítások elégíthetik ki a jelentésség alap-posztulátumát, kénytelenek vagyunk belátni, hogy minden állítás, ami valaha is bár egyetlen pillanatra igaz volt avagy lesz, annak egy örökkévalóságon át szintén igaznak kell lennie. Ezért bármit is teszünk, arra már megszületésem előtt évmilliókkal vonatkoznia kellett egy igaz állításnak. Én még nem is éltem, amikor már tudni lehetett mindazt, amit majd tenni fogok. Hogy is gondolhatnám ezek után, hogy bármi is az én szabad akaratomtól függene?

A kétértékűség premisszáját sebezhetetlennek kellett találnunk. Próbálkozzunk hát más oldalról! Vajon mit érthet a fatalista az alatt, hogy „minden szükségszerű”? A szükségszerűség fogalmának fatalista értelmét szövegünk a következőképp világítja meg: „ekkor (ti. ha minden szükségszerű) fölösleges volna mérlegelni és fáradozni abban a hiszemben, hogy ha ezt tesszük, akkor ez lesz, ha viszont nem ezt tesszük, akkor nem ez lesz” (*Herm.* 9. 18b31-3). Magyarán: szükségszerűségről

megkülönböztetése (kontingens, ami nem szükségszerű és nem lehetetlen, vagy – ami ugyanaz –, ami lehetséges és aminek az ellentéte is lehetséges). Abban azonban mindenki egyetért, hogy Aristotelész sehol sem alkalmazza konzekvensen ezt a megkülönböztetést.

²¹ Analóg módon lehet az indefinit állítások bizonytalanságát is kiküszöbölni: ha a kvantorok révén behatároljuk az általános terminus hatókörét; ugyanígy a potencialitás-állításokat is bevonhatjuk a kizárt harmadik hatóköre alá, ha az *x* alanyterminust kicseréljük egy olyan *y* alanyra, ami *x*-szel azonos fajhoz tartozik, és az *x* által potencialitásként birtokolt predikátumot aktualizálja.

akkor kell beszélnünk, amikor akár ezt tesszük, akár az ellenkezőjét, így-is-úgy-is csak ugyanazt az eredményt érhetjük el.

A szükségszerűség specifikusan fatalista értelmét leginkább a tragédiák végzetfogalmával lehetne párhuzamba állítani. Oidipus bármit is tesz, végül ugyanaz az esemény fog bekövetkezni. Ha nem hagyja el az otthonát, akkor meg fogja ölni az apját. Ha viszont elhagyja, azzal csak annyit ér el, hogy végül – még ha más körülmények közt is – mégiscsak megöli az apját. A történet bármelyik szereplője bármilyen *szabad* döntések sorozatát is hozta volna meg, bármelyik előtte nyitva álló útra is lépjen Oidipus, minden út ugyanahhoz a végcélhoz vezet: az apagyilkossághoz.

Mire lehet azonban visszavezetni ezeket a sajátos szituációkat, amikor a döntéseinktől függetlenül így-is-úgy-is ugyanannak kell bekövetkeznie? Ennek megértéséhez térjünk vissza a tengeri csata példájához. A flotta vezérei előtt két alternatíva áll: szabadon eldönthetik, hogy támadjanak-e, vagy sem. Ha a támadás mellett döntenek, akkor nyilván csata lesz; ha viszont a visszavonulás mellett döntenek, akkor az ellenfél a gyöngeség jelét kell lássa ebben, ezért nyilván támadni fog, és így is csata lesz. Maga a szituáció olyan tehát, hogy abból hiányzik a csata elmaradásának potencialitása. Ha van egyáltalán bármi is, ami aktualizálódhat, akkor az csakis a csata lehet, és semmi más. Az elkerülhetetlenséget tehát azzal definiálhatjuk, hogy az ilyen eseményeknél az ellentétes potencialitás nem áll fenn. A definícióból az következik, hogy az elkerülhetetlen eseményeket olyan potencialitások előzik meg, amelyekre nem vonatkozik a potencialitások önellentmondásosságának főtebbi tétele.

Figyeljünk itt föl egy rendkívül fontos körülményre: bármilyen meghökkentő is, a szükségszerűség fatalista fogalma a legkevésbé sem kérdőjelezi meg a szabad akarat létét. Oidipus mindvégig szabadon hozhatja meg döntéseit, amennyiben ezalatt mindössze azt a gyöngé értelemben vett szabadságot érjük, hogy a döntési szituációk során több alternatíva közül választhat. A fatalista ugyanis (mint azt az alábbi ábra bal oldala szemlélteti) azzal fog érvelni, hogy a választási alternatívák és a szabad döntések megléte voltaképp irreleváns, hisz semmi sem zárhatja ki, hogy a tetszőleges, szabadon választott alternatívák egyaránt ugyanabba az elkerülhetetlen végkifejletbe torkolljanak.



A szabad döntés tehát a fatalista szerint nem lehetetlen, hanem – mint szövegünkben olvassuk – egyszerűen csak fölösleges. Ugyanez a gondolatmenet

persze a véletlenszerű eseményekre is kiterjeszthető. A fatalista szerint a véletlenek, még ha nem is volnának részei holmi „titkos összeesküvésnek”, akkor is csak a dolgokban eleve meglévő potencialitásokat képesek aktualizálni: például nincs az a véletlen, ami két egymással szemben álló és a végletekig nekikeseredett hadseregben a csata potencialitása helyett valami mást aktualizálna.

A *Hermeneutika* 9. fejezetének érveire tehát még csak nincs is szükség ahhoz, hogy a fatalista kimutathassa a gyöngé értelemben vett szabadság fölöslegességét. Nem lesz elegendő tehát pusztán annyit bizonyítanunk, hogy szabad döntéseink során legalább két különböző alternatíva áll előttünk, hanem – mint azt ábránk jobb oldala szemléleti – azt is igazolnunk kell, hogy a különböző alternatívák megvalósulása olyan oksági láncolatokat indít be, amelyek sehol sem keresztezik egymást egy elkerülhetetlen eseményben. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az egyik alternatíva megvalósulása nem pusztán a másik alternatívát kell kizárja, hanem egyben a másik alternatívából következő összes egyéb esemény lehetőségét is föl kell számolja.²² Aristotelés ennek az elgondolásnak ad hangot a híres köpenyhasonlatban: „Például ebben a köpenyben megvan az a lehetőség, hogy szét legyen vágva, még ha sose nem is lesz szétvágva, mert még előbb elkopik.” (*Herm.* 9. 19a12-4) Tehát ha a köpeny elkopik, akkor egyúttal a potencialitásai is megszűnnek mindazon eseményeknek, amelyeket a köpeny szétvágása vonhatott volna maga után.

Az erős értelemben vett szabadság tehát nem pusztán abban áll, hogy több alternatíva közül választhatunk, hanem abban, hogy gyakorlása közben egy lehetőséget csakis más, mindaddig még fennálló lehetőségek rovására valósíthatunk meg, csakis azok elpusztításának az árán. Kizárólag ez a destruktív jellegű szabadság szegezhető szembe a fatalistával, kizárólag ez az, amit semmi szín alatt sem lehet valamely elkerülhetetlen eseményhez vezető irreleváns epizódnak tekinteni. (S még ha a szabad döntés után már nincsenek is szétágazó alternatíváink, vagy azok úgyszintén keresztezik egymást – mint jobb oldali ábránk felső ágában –, a korábbi döntés szabadsága ezekre az eseményekre is átöröklődik, ha föltételezzük, hogy a korábban elpusztított potencialitások nem képesek spontán módon újratermelődni.)

Ebből egyúttal az is látható, hogy egy erős értelemben vett szabad tett, abban a pillanatban, hogy végbemegy, egyből elkerülhetlenné is válik, hiszen az ellentétes potencialitások ekkor végleg megszűnnek. Nem más ez, mint a múlt

²² A pillanatnyi korrespondencia, ha nem kellett volna korábban elvetnünk, eleget tudna tenni ennek a követelménynek. Annak értelmében ugyanis minden eseménynek szerves részét képezi az előtörténete; ezért a görögök illetve a perzsák kezdeményezte csata (még ha e kettő egy ponton túl pontosan ugyanúgy zajlana is le) nem számíthatna *ugyanannak* a csatának. A pillanatnyi korrespondencia talaján tehát két különböző úton soha nem lehetne elérni *ugyanazt* az eseményt, így a gyöngé értelemben vett szabad tettek soha nem vezethetnének elkerülhetetlen eseményekhez.

szükségyszerűségének tézise, mely szerint „nincs potencialitás abban, ami volt, csak abban, ami van vagy lesz”²³. Ezért minden megtörtént esemény jóvátehetetlen, és nincs az a hatalom, ami utólag meg nem történtté tudná tenni. Ezt a szükségyszerűséget nevezték a középkorban *necessitas per accidens* nek. Figyeljünk föl rá, hogy a múlt szükségyszerűsége a gyöngé értelemben vett szabad tettekre is vonatkozik: hiszen ezek is fölszámolnak egy lehetőséget, még ha mindössze csak annyit is, hogy közben ugyanazon időpontban helyettük valami más történjen. A szabadság gyöngé és erős fogalma közt tehát elsődlegesen az a különbség, hogy az előbbi csak az események menetét módosítja, az utóbbi viszont, valamely visszacsatolás révén magukat a szereplőket deformálja, beszűkítve a természetükben rejlő potencialitások körét.

Immár minden előkészületet megtettünk a fatalista érvek megoldásához. Most már tudjuk, hogy a fatalista csak akkor kerülhetne ki győztesen, ha be tudná bizonyítani, hogy nincsenek erős értelemben vett szabad tettek. Vagyis ha például be tudná bizonyítani, hogy a tengeri csata elmaradásának potencialitása nem pusztán a csata kezdetének pillanatában szűnt meg, hanem korábban soha, egyetlen percre sem állt fönn. De bizonyítja-e mindezt a fatalista érv? Mint tudjuk, ehelyett mindössze annyit bizonyított, hogy az állítások, a bennük szereplő lekötött időváltozók miatt, örökérvényű igazságértékekkel rendelkeznek.

És itt van az érv Achilles-sarka. Hisz hiába lehetett már évmilliókkal ezelőtt is igaz azt állítani, hogy 1997. március 21-én tanulmányt írok. Ez az állítás ugyanis semmit nem mond arról, hogy vajon 1997. március 21-én a tanulmányírás volt-e az egyetlen előttem nyitva álló potencialitás, amit módomban állt aktualizálni, vagy pedig más potencialitások is nyitva álltak ekkor előttem, csak hogy én ezen az 1997. március 21-ei napon tönkretettem őt. Ebből pedig az következik, hogy az „1997. március 21-én tanulmányt írok” állítás mindig-igazsága teljesen független attól, tanulmányírásom ténye elkerülhetetlen volt-e, avagy esetleges. A *fatalista érv tehát ott követ el csúsztatást, amikor a mindig-igazságból az elkerülhetetlenségre következtet*. Erre a szinte észrevétlen csúsztatásra gyönyörű példákat találunk a szövegben. Például: „Ha tehát minden időben fennállna az a helyzet, hogy (egy jövő idejű *p* állítás igaz [...]), akkor (az általa jelölt) *bekövetkező dolog mindig olyan állapotban kellene legyen, hogy szükségyszerűségből kifolyólag következzen*

²³ A múlt szükségyszerűségére vonatkozó aristotelési helyek: „nincs potencialitás abban, ami volt, csak abban, ami van vagy lesz” (De Coelo I. 12, 283b13); „ami megtörtént, az nem képes nem lenni” (Et. Nic. 1139b8–9); „abban, ami már megtörtént, nincs kontingencia” (Rhet. III. 17, 1418a3–5).

be" (*Herm.* 9. 19a1-4).²⁴ Magyarán: az esemény alanyának kellene olyannak lennie, hogy az eljövendő eseményen kívül semmi más se történhessen meg vele.

Gondolatmenetünket egy Leibniztől kölcsönzött példával lehetne szemléletesebbé tenni. Öröktől fogva igaz volt – mondja Leibniz –, és Isten öröktől fogva előre is látta, hogy Júdás el fogja árulni Jézust. Isten azonban emellett azt az ettől különböző, mondhatni „belső” tényt is előre látta, hogy Júdás *szabadon* fogja elárulni Jézust. Azaz Isten azt is előre látta, hogy működben Júdás a tettét el fogja követni, nem ez lesz az egyetlen előtte nyitva álló potencialitás, és azt is előre látta, hogy tette során Júdás egyéb potencialitásainak egész sorát fogja fölélni.

Joggal várhatjuk ezek után, hogy Aristotelés megoldása is a mindig-igazság és az elkerülhetetlenség megkülönböztetésén fog alapulni. És valóban, ez meglehetősen kézenfekvő olvasata volna annak a rengeteget vitatott, végtelenül tömör és elliptikus mondatnak, ami a fatalista érvekkel szembeni első ellenvetést tartalmazza (19a23-6):

(1) Tehát szükségszerű, hogy egy *létező – amikor – van*²⁵, legyen [...].

(2) De bizony nem szükségszerű minden létezőnek lennie [...].

(3) Mert nem ugyanaz (3a) minden *létezőnek – amikor – van* szükségszerűségéből kifolyólag lennie és (3b) egyszerűen szükségszerűségéből kifolyólag lenni.

A „*létező – amikor – van*” kifejezésben a „*létező*” az állítás jelölte tényre, az „*amikor van*” fordulat pedig a lekötött időváltozóra utal. Az (1) mondat így azt a tételt fekteti le, hogy minden lekötött időváltozójú állítás úgy mond „szükségszerű”, amennyiben ez alatt a mindig-igazságot értjük. A következő két mondat ezzel az ún. egyszerű szükségszerűséget állítja szembe, ami alatt alighanem az elkerülhetetlenség értendő. Aristotelés szerint tehát szemben az örökérvényűséggel, ami kivétel nélkül minden igaz állítást jellemez, az elkerülhetetlenség az állításoknak legfőbb csak egy részéhez csatlakozhat.

Aristotelés fatalizmus-cáfolata tehát azon a belátáson alapul, hogy az állítások mindig-igazsága egy olyan tény, ami csak a nyelv természetével kapcsolatban bír relevanciával, azonban semmi sem következik belőle a valóság szerkezetét illetően.

²⁴ εἰ ἐν ἄπαντι τῷ χρόνῳ οὕτως εἶχεν ὥστε τὸ ἕτερον ἀληθεύεσθαι (ti. a két tízezer évvel ezelőtt egymással vitatkozó fél közül az egyiknek igaza volt [...]) καὶ ἕκαστον τῶν γενομένων αἰεὶ οὕτως εἶχειν ὥστε ἐξ ἀνάγκης γενέσθαι. A csúsztatást a οὕτως εἶχεν kifejezés kétértelműsége teszi lehetővé; az ugyanis egyaránt utalhat arra, hogy egy bizonyos tény fennáll, illetve arra, hogy egy dologban milyen képességek rejlenek benne. A mindig-igazság és az elkerülhetetlenség közti csúsztatás két másik helyen is előfordul szövegünkben: a fatalista érv első megfogalmazása abból, hogy „(korábban) igaz volt ezt vagy állítani, vagy tagadni” (18b1) arra következtet, hogy „(korábban) nem volt lehetséges (szó szerint: máskülönben lehetséges lett volna), vagy az, hogy megtörténjen, vagy az, hogy ne történjen meg” (18b8). Az érv második megfogalmazásában ez az átmenet így fest: „ha mindig igaz volt azt állítani valamiről, hogy van vagy lesz, akkor [...] lehetetlen, hogy ne következzen be” (18b11-4).

²⁵ τὸ ὄν ὅταν ᾖ

Egy lekötött időváltozójú állításban ugyanis nincs meg annak potencialitása, hogy bármikor is ne a jelöletére vonatkozzon: ugyanúgy, ahogy egy fényképben sincs meg annak potentialitása, hogy bármi egyebet ábrázoljon, mint ami egykor az objektív elé került. A nyelvi állítások tehát ugyanúgy nem befolyásolhatják a valóságot, ahogy a fényképezőgép sem képes tárgyhöz bármit hozzáadni, vagy belőle elvenni. Ettől azonban mind a fénykép tárgyában, mind az állítások jelölte tényekben magukban benne rejtőzhetnek olyan potencialítások is, amelyeket a fénykép vagy az állítás nem tüntethet föl. Aristotelés fatalizmus-cáfolata tehát végső soron a nyelvnek a valóságtól való – szövegünkben többször is megfogalmazott²⁶ – egyoldalú függésén alapul.

Térjünk át a fatalistával szembeni második aristotelési ellenvetésre. Ennek kezdőmondata, mely szerint „ugyanaz az érv vonatkozik az ellenmondó állítaspárokra is” rengeteg fejtörést okozott a kommentátoroknak.²⁷ Senkinek sem sikerült ugyanis mindeddig kimutatnia, hogy miben áll a két ellenvetés közötti párhuzam. A mi olvasatunk szerint azonban a második ellenvetés is a mindig-igazság és elkerülhetetlenség közötti distinkciót fogalmazza meg. Itt ugyanis azt olvassuk, hogy a tengeri csata szükségképp lesz, vagy szükségképp nem lesz, az ellenben már nem mondható el ugyanígy, hogy szükségképp következik be, vagy szükségképp nem következik be. A szóban forgó helyet (19a26-32) így parafrázálhatjuk:

minden esetben: „szükségképp lesz, vagy szükségképp nem lesz”;

nem minden esetben: „szükségképp következik be, vagy szükségképp nem következik be”.

A „szükségképp lesz” kifejezésen alighanem azt kell értenünk, hogy a holnap csatára már ma is egy örökérvényű állítás vonatkozik. Ezzel szemben a „szükségképp következik be” fordulaton azt kell értenünk, hogy a tengeri csata úgy következett be, hogy előzőleg nem állt fönn elmaradásának a lehetősége. A „lesz” (estai) és a „bekövetkezik” (genesthai) igék jelentésének megkülönböztetésével voltaképp a mindig-igazság és az elkerülhetetlenség közt vontunk distinkciót.²⁸

²⁶ „Mert korántsem amiatt lesz vagy nem lesz valami, hogy állította-e vagy tagadta azt valaki” (Herm. 9. 18b38–9); „a mondatok igazsága a tényekkel áll megfelelésben” (Herm. 9. 19a33).

²⁷ Pl. Lowe M. F.: „Aristotle on the Sea Battle”, *Analysis* 40 (1980), 55–9. p.; Fine G.: „Truth and Necessity” in *De Int.* 9”, *History of Philosophy Quarterly* 1 (1984), 23–47. p.

²⁸ Anscombe nagy hatású interpretációja („Aristotle and the Sea Battle”, in Moravcsik [ed.]: *Aristotle, A Collection of Critical Essays*, New York 1967) szintén abból indul ki, hogy Aristotelés fatalizmus-cáfolatában a szükségszerűség két fajtájának megkülönböztetésére kerül sor; Anscombe szerint azonban ez a kétfajta szükségszerűség a logikai szükségszerűség (aminek a tagadása önellentmondás) és a múlt változhatatlanságának szükségszerűsége (nem pedig a mindig-igazság és az elkerülhetetlenség). Anscombe nézetét osztja Strang C. („Aristotle and the Sea Battle”, *Mind* 69 (1960), 447–65. p. és Rescher („Aristotle's Doctrine of Future Contingents”, in Rescher: *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburg 1963,

Olvasatunkat a *De Gen. et Corr.*-ből vett korábbi idézetünkkel is alátámaszthatjuk. A „lesz” igével egyik helyen a „készül” igét, másik helyen a görögben azzal rokonértelmű „bekövetkezik” igét állította szembe. Ezek szerint a szabad, illetve az esetleges eseményeket definiálhatjuk azzal is, hogy ezek olyan *eljövendő* események, amelyek úgy *következnek be*, hogy korábban soha nem voltak *készülőfélben*.

Ezt a konklúziókat maga Aristotelész igazolja vissza a *Metafizika* VI. könyvének 3. fejezetében. Itt különböző oksági láncolatokat követ visszafelé, s megállapítja, hogy ha ezeket az eseménysorokat a végtelenségig vezethetnénk vissza, akkor minden esemény egy másikból következne, és így minden determinált volna. Lenniük kell tehát olyan okoknak, amelyek maguk már nem okozatai semminek sem. Ezeket nevezhetnénk Kant terminusával szabad okoknak.

Ezekről a szabad okokról azonban Aristotelész mond még valami rendkívül fontosat. A szabad okok „keletkezettek és pusztulók anélkül, hogy bármikor is a keletkezés vagy a pusztulás állapotában lennének” (*Met.* VI. 3, 1027a29-31).²⁹ Miért nem lehet egy szabad ok sohasem a keletkezés állapotában? Nyilván azért nem, mert Aristotelész rendszerében a keletkezés folyamata elképzelhetetlen valamely külső ható ok nélkül. Ha tehát egy szabad ok valaha is átmenne a keletkezés folyamatán, akkor egy ható ok hatása alatt állna, azaz determinált volna.

Ha viszont a szabad okok sohasem mehetnek át a keletkezés folyamatán, annak rendkívül messzemenő következményei lesznek. Aristotelésznél ugyanis mindennek-előtt a formák azok az entitások, amelyek nem mehetnek át a keletkezés (és következésképp a pusztulás folyamatán): „A forma (pontosabban: a logos) esetében nincs olyasmi, hogy pusztulási folyamat, minthogy keletkezési folyamat sincsen. Hisz nem a ház esszenciája, hanem csak *ennek* a háznak az esszenciája keletkezik”, illetve pusztul el. Következésképp – folytatja Aristotelész – a formák „keletkezés és pusztulás nélkül léteznek, illetve nem-léteznek” (*Met.* VII. 15, 1039b23-7).³⁰ Magyarán: minthogy a formáról nem mondhatjuk azt, hogy konkrét egyedi instanciáitól függetlenül létezik, ezért ha egy egyedi ház elpusztul, akkor bizonyos értelemben maga a ház formája is el kell pusztuljon; ugyanakkor a ház formája tovább létezik más egyedi házakban, tehát voltaképp mégsem pusztult el. Bizonyos értelemben tehát elpusztult a ház formája, voltaképp azonban nem ment át a pusztulás folyamatán, hanem mintegy „átöröklődött” más egyedi házakra, s ily módon a faj örökkévalósága révén, az egyedek pusztulása ellenére is biztosítva van a forma örökkévalósága.

Bármilyen megdöbbentőnek is hangozzék, ezek után azt kell gondolnunk, hogy Aristotelész szemében *a szabad okok ugyanúgy örökkévalók, mint a formák*. És

43–54. p.

²⁹ ὅτι δ' εἰσὶν ἀρχαὶ καὶ αἰτία γεννητῶ καὶ φθαρτῶ ἀνευ τοῦ γίνεσθαι καὶ φθεῖρεσθαι, φανερόν, εἰ γὰρ μὴ τοῦτ', ἐξ ἀνάγκης πάντ' ἔσται.

³⁰ Az *Éta* könyvben további két ezzel párhuzamos helyet találunk: 1044b21–6, 1043b15.

nem pusztán csak abban az értelemben, hogy szabad tetteinkre örökérvényű állítások vonatkoznak, hanem abban az értelemben is, hogy egy valóban szabad tett az örökkévalóságon keresztül fennáll. Miben áll mármost a szabad tetteknek ez az örökkévalósága? Ha földézzük a korábban mondottakat, erre egy meglehetősen kézenfekvő válasszal szolgálhatunk: láttuk, hogy egy erős értelemben vett szabad tett egyszer s mindenkorra fölszámolja potencialításoknak egy meghatározott körét. Következésképp egy ilyen tett szabadsága ugyanúgy átöröklődik a későbbi eseményekre, mint ahogy az elpusztuló ház formája is átöröklődik a továbbiakban fönnálló házakra.

Ezzel az utolsó mozaikdarab is a helyére került. Azonban mint minden nagy és emelkedett gondolat, alighanem Aristotelés fatalizmus-cáfolata is végtelenül törékenynek és sebezhetőnek fog mutatkozni.

Először is: a megarai iskola és Diodóros Chronos szerint nem beszélhetünk *soha meg nem valósuló lehetőségekről*. Szerintük ugyanis csak olyasmit tekinthetünk lehetségesnek, ami előbb-utóbb meg is valósul. A megaraiak ugyanis – Aristotelésszel összhangban – úgy gondolják, hogy potencialításokat csakis aktualitásokból származtathatunk. (Hisz különben bárki potenciálisan korának legjelentősebb írója lehetne, függetlenül attól, hogy írt-e vagy fog-e írni bármit is.) Ezen az alapon pedig, ha soha nem fog megvalósulni az a lehetőség, hogy Júdás ne árulja el Jézust, akkor nem is beszélhetünk erről a lehetőségről.³¹

Másodszor: Aristotelés a főntebbi ellenvetést azzal védi ki, hogy bár egy dolog potencialításait kétségkívül valami aktuálisból kell származtatni, de korántsem a dolog saját aktualitásaiból, hanem egy másik, vele azonos természetű dolog aktualitásaiból. Erre azonban a fatalista azzal vághatja vissza, hogy fölteszi a kérdést: honnan vesszük mi azt, hogy az egyik köpenyben ugyanaz a természet működik, mint a másikban. Nagyon is előfordulhat, hogy mind az én köpenyemben, mind a tiédben egy csakis rá jellemző természet rejlik benne. Akkor viszont ami az én köpenyemmel aktuálisan megtörtént, nem föltétlenül van benne potencialitásként a tiedben is. Következésképp az én köpenyemben csak annak lehetősége volt meg, ami aztán meg is történt vele, és a te köpenyeddal is ez a helyzet. Márpedig ha ez így van, semmiképpen sem tudunk kibújni az első ellenvetés elől.

Harmadszor: még ha el is fogadjuk, hogy Júdásban előzetesen megvolt az árulás elkerülésének potencialitása, ugyan mire megyünk vele, ha egyszer már eleve biztos volt, hogy ezt a potencialitást soha nem fogja aktualizálni? Hiába volt meg

³¹ Aristotelés a *Metafizika* IX. könyv 3–4. fejezetében cáfolja a klasszikus megarai álláspontot, miszerint *ὅταν ἐνέργῃ μὴ ὄν δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνέργῃ οὐ δύνασθαι* (1046b29; „egy dolog csak aközben lehetséges, miközben aktuális, és mikor nem aktuális, nem is lehetséges”). Aristotelés itteni ellenvetései azonban nem alkalmazhatók Diodórosszal szemben, aki annyiban finomítja a megarai lehetőség-definíciót, hogy nem csak a jelenben, de a jövőben valamikor aktuális eseményeket is lehetségesnek veszi.

benne a bűn elkerülésének potencialitása, ha a külső körülményeiből, vagy az események menetéből ugyanez a potencialitás hiányzott. (Logikai nyelven ez az ellenvetés így szólna: Júdás számára az árulás elkerülése pusztán *de re* lehetséges, *de dicto* viszont lehetetlen; Júdás egy lehetséges hű tanítvány, de nem lehetséges, hogy Júdás hű tanítvány legyen.) A szabadság ekkor tehát holmi sztoikus „belső szabadságra” redukálódna: jóllehet belső természetünk több különböző alternatívát is élénk tár, külső körülményeink könyörtelenül ezen alternatívák egyikét kényszerítenék ránk.

Negyedszer: még ha mindennek ellenére el is fogadnánk, hogy a világban léteznek szabad döntések, még akkor sem lehetnénk benne biztosak, hogy ezek a mi *saját* szabad döntéseink. Fogadjuk el, hogy Júdás árulása valóban egy szabad döntés eredménye volt: de vajon *ki* hozta ezt a döntést – ő vagy az Isten?³² A kételyre csak annál több okunk lehet, mivel láttuk, hogy a szabad tettek velünk ellentétben örökké fönnt kell hogy álljanak.

Aristotelés fatalizmus-cáfolata tehát alighanem pusztán az aristotelési rendszer előföltévéseinek talaján lehet érvényes. Aristotelés és a fatalista, mint a fönti vitájukból is érzékelhető, teljességgel összemérhetetlen ontológiai paradigmák keretei közt mozognak. Két olyan alternatívát tárnak elénk, amiről semmiféle szükségszerűség sem fogja eldönteni, hogy melyik a járható út. A szabadság létét az eddigiek alapján korántsem vehetjük bizonyítottnak. Sőt alighanem nem is volna szabad azt bebizonyítanunk: hiszen ha sikerülne, akkor a bizonyításban megnyilvánuló szükségszerűség kezkeskedne a szabadság meglétéről. Ugyanígy még csak tapasztalati adottságnak sem tekinthetjük a szabadságot, hisz ekkor is kényszerítve lennénk rá, hogy szabadok legyünk. Szabadság és fatalizmus világnézete közt tehát érvek helyett csakis egy újabb, metaszintű szabad döntés révén választhatunk. És ha van egyáltalán érv a fatalistával szemben, akkor alighanem mindössze annyi, hogy még determináltak is csak szabad akaratunk révén lehetünk.

³² Leibniz egyik levelében maga is fölveti, hogy az egyetlen szabad döntés alighanem a világ teremtése: „Isten a lehetséges világok végtelen számából azt választotta, amit a legmegfelelőbbnek ítélt. Miután azonban választott, be kell ismerni, hogy választásába minden bele lett foglalva, s hogy azon semmi változás nem eshetik.” (Levél Coste-hoz, 1707. dec. 19., *Értekezések*, Bp. 1907, 165. o.)

SUMMARY

If the sea-battle is about to be lost? (An interpretation of Aristotle's De Interpretatione ch. 9.)

According to the traditional interpretation of *De Interpretatione* ch. 9 (dating back to Boethius, Ammonius et. al., and sustained in our times by Kneal, Frede and Łukasiewicz), Aristotle refutes the fatalist arguments by removing the future-tensed propositions from the scope of the principle of bivalence. I refute this view first of all on textual grounds, by filling the gaps in *De Int* 9. with arguments taken from the treatment of the principle of bivalence in *Metaphysics* Book IV. My second objection points to the fact that the special ontological status of the future presupposed in this traditional interpretation (which practically equates future events with sheer potentialities) runs counter to Aristotle's concept of time, as presented in the *Physics* Book IV. Then I proceed to consider a variant of this interpretation, based on the view, that the truth-value of propositions is changing in function of time, and this is why the bivalence cannot apply to future-tensed propositions. I point out, that this position presupposes the momentary-correspondence theory of propositions, but that theory is rejected by Aristotle himself. Beside this, the changing of truth-values means a kind of token-reflexivity, which stands at the origin of all aristotelian exceptions to the principle of bivalence (namely, the indefinite propositions and predications concerning potentialities). As a result, since a future event must be just as actual, as an event of any other kind, the token-reflexivity cannot apply to this case, and consequently, future-tensed propositions have to imply determinate time-coordinates and

determinate truth-values. Before proceeding to resolve the fatalist arguments, I give a brief account of Aristotle's modal concepts: a potentiality inherent in an object x is nothing else, but an actuality in an object y , if x and y are instances of the same species, and because of this, they have the same nature (I present the famous aporia in *De Int* ch. 12–13 as a result of this definition). On the other hand, an event P is necessary, if the potentiality of non- P is absent from the subject. If events were necessary in this way, that wouldn't imply that we are incapable of free decisions, but just that our decisions are arbitrary as to what happens: since if anything is to happen, only P can happen. That – for refuting the fatalist – we need to demonstrate, that our free acts are able to modify not just the flow of actual events, but also the structure of potentialities beared by the objects of our acts. And this is the starting point for refuting the fatalist: on this grounds we can allow a future-tensed proposition to have a determinate and time-indepedent (or eternal) truth-value, but even if it is sure today, that tomorrow will be a sea-battle, nobody can say, that this is the only subsisting potentiality, or there are also some others. If I don't know exactly the range of potentialities inherents in the object, even if I know what will happen with it, I cannot know, that this future event is necessary or not. (This solution of the problem of future contingens is paralleled with Leibniz's.) At the end of my article, I point out some weaknesses and strange implications of this aristotelian position.

ARISTOTELÉS ÉS DEDEKIND*

GERÉBY GYÖRGY

... amíg ebben a kérdéskörben, gondolatban könnyű megfogalmaznom olyan állításokat, amelyek számomra egyáltalán nem homályosak, viszont a bevett megfogalmazási mód miatt nagyon nehéz olyan állításokat kimondanom vagy leírnom, amelyeket ne lehetne Aristotelés és a Kommentátor értelmezésével szembeállítani, s amelyek a szokásos megfogalmazási módot használók számára világosan megfogalmaznák eszméiket.

Ockham¹

Bevezetés

A következő tanulmánynak kettős célja van. Egyrészt szeretné fölhívni a figyelmet Aristotelés *Fiziká*ja egy matematikátörténetileg is érdekes bizonyítására, másrészt e bizonyításnak az aristoteléliánus paradigmán belüli történetét elemezve kíván rámutatni a bizonyítási módszerek filozófiatörténeti jelentőségére.

Aristotelés a *Fizika* 6. könyvének 3. fejezetében (*Fizika* VI. 3. 233b33–234a20) bizonyítja a pillanat pontszerűségét. A tételre azért van szüksége, mert a pillanat oszthatatlanságát fogja kihasználni többek között Zénón nyíl-paradoxona ellen, illetve később az idő (és ezzel a mozgás) végtelenségének bizonyításához, pl. a *Fizika* VIII.8.-ban.

Filozófiai jelentőségén túl azonban a bizonyítás önmagában is érdekes. A *Fiziká*ban alkalmazott deduktív matematikai (pontosabban: geometriai) szemléletet

* Köszönettel tartozom Hraskó Péternek, Farkas Katalinnak és Lautner Péternek, hasznos és segítő megjegyzéseikért. Minden fennmaradó hiba természetesen a szerző felelőssége.

¹ ...in tota ista materia facile est mihi formare propositiones mentales, mihi non ambiguas, sed propter modum loquendi usitatum difficile est mihi proponere propositiones vocales et scriptas quae contra mentem Aristotelis et Commentatoris non possint trahi et quae apud communiter loquentes expriment clare mentem eorum. — Ockham: *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*. Lib.VI.c.4.§2. ll. 26–30., ed. Wood, R. et al., St. Bonaventurae/NY 1985. Opera Philosophica V. 493.o.

tükröző szép és rendkívül érdekes érvelésben ugyanis Aristotelés meglepően közel jutott a folytonosság Dedekind-féle fogalmához. A pillanat oszthatatlanságára adott bizonyítás ugyanis *szerkezetében* igen hasonló Dedekindnek a valós számok folytonosságára adott bizonyításához. E hasonlóság természetesen nem azt jelenti, hogy Aristotelés tudatosan vagy öntudatlanul megelőlegezte volna Dedekind zseniális meglátását. Éppen ellenkezőleg. Bár Aristotelés több lényeges elemében hasonló gondolatmenetet alkalmaz a Dedekindéhez, *mégsem* tudja hasonlóan nagy jelentőségű eredményre fölhasználni, mégpedig – értelmezésemben – főleg filozófiai előfeltevések miatt. Az igazán érdekes tanulságot éppen e fel *nem* fedezés nyújtja, rámutatván az antik és a modern gondolkodás alapvető különbségeinek egyikére.

Filozófiatörténeti szempontból a bizonyítás története azért különösen tanulságos, mert megfigyelhető, hogyan veszett el a későbbi (már a késő antik, de mindenképpen a középkori) kommentátorok kezén Aristotelés eredeti, matematikai intuíciója (talán egyedüli kivétalként említendő a Proklos neve alatt fennmaradt *A fizika elemei* (Elementatio physica) c. rövid munka). Ez a változás a bizonyítás értelmezésében nem kis részben a geometriai szemlélet helyére lépő logikai-nyelvfilozófiai módszertan következményének tulajdonítható. Ez az értelmezési hagyomány olyan erős, hogy visszavetülve mind a mai napig befolyásolja az Aristotelés-értelmezéseket.²

Mielőtt azonban rátérnék, az elemzés tartalmi részében, először Dedekind bizonyítására, majd Aristotelés *Fizikájának* VI. 3. 233b33–234a20 helyére, s végül az aristotelési bizonyítás sorsára, három előzetes megjegyzést kívánok tenni.

Az első megjegyzés a bizonyítástörténeti módszerre vonatkozik. A filozófia történetében nem csak a doktrinális különbségek érdekesek. Természetesen sokszor merülnek föl új kérdések. Ilyen például (témakörünknel maradva) a Gödel-tétel jelentősége, amelynek fölfedezése előtt a probléma értelmezhetetlen volt. Az is előfordul, hogy ugyanazon kérdésekre születnek új megoldások, mint például a fizikai világ folytonosságának vagy az idő mivoltának problémájára adott új válaszok a modern matematika és fizika elméleti háttérben jelentősen különböznek a régi, XIX. század előtti válaszoktól. Létezik azonban egy harmadik eset is, mégpedig amikor ugyanazon probléma egy bizonyos megoldása értelmezésének változásairól beszélhetünk.

A bizonyítástörténet tehát nem is csak fogalomtörténet, nem is egyszerűen álláspontok története, hanem bizonyos álláspontok megalapozásának, illetve az érvelések más érvekkel való konzisztenciájának története. Nem az a kérdésünk, hogy *mi* a filozófus álláspontja, hanem az, hogy *hogyan dönti el* az egyes állítások igazságát? Mit tekint kiindulópontnak? Mit tart levezethetőnek? Milyen módszertani előfeltevések derülnek ki a princípiumok kiválasztásából? Mennyire

² Ezekre az alapvető filozófiatörténeti-metodológiai problémákra részletesen nem térhetünk ki.

érzékeny bizonyos típusú gondolatmenetekre? Az elemzés hangsúlya tehát a *hogyanon* van.

Ugyanazon elméleti pozíció igazolására szolgáló érvek különböző struktúrái látszólag hasonló filozófiák megkülönböztetésében segíthetnek. Például attól, hogy Ockham és Aquinói Tamás is ugyanúgy elveti a világ atomos fölépítését, mint Aristotelés, és a világ folytonos fölépítettsége mellett érvelnek, továbbá jórészt ugyanazon érvelési alapsémákra hivatkoznak, még nagy különbség lehet álláspontjaik módszertani előfeltevéseiben. *Si duo faciunt idem, non est idem*. Ugyanannak a tételnek az egyik filozófiában vagy a másik filozófiában elfoglalt helyi értéke éppen a módszertani megalapozottság általános vagy nem általános érvényességén alapul. Aristotelés például bizonyítja, hogy a pillanatban nem lehet mozgás,³ illetve hogy minden mozgó dolog osztható.⁴ Ha ez a legalapvetőbb princípiumokból következne, s ezeknek a princípiumoknak univerzális érvényessége lenne, akkor nagy bajban lenne az „aristotelianus” Aquinói Szt. Tamás, amikor az oszthatatlan intelligenciák, azaz az angyalok pillanatszerű és nem folytonos mozgásáról kell beszélnie.⁵

A bizonyítástörténet, azaz egyazon tétel eltérő jellegű bizonyításainak összevetése természetesen fölteszi azt, hogy filozófiai bizonyítási formák nemcsak összevethetők egymással, de értelmes állítások is tehetők az eltérő bizonyítási formákban megjelenő előfeltevések általában vett filozófiai következményeiről. Különbség van, formáján túl, egy *reductio ad absurdum* típusú geometriai érv, illetve egy *modus tollens* hipotetikus szillogizmus között. Más egzisztenciális nyomatékot jelent, ha a dolgokból (mondjuk absztrakció útján nyert) *fogalmak* segítségével érvelünk, és mást, ha nem szükségképpen igazolt hipotézisek alapján csak a levezethetőséget tartjuk fontosnak.

A második, rövid megjegyzés Aristotelés matematikátörténeti helyére vonatkozik. Talán meglepőnek tűnhet, hogy a szerző Aristotelést kapcsolatba hozza a folytonosság modern fogalmának előtörténetével. Hiszen Aristotelésnek hagyományosan nem illik sem matematikai gondolkodásmódot, sem különösebb matematikai jártasságot tulajdonítani, például azért mert – úgymond – „kvalitatív” fizikát művelt, illetve mert elvetette az aktuális végtelen létezését stb. A szerző véleménye szerint azonban Aristotelés matematikai vénáját indokolatlanul becsüli le a tudománytörténet. Nemcsak Tóth Imre⁶ fölfedezésére hivatkozhat-

³ Aristotelés: *Phys.*, 234a24, 234b8. A bizonyítás: 234a25 sk.

⁴ Aristotelés: *Phys.*, 234b10–20. – Az érv korábban fölbukkan már Platón: *Parm.* 138D–E-ben.

⁵ Aquinói Tamás: *STh.* Ia.q.53.a.1.ad.1. és corp.

⁶ Tóth Imre: „Egy Sacchieri-féle kontra-euklidészi rendszer nyomai Arisztotelész műveiben. (A párhuzamosok Euklidész-féle posztulátumainak történelmi előzményei).” *MTA Matematikai és Fizikai tudományok osztályának közleményei* VII./1. (1967), 1–50. o. Lásd még: I. Tóth: „Das Parallelproblem im Corpus Aristotelicum”, *Archive for History of*

nánk, hanem arra is, hogy például éppen a *Fizikában* Aristotelés tökéletesen tisztában van az eudoxosi arányelmélet axiomatikus háttérével, például az úgynevezett archimédési axióma metrikus következményeivel. Más kérdés, hogy Aristotelés matematikailag érdekes helyei nem *par excellence* matematikai problémaként, hanem egyéb filozófiai kérdések vizsgálatánál alkalmazott matematikaként jelennek meg.

Harmadszor szeretném röviden értelmezni az „aristotelianus paradigma” kifejezést. A problémátörténeti megközelítés föl kell hogy tegye a filozófiai érvek egymással való azonosíthatóságát az egyes korszakokban. Nyilvánvalóan ilyen volt az a kb. a II. századtól, Aphrodisiási Alexandrostól a XVI. század elejéig, a humanista-reformációs műveltségi ideál egyetemi megjelenéséig tartó periódus, amelyet az egyszerűség kedvéért „aristotelianus filozófiai paradigmának” nevezhetnénk. E kifejezés azt van hivatva jelölni, hogy a filozófia problémái olyan módszerrel, olyan terminológiában fogalmazódtak meg, melyek az aristotelési filozófia terminusainak és módszereinek hagyományát követték. A kifejezés egyáltalán nem kívánja azt sugallni, hogy bármilyen szempontból is egyféle nézetet vallottak volna a korszak filozófusai. Sőt, éppen ellenkezőleg. Arra azonban föl kívánja hívni a figyelmet, hogy alkalmasint radikálisan eltérő nézeteiket egy Simplicios, egy Averroës vagy egy Buridanus olyan fogalmi és módszertani környezetben fogalmazhatta meg, amely nagy földrajzi, időrendi, vallási, szociális és kulturális távolságokat – az egész „művelt világot”, az *oikumenét* – hidalhatta át. Amit ez a „paradigma” biztosított, az az volt, hogy összemérhetővé tette az álláspontokat, hogy a valódi vita lehetőségét biztosította, amennyiben a vizsgálódások az azonos „probléma-szövegek” által kijelölt kérdések, megoldási javaslatok és érvelési módszerek közös referenciaterében helyezkedhettek el.

A paradigma egysége a filozófiai kánon tudásszociológiai egységességén alapult, amennyiben az aristotelési korpusz ezen időszak alatt minden filozófiai kurrikulum olvasmánylistáján, valamint magyarázata a filozófusok és teológusok főladatai között szerepelt.

Köztudott, hogy Aristotelés természetfilozófiai jelentősége megmaradt a bizánci filozófiában is. Szír közvetítéssel ennek a filozófiai kánonnak a lefordításával alakult ki az aristotelési befolyás az arab és a zsidó filozófiai kultúrában. Az arab filozófusoknak a XII. század végéig tartó jelentős, részben görög kommentár-anyagot közvetítő, részben eredeti munkássága, fordításokon keresztül, befolyásolta a latin Nyugat Aristotelés-értelmezését, amely természetesen folytonosan fönnállt Boethius óta.

Az aristotelési természetfilozófia így a XIII. században kialakuló recepció nyomán közvetlen és közvetett forrásokon keresztül meghatározó *módszertani*

Exact Sciences vol. III. (1966), 304–311. o. Vö. Bruins, B.E.M.: *La géométrie Non-Euclidienne dans l'Antiquité*, Paris 1968.

befolyást gyakorolt a latin Nyugat egyetemeinek tudományos, filozófiai és teológiai eszméire. Ennek a feszültségektől nem mentes és korántsem egyértelmű befolyásnak az értelmezése máig tartó vita forrása.⁷ Aristotelés meghatározó jelentőségét csak a Galilei és Descartes munkássága nyomán kialakuló modern természettudomány és filozófia szünteti meg, bár érdemes odafigyelni arra, hogy például Berkeley az *Analizátorban* valójában a *De generatione et corruptione* hagyományos (és – tegyük hozzá – addig meg nem cáfolt) érveit hozza föl Newton logikailag korántsem kifogástalan, de *működő* fluxus-elmélete ellen.

Dedekind (1872)

Közismert az a matematikatörténeti tény, hogy a görög matematikusok nem építették föl a valós számok rendszerét, melynek első, logikailag kifogástalan megoldását a múlt századi német matematikus, Richard Dedekind (1831–1916) adta.

Dedekind 1872-ben publikálta *Stetigkeit und irrationale Zahlen* című tanulmányát, melyben a valós számok régóta nehézséget jelentő definiálását a róla elnevezett „szeletek” halmazelméleti ötletével oldotta meg.

Dedekind problémája az volt, hogy a határérték fogalmához elkerülhetetlen folytonosság bevezetésénél állandóan geometriai evidenciákra kényszerült. A valós számtest fölépítéséhez pedig a geometriai belátásokat nem tartotta elégségesnek. A megoldáshoz abból indult ki, hogy a racionális számok jólrendezett, egydimenziós sokaságát egy racionális szám két, metszetében üres, egyenként viszont nem-üres halmazra bontja, oly módon, hogy az A_1 halmaz minden eleme kisebb A_2 minden eleménél, A_2 -nek pedig bármely tetszőleges eleme nagyobb A_1 minden eleménél. A két halmaz egy 'szeletet' definiál. A racionális számoknak ez a tulajdonsága megfeleltethető egy egyenes 'racionális pontjainak' hasonló tulajdonságával. Az egyenes így megfeleltetett pontjai azonban nem adják meg az egyenes összes pontját, mert vannak olyan pontok az egyenesen (megszámlálhatatlanul sokan), amelyek nem feleltethetők meg racionális számoknak (ilyen például az egységnyi oldalú négyzet átlójával kijelölhető pont, a $\sqrt{2}$).

A racionális számtestet tehát ki kell egészíteni olyan új számokkal, amelyek az egyeneshez hasonló 'telítettséget' hoznak létre (és amelyeken túl már nincsen szükség további számokra), megfelelve az egyenes folytonosságának. De miben is áll az egyenes folytonossága? Dedekind azt veszi észre, hogy a folytonosság lényege a következő axióma:

⁷ Gondoljunk a skolasztika szellemi önállótlanságának kérdésére, amely *mutatis mutandis* tovább él a *philosophia perennis* neoskolasztikus problémájában, illetve pl. a skolasztikus természetfilozófiának az újkori természetfilozófia szempontjából értelmezett jelentőségéről P. Duhem és A. Maier között lezajlott vitában.

(Ax) „Ha egy egyenes minden pontja két olyan halmazra osztható, hogy az első halmaz minden eleme balra fekszik a második minden elemétől, akkor létezik egy és csak egy olyan pont, mely létrehozza ezt a fölosztást a két halmazra.”⁸

Ebből világos, hogy az összes „szeletek” halmaza valóban azonos az egyenes pontjainak halmazával, s így *pari ratione* alkalmasak a valós számok bevezetésére. A 'szeletek' fogalmán túl azonban még szükség van arra, hogy e szeletek egyértelmű megfeleltetést hozzanak létre a valós számok és az egyenes pontjai között, azaz hogy minden valós számot egyértelműen határozzon meg egy „Dedekind-szelet”. Dedekind bizonyítja a következő tételt⁹:

(DT) Ha minden valós szám R összessége két olyan A_1, A_2 halmazra osztható, hogy az A_1 halmaz minden a_1 eleme kisebb, mint az A_2 halmaz minden a_2 eleme, akkor létezik egy és csak egy $a \in R$, amely ezt a fölosztást létrehozza.

Bizonyítás. Az R A_1 -re és A_2 -re való fölosztásával egyidejűleg a racionális számok R összességének (A_1, A_2) szeletét is nyerjük, mely úgy van definiálva, hogy A_1 tartalmazza A_1 -ben levő összes racionális számot, A_2 pedig az összes többit, azaz az A_2 -ben levő összes racionális számot. Legyen $a \in R$ az a tökéletesen meghatározott szám, mely létrehozza a fenti (A_1, A_2) szeletet. Ha b bármely a -tól különböző szám, akkor akkor mindig végtelen sok c racionális szám lesz a és b között. Ha $b < a$, akkor $c < a$, tehát c eleme lesz A_1 -nek, következésképpen A_1 -nek is, s mivel ugyanakkor $b < c$, tehát b is eleme lesz ugyanezen A_1 -nek, mivel minden A_2 -ben levő szám nagyobb minden A_1 -ben levő c számnál. Ha viszont $b > a$, akkor $c > a$, tehát c az A_2 halmazhoz tartozik, következésképpen A_2 -höz is, s mivel ugyanakkor $b > c$, b is hozzá tartozik ugyanezen A_2 halmazhoz, mivel A_1 minden eleme kisebb A_2 bármely c eleménél. Következésképpen minden a -tól különböző b szám vagy A_1 , vagy A_2 halmazhoz tartozik, annak megfelelően, hogy $a < b$, vagy $a > b$. Következésképpen a maga vagy a legnagyobb szám A_1 -ben, vagy a legkisebb szám A_2 -ben. Azaz: a egy és nyilvánvalóan az egyetlen szám, mellyel R az A_1 és A_2 halmazokra osztható. Ezt kellett bizonyítani.

Dedekind megoldásával kapcsolatban több modern szerző is fölvetette, hogy miben mond Dedekind többet, mint Brysón, Eukleidész [= Eudoxos]¹⁰ vagy

⁸ Dedekind, R.: *Essays on the Theory of Numbers*. (trans. W.W.Beman), New York 1963, 2. kiad. [a *Stätigkeit und irrationale Zahlen* 1901-es angol fordításának reprintje], 11. o.

⁹ Dedekind, i. m. 20–21. o.

¹⁰ Mint köztudott, Eukleidész *Elemeinek* V. könyve Platón kortársának, Eudoxosnak arányelméletét tárgyalja. Eudoxosnak Aristotelésre gyakorolt hatásáról lásd Waschkies, H. J.: *Von Eudoxos zu Aristoteles. Das Fortwirken der eudoxischen Proportionentheorie in der Aristotelischen Lehre vom Kontinuum*, Amsterdam 1977 (Studien zur Antiken Philosophie,

Archimédész? (Dedekind maga is utal arra, hogy ötlete Eukleidész [= Eudoxos] arányelmélete alapján született, azt tökéletesítendő.) A különbséget hangsúlyozó egyik válasz szerint az antik geometerek ugyan eljutottak a 'kimerítési eljárásban' ahhoz, hogy a körbe írt sokszögek oldalhosszának felső korlátja és a kör köré írt sokszögek oldalhosszának alsó korlátja egybeesik, de nem jutottak el az egzisztencia posztulálásához.¹¹ Ezt azonban cáfolni látszik a Becker által is hivatkozott, Philoponosnál fennmaradt Proklos-testimónium, amely kimondja, hogy 'minden beírt sokszögnél nagyobb a kör, a köré írtnál pedig kisebb; aminél viszont van nagyobb és kisebb, azzal van egyenlő is; a körnél pedig van nagyobb és kisebb sokszög, van tehát vele egyenlő is'.¹² A másik válasz szerint Dedekind újítása az egyenes pontjainak és a *valós számok*nak egymással való *megfeleltetésében* áll,¹³ illetve abban, hogy ő ezen összes szeletek halmazát együtt tekintve valóban létre tudja hozni a valós számok 'tömörségét'. Az antik szerzők nem jutottak el ehhez a megfeleltetéshez, illetve nem lett volna számukra elfogadható a valós számok fogalma, ill. a „szeletek” aktuálisan végtelen számossága.

Aristotelész

Miközben a legtöbb modern elemző egyetért abban, hogy Aristotelész semmilyen formában nem rendelkezett a Dedekind-folytonosság fogalmával,¹⁴ időről időre fölmerülnek javaslatok Aristotelész vagy az aristotelianus paradigmához tartozó más szerzők matematikátörténeti 'rehabilitálására'. Például Walter Burleyről, Aristotelész XIV. századi kommentátoráról, C. Normore azt állítja (talán kissé túl merészen), hogy elmélete kielégíti a folytonosság Cantor–Dedekind axiómáit¹⁵.

Újabban Michael J. White¹⁶ és D. Bostock¹⁷ foglalkozott Aristotelész folytonosság-fölfogásával. White nem elemzi az alapul vett *Phys.* 6. 3. 233b33–234a20 helyet. Említi ugyan Dedekind nevét, de csak a következő összefüggésben: „I suspect that part of the answer is, that he [Aristotelész] does not conceive of *t* as the common

Bd.8.).

¹¹ Heath 1949, 49. o. 2. j. O.Beckerre hivatkozik (Becker 1932–36, 2. köt., 369 sk.).

¹² Philoponum: *In Anal. Post.*, ed. M. Wallies, Berlin 1897. CAG, 13/3, 112, 20–24. Philoponos az érvet egy kissé szépséghibás *Barbara* formában mutatja be.

¹³ Ez volt Dedekind saját érve is.

¹⁴ White 1992, 184. o.

¹⁵ Normore 1982, 265. o.

¹⁶ White, Michael J.: „On continuity: Aristotle versus topology?” *History and Philosophy of Logic* 9 (1988), 1–12; uő. *The Continuous and the Discrete. Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*, Oxford 1992.

¹⁷ Bostock, David: „Aristotle on continuity in Physics VI.”, in Judson, L. (ed.): *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Oxford 1991, 179–212. o.

limit of two sets of dense and Dedekind-continuous instants.”¹⁸ White sem figyel föl arra, hogy Aristotelés VI.3.-ban sokkal közelebb jutott a korrekt analízishez, mint másutt – például (többek között) a *Fizika* VIII.8.-ban. Bostock, cikkének 191. oldalán, ismerteti ugyan a VI.3. érvet, de elemzésének célja az, hogy példát mutasson Aristotelés gondolkodásbeli elfogultságára a világ (illetve az idő) atomos fölépítése ellen. Bostock megválaszoltak tekinti Aristotelés érvét annak kimondásával, hogy „but the reply is simply that although it may indeed be difficult to conceive the 'flow' of time in this way, it would not appear to be impossible”. Dedekind neve, illetve a folytonosság itt nem hangzik el. Egy másik helyen Bostock¹⁹ ismét amellett érvel, hogy Aristotelés célja az atomisták, pontosabban ama pont-atomisták elleni támadás, akiket Bostock láthatólag őscantornak és -Dedekindnek tart az előző, 208. oldalon. Bostock értelmezése (miközben a két érv szerkezetének hasonlóságáról ő sem beszél) álláspontommal ellentétes.

A *Fizika* VI.3. helyét pedig végképp nem szokás sem ebben a vonatkozásban, de még matematikatörténeti szempontból sem emlegetni. A régebbi irodalomból nem tárgyalja a *Fizika* VI.3.-at sem az aristotelési íráások matematikai vonatkozású részeit először összegyűjtő A. Görland²⁰, sem – Eudoxos-tanulmányaiban – O. Becker²¹ (ezek második kötete éppen azt vizsgálja, hogy a „Dedekind-szeletek” fogalmának megfelelő elképzeléssel rendelkeztek-e a görög geometerek illetve filozófusok), sem J. L. Heiberg²², sem Th. Heath²³ a *Corpus Aristotelicum* matematikai vonatkozású részeit összegyűjtő posztumusz kötetében.²⁴ Aristotelés

¹⁸ White 1992, 56. o.

¹⁹ Bostock, i. m., 209. o.

²⁰ Görland, A.: *Aristoteles und die Mathematik*, Marburg 1899.

²¹ Becker, O.: *Eudoxos-Studien I–IV. Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik. 2: 311–33; 2369–87; 3:236–44; 3:370–88. (1932–36). Kül: Eudoxos-Studien III: Spuren eines Stetigkeitsaxioms in der Art des Dedekind'schen zur Zeit des Eudoxos, Bd. 3, 1936, 236–44. o.*

²² Heiberg, J. L.: „Mathematisches zu Aristoteles”, *Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften mit Einschluss ihrer Anwendungen*, Heft 18 (1904), 30–9. o.

²³ Heath, Th.: *Mathematics in Aristotle*, Oxford 1949.

²⁴ Nem elemzi a helyet G. E. L. Owen („Aristotle on time”, in Machamer, P. – Turnbull, R. (eds.): *Motion and Time, Space and Matter: Interrelations in the History and Philosophy of Science*, Ohio State University 1976. Repr. in J. Barnes–M. Schofield–R. Sorabji (eds.): *Articles on Aristotle*, vol.3, London 1979 és Owen, G. E. L.: *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. by M. Nussbaum, Duckworth, London 1986); E. Hussey: „Aristotle's mathematical physics. A reconstruction”, in L. Judson 1991, 213–242. vagy R. Sorabji: *Time, Creation and the Continuum*, London 1983 sem. Itt javasolt elemzésemhez legközelebb N. Kretzmann jutott, aki a változás és folytonosság 'kvázi-aristotelianus' szerzőit elemezve ezt mondja: 'The temporal intervals [of change]... must be exclusive of each other and immediate to each other. Therefore the actual transition ... must

ilyen összefüggésben legföljebb a sokat elemzett Brysón-féle körnégyszögesítési probléma egyik forrásaként említetik, *Anal.Post.* I.9.(75b37–76a3), illetve *Soph. El.* 11.171 b12–18, és 171b34–172a7-re hivatkozva.

A fönti elemzőkkel szemben én úgy vélem, hogy ha egyáltalán, akkor Aristotelés éppen a *Fizika* VI.3. 233b33–234a20 helyén jutott legközelebb a folytonosság fogalmához. A *locus*,²⁵ kissé modernizáló fordításban a következőképpen hangzik²⁶:

233b32 Ἀνάγκη δὲ καὶ τὸ νῦν τὸ
μὴ καθ' ἑτερον ἀλλὰ καθ' αὐτὸ
καὶ πρῶτον λεγόμενον
ἀδιαίρετον εἶναι, καὶ ἐν ἅπαντι
τὸ τοιοῦτο χρόνῳ ἐνυπάρχειν.
ἔστιν γὰρ ἐσχατὸν τι τοῦ
γεγονότος,

234a οὐ ἐπὶ τὰδε οὐθέν ἐστι τοῦ
μέλλοντος, καὶ πάλιν τοῦ
μέλλοντος, οὐ ἐπὶ τὰδε οὐθέν
ἐστι τοῦ γεγονότος; ὁ δὲ φάμεν
ἀμφοῖν εἶναι πέρας. τοῦτο δὲ εἰ
δείχθῃ ὅτι τοιοῦτόν ἐστιν [καθ'
αὐτό]²⁸ καὶ ταῦτόν.

Az is szükségszerű, hogy a nem másodlagos értelemben, hanem önmagában és elsődleges értelemben vett pillanat²⁷ oszthatatlan, s hogy minden időszakaszban van ilyen. Létezik ugyanis a múltnak valamiféle széle,

melytől errefelé nincs semmi a jövőből, s ismét, a jövőnek is, melytől errefelé nincsen semmi a múltból és amelyet mindkettő határának mondunk. Ha pedig erről bizonyíthatjuk, hogy ilyen, s hogy egy és ugyanaz,

be instantaneous. ... (Aristotelian instants are mere cuts in the potentially infinitely divisible temporal continuum, and one cut cannot be immediately adjacent to another.)'. (Kretzmann, N.: „Continuity, contrariety, contradiction and change”, in: Kretzmann, N. (ed.): *Infinity and Continuity in Ancient and Mediaeval Thought*, Ithaca/NY 1982, 273. o.)

²⁵ *Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary*, by W. D. Ross, Oxford 1966.

²⁶ A 'modernizáló' fordítás annyit jelent, hogy a H. Wagner-féle német fordítással szemben (Aristoteles: *Physikvorlesung*, Berlin 1979 (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung Bd.11.)), amely a 'görög szöveg minden nyelvi momentumának kihasználásával' kívánja visszaadni Arisztotelész 'gondolatainak egészét', és ezért tudatosan eltér a ma használatos és ismert terminológiától, a fordító inkább Ross és Apostle (*Aristotle's Physics. Translated with commentaries and glossaries* by H. G. Apostle, Indiana 1969) megközelítését érzi alkalmasabbnak a föladatra, mely analitikus érveknek megfelelő 'hangnemben' interpretálja a *Fizikát*. Az elemzést az ilyen fordítás mindenestre megkönnyíti.

²⁷ Az elsődleges (értelemben vett) pillanat kiterjedés nélküli, míg a másodlagos (értelemben vett) pillanat a hétköznapi, laza értelemben vett pillanat, amely valójában csak egy igen rövid időtartam. A másodlagos értelemben vett pillanat elsődleges pillanatokat tartalmaz, de nem megfordítva. Lásd az elsődlegest: *Phys.* 222a10–20; a másodlagost: a21–24. Vö. Ross kommentárjával, 644. o.

²⁸ secl. Ross.

a5 ἅμα φανερόν ἐσται καὶ ὅτι ἀδιαίρετον. ἀνάγκη δὴ τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ νῦν τὸ ἐσχατον ἀμφοτέρων τῶν χρόνων. Εἰ γὰρ ἕτερον, ἐφεξῆς μὲν οὐκ ἂν εἶη θάτερον θατέρῳ διὰ τὸ μὴ εἶναι συνεχὲς ἐξ ἡμερῶν, εἰ δὲ χωρὶς ἐκάτερον, μεταξὺ ἐσται χρόνος; πᾶν γὰρ τὸ συνεχὲς τοιοῦτον ὥστ' εἶναί τι συνώνυμον μεταξὺ τῶν περάτων.

a10 ἀλλὰ μὴν εἰ χρόνος τὸ μεταξὺ, διαιρετὸν ἐσται. πᾶς γὰρ χρόνος δέδεικται ὅτι διαιρετός. ὥστε διαιρετὸν τὸ νῦν. Εἰ δὲ διαιρετὸν τὸ νῦν, ἐσται τι τοῦ γεγονότος ἐν τῷ μέλλοντι καὶ τοῦ μέλλοντος ἐν τῷ γεγονότι. καθ' ὃ γὰρ ἂν διαιρεθῇ, τοῦτο διοριεῖ τὸν παρήκοντα καὶ τὸν μέλλοντα χρόνον. ἅμα δὲ καὶ οὐκ ἂν

a15 καθ' αὐτὸ εἶη τὸ νῦν, ἀλλὰ καθ' ἕτερον. ἡ γὰρ διαίρεσις οὐ καθ' αὐτό. πρὸς δὲ τούτοις τοῦ νῦν τὸ μὲν τι γεγονὸς ἐσται τὸ δὲ μέλλον, καὶ οὐκ αἰεὶ τὸ αὐτὸ γεγονὸς ἢ μέλλον. οὐδὲ δὴ τὸ νῦν τὸ αὐτό. πολλαχῇ γὰρ διαιρετός ὁ χρόνος. ὥστ' εἰ ταῦτα ἀδύνατον ὑπάρχειν, ἀνάγκη τὸ αὐτὸ

a20 εἶναι τὸ ἐν ἐκατέρῳ νῦν. ἀλλὰ μὴν εἰ ταυτό, φανερόν ὅτι καὶ ἀδιαίρετον. εἰ γὰρ διαιρετόν, πάλιν ταῦτ' ἀσυμβήσεται ἃ καὶ ἐν τῷ πρότερον. ὅτι μὲν τοίνυν ἐστιν τι ἐν τῷ χρόνῳ ἀδιαίρετον, ὃ φάμεν

a24 εἶναι τὸ νῦν, δῆλόν ἐστιν ἐκ τῶν εἰρημένων...

együttal az is világos lesz, hogy oszthatatlan. Szükségszerű pedig, hogy ugyanaz a pillanat mindkét időszakasz széle legyen. Ha ugyanis a két szakasz széle más és más, akkor egyrészt a két szél nem lehet sorbarendeztet, azért, mert oszthatatlanokból nem áll elő folytonos, másrészt, ha a kettő elkülönül, közöttük idő lesz, ugyanis minden folytonos olyan, hogy határai között van (a határpontokkal) egynemű.

Ha viszont a közbülső egy időszakasz, akkor az osztható. Minden időszakaszból bizonyítottuk ugyanis, hogy osztható. Következésképpen osztható a pillanat. Ha azonban osztható a pillanat, lesz múlt a jövőben és jövő a múltban. Ami szerint ugyanis fölosztatik, ugyanaz el is választja az elmúlt és a jövő időt. Együttal pedig nem

is önmagában véve lenne a pillanat, hanem másodlagosan, az elválasztás ugyanis nem önmagában véve történik. Továbbá a pillanattól valami részben múlt lesz, részben pedig jövő; és pedig nem mindig ugyanaz múlt és jövő. Így hát a pillanat sem ugyanaz; többféle módon osztható ugyanis az idő. Ha tehát ez így nem lehetséges, szükségszerű, hogy mindkettőben ugyanaz legyen a

pillanat. Viszont, ha ugyanaz, világos, hogy oszthatatlan is; ha ugyanis osztható, ismét ugyanazok lépnek föl mint az előzőben. Hogy tehát van valami oszthatatlan az időben, amit

pillanatnak mondunk, kiviláglik az elmondottakból.

A pillanat egységére illetve pontszerűségére adott bizonyítás a *Fizika* közismerten körülményes stílusában korántsem olyan világos, mint Dedekindnél, de a gondolatmenet félreérthetetlen. Ha az egész időt a pillanat úgy osztja föl, hogy az egyik rész (a múlt) minden eleme korábbi (kisebb, balra fekszik) a második (a jövő) minden eleménél, s megfordítva: a jövő minden eleme későbbi (nagyobb, jobbra fekszik) a múlt minden eleménél, akkor a pillanat, ami ezt az osztást létrehozza, egy és csak egy (azaz megfeleltethető az egyenes egy pontjának).

Mindenekelőtt látszik, hogy Aristotelés valamilyen szinten tisztában volt Dedekind *axiómájának* szükségességével. Bár nem nevezi axiómának, Aristotelés explicite él az előfeltevéssel, hogy „a pont folytonosan összeköti és elválasztja a nagyságot: ennek ugyanis kezdete, annak pedig vége”.²⁹ A pont és a pillanat analógiájának alapja pedig a *Fizika* IV.13. egy észrevételére épül, hogy tudniillik 'a pillanat köti össze [συνέχει] az időt, [...] összeköti ugyanis az elmúlt időt és a jövő időt, és az időnek határa, ennek ugyanis kezdete, annak pedig vége'. Azaz az egész vonalat a pillanat úgy osztja föl, hogy az egyik résznek vége (minden eleme korábbi kisebb, balra fekszik) a második minden eleménél, és megfordítva: a vonal másik részének minden eleme nagyobb, illetve jobbra fekszik a másik vonal minden eleménél. Hogy a pont köti össze a kettéosztott egyenest, azt Aristotelés nyilván éppolyan magától értődőnek tarthatta, mint Dedekind kortársai, akiket éppen a trivialis akadályozott meg abban, hogy meglássák ebben a folytonosság definícióját. Természetesen a *halmaz* és a *létezik* olyan kulcsszavak Dedekind elemzésében, amelyek Aristotelésnél nincsenek meg (bár hallgatólagosan természetesen előfeltételezi őket). Ezért lesz csak 'szerkezetileg' hasonló Aristotelés érve a Dedekindéhez.

Ha a pillanat (az elsődleges értelemben vett pillanat) illetve az idő triviálisan rendelkezne a pont illetve a vonal tulajdonságaival, azaz ha az idő 'csak úgy' idő-kontinuum lenne, akkor Aristotelésnek éppúgy nem lenne szüksége a pillanat egységének bizonyítására, mint a geometriai vonal pontjai esetében. Két *különböző* dologról van azonban szó: az idő és a nagyság metafizikailag (ha tetszik: ontológiai) eltér egymástól. Az idő reális (ugyanis a mozgás mértéke, a mozgás pedig reális dolgokat föltételez, tehát az idő is – valamilyen formában – reális), a vonal viszont tiszta matematikai entitás, amely eltekint a mozgástól. Két különböző entitás hasonló jellegű elemeit kell tehát megfeleltetni egymásnak, és be kell látni, hogy a pillanat strukturális tulajdonságai megfelelnek a ponténak. Ez a feszültség hozhatja elő Aristotelés bizonyításában a Dedekindéhez hasonló alapvető meglátást.³⁰

²⁹ *Phys.*, 222a10–13, kül. *Phys.* IV.11. 220a10–11: ... ἡ στιγμή καὶ συνέχει τὸ μήκος καὶ ὀρίζει; ἔστι γὰρ τοῦ μὲν ἀρχῇ τοῦ δὲ τελευτῇ.

³⁰ Mint látni fogjuk, például Buridán, a XIV. századi skolasztikus kommentátor számára

Aristotelés bizonyításának lényeges eleme, hogy az egész időt (az összes pillanatok 'halmazát')³¹ osztja föl, amelyek a vonal pontjainak vannak megfeleltetve (két félegyenesben reprezentálva), a bizonyításhoz pedig, Dedekindhez hasonlóan, a racionális számok (eudoxosi osztáspontok) tulajdonságait használja fel. Ha tehát Dedekind bizonyításában a valós számok szeleteit létrehozó számnak a pillanatot (amiről, mint láttuk, Aristotelés explicite kimondja, hogy teljesen rendezzi az időt)³²; az A_1 helyére pedig a múltat (az elmúlt pillanatokot megtestesítő félegyenesen levő pontokat), illetve az A_2 helyére a jövőt (a jövő pillanatokot megtestesítő félegyenesen levő pontokat) helyettesítjük, A_1 -nek és A_2 -nek pedig az egyenes racionális számainak (eudoxosi osztáspontjainak) ugyanezen osztással egyértelműen létrehozott szeleteit feleltetjük meg, akkor látható, hogy a fönti, Dedekind-féle bizonyítás meglepően hasonlítani fog az Aristoteléséhez. Lényegében azt mondja, hogy egy pillanat nem felelhet meg két osztáspontnak az egyenesen.

Ennek belátásához Aristotelés gondolatmenete is azt használja ki, mint Dedekind, hogy ti. ő is megfelelteti az időt a vonalnak, a pillanatot pedig a vonal egy pontjának, s bizonyításában csak a racionális számok (Aristotelésnél: az eudoxosi osztáspontok) tulajdonságait használja ki.

Itt röviden beszélni kell arról, hogy Aristotelés mennyiben volt tisztában az eudoxosi osztáspontokkal. Mindenekelőtt le kell szögezni, hogy Aristotelés tudta, hogy a négyzet átlója nem összemérhető az oldalakkal (ami legalábbis Platón *Theaitétos* a óta közismertnek számított). Másfelől, mint az Waschkies kimutatta, Aristotelés az eudoxosi arányelmélettel (amely a racionális osztópontokat tartalmazza), több mint kielégítő szinten tisztában volt.³³ Harmadszor, mint ezt

ettől eltérően arról van szó, hogy a pont pontszerűsége is igazolásra szorul, s ennek a esete a pillanat pontszerűsége. Buridanus nem követi Eukleidést abban, hogy a pont pontszerűsége axióma (ellentétben Aristotelésszel, aki követni látszik).

³¹ Legalább ekkor Aristotelés kénytelen valamilyen értelemben aktuálisnak venni a végtelen idő pillanatait. (Ez a megjegyzés nem azt a köztudott tételt kívánja cáfolni, hogy egyébként Aristotelés csak *hipotetikus*an hajlandó aktuálisnak venni a végtelent, hanem arra a trivialitásra utal, hogy ha egy halmazt fölosztunk – jelen esetben az időt, mint az összes pillanat halmazát –, akkor ez nem lehetséges, ha nem tételezzük a halmaz elemeit aktuálisan létezőnek. Mivel az idő pillanatainak számossága végtelen, e fölosztás kénytelen aktuálisan végtelen pillanattal számolni. Az más kérdés, hogy ebből következően ellentét feszül Aristotelés elméletében a fiktív geometriai vonal tulajdonságaival rendelkező idő és az ontológiailag értelmezett reális idő között, ahol a múlt már nem, a jövő pedig még nem létezik.)

³² Vö. *Phys.*, 234a1–2 vagy *Phys.* IV.11. 219b11-vel: τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον ὁρίζει, ἢ πρότερον καὶ ὕστερον.

³³ Waschkies, H. J.: *Von Eudoxos zu Aristoteles. Das Fortwirken der eudoxischen Proportionentheorie in der Aristotelischen Lehre vom Kontinuum*, Amsterdam 1977 (Studien zur Antiken Philosophie, Bd.8.).

a később tárgyalandó, Proklos neve alatt fennmaradt *Elementatio physica* szépen ki is mutatja, a *Fiziká*ban Aristotelés arányelméletet folyamatosan használta is.

Aristotelés (itt *implicite*, de korábbi helyeken *explicité* is említve) föltételezi, hogy (1) ha a, b, c különböző számok, és $a > b$ és $b > c$, akkor $a > c$; (2) hogy a és c között végtelen sok különböző (racióális) szám (= osztáspont) van; (3) hogy egy pont osztópontok két diszjunkt és kimerítő csoportjára osztja fel az egyenest).³⁴

Aristotelés, Dedekindhez hasonlóan, azt állítja, hogy a pillanat úgy osztja föl az időt, hogy ha a pillanatot megelőző minden időpont korábban van a pillanatot követő minden időponttól illetve megfordítva, akkor egy és csak egy pillanat lesz a múlt és a jövő határa. Ha ugyanis a vonal megfelel az időnek (ezért szükséges Aristotelés hosszas elemzése az idő kiterjedés- illetve nagyság-[μέγεθος]-természetéről)³⁵, akkor a vonal racióális osztásai is megfeleltethetők pillanatoknak, ezek pedig nem lehetnek szomszédosak, tehát (végtelen sok) további osztást illetve pillanatot zárnak közre.

Újra hangsúlyozni kívánom, hogy értelmezésem szerint Aristotelés érve csak szerkezetileg, s nem tartalmilag elődje Dedekind bizonyításának, hiszen a következmény, ti. az összes ilyen osztást létrehozó pontok halmaza Aristotelés szigorúan konstruktivista és finitista matematikafilozófiája számára értelmetlen volna. Aminek összehasonlításáról érdemes beszélni, az az *érv szerkezete*. Ebben Aristotelés bizonyítása ott tér el a Dedekindétől, hogy amíg Dedekind direkt bizonyítással azt látja be, hogy az esetleges másik b osztópont (pillanat) esetében, ha $b \neq a$, akkor a kettő közötti további c osztópont A_1 -hez (vagy a másik esetben A_2 -höz) fog tartozni, tehát b *a fortiori* A_1 -hez (vagy a másik esetben A_2 -höz) tartozik, viszont Aristotelés egy *reductio ad absurdum* érveléssel azt mutatja meg, hogy ha a múltat és jövőt elválasztó pillanat nem volna egy és csak egy, akkor az a -n kívüli b is fölosztaná ugyanazon fölosztásnál az időt, s akkor a $b-a$ szakasz pontjai b -hez képest jövő, a -hoz képest pedig múlt lennének (vagy megfordítva), ami ellentmond az idő jólrendezettségének (hogy ti. a pillanat a múltat illetve a jövőt kimerítően és kizárólagosan osztja föl), ami kiinduló föltételünk volt. Aristotelés azonban nem teszi hozzá, hogy tehát a második pillanatnak vagy a múltban, vagy a jövőben kellene lennie (Dedekind bal illetve jobb oldalán). Dedekind bizonyításában ennek analógiája az volna, ha az osztópont nem egyértelmű meghatározottságából a kiinduló rendezési föltétel tagadására jutna. Aristotelés (nehézkesebb és kevésbé precíz) bizonyításának tehát csak a szerkezete az, ami lényegében hasonlít a Dedekindéhez.

³⁴ Dedekind, 1963, 5–7. o. – Aristotelés 1.-et pl. 232b13–14-ben mondja ki: τὸ δὲ τοῦ ἐλάττωτος ἐλαττον καὶ αὐτὸ ἐλαττον. (Rossz *αὐτο* változatát E_1 alapján *αὐτου-ρα* változtattam (mivel ebben a geometriai kontextusban éppen a 'kisebb' reláció tranzitivitását használja ki Aristotelés); 2.-ét bizonyította VI.1.-ben; 3.-at pedig kimondja pl. *Phys.* IV.11. 219b11-ben (lásd 32. j.).

³⁵ *Phys.* IV.11., kül. 219a10–219b1, ill. 219b15 sk.

További különbség, hogy bár Aristotelés a *Fizika* VI.1-ben belátta, hogy két pont között mindig van harmadik, ezt itt, a tételre való utaláson túl (az eltérő metafizikai háttér miatt) még egyszer újra bizonyítja (az idő ugyanis más természetű létező, mint a kiterjedés ill. nagyság, még akkor is, ha nagyság tulajdonsággal rendelkezik). Ezt Dedekindnek a tisztán matematikai közegben itt újra bizonyítania természetesen tökéletesen szükségtelen.

Aristotelés bizonyítása persze számos homályos elemet is tartalmaz. Először is, Aristotelés szövege ingadozni látszik a tekintetben, hogy mit is akar bizonyítani. Azt, hogy az időt 'szeletelő' pillanat egy, vagy pedig azt, hogy oszthatatlan? A bizonytalanság oka talán az, hogy az idő 'nagyság' (azaz folytonos) természete Aristotelés szerint előfeltétele a pillanat pontszerűségének. Ezért Aristotelés annyit sem akar előfeltételezni, hogy a pillanat pontszerű (233b33 a bizonyítandó tételt így az oszthatatlanság és az egység két tulajdonságára fogalmazza meg, és a második tétel is értelmetlenné válna, ha nem engedjük meg annak lehetőségét, hogy a pillanat osztható legyen). Ugyanakkor nyilvánvaló (ami Dedekind számára nem lehet kérdés), hogy a múlt és a jövő határának 'egységét', csak akkor lehet bizonyítani, ha a határoló pillanat valóban határ, azaz pont, azaz oszthatatlan. Ezt a föltételt Aristotelés ki is mondja, amikor a pillanatot a múlt illetve a jövő határának nevezi (234a3 és 5 sorokban, a kommentátorok nagy zavarára). Ekkor azonban egy olyan következménynek a bizonyítása, hogy a pillanat oszthatatlan, nyilvánvaló *petitio principii*, hiszen az előző tételben kihasználtuk, hogy a pillanat egy.³⁶ Ha a pillanat határ (tehát pontszerű), és csak egy, akkor 231a24 szerint elvileg sem alkothatnának valamiféle kiterjedtet. Most persze nem föladatunk, hogy ennek a következtetésnek részletes magyarázatát adjuk, bár annyit talán meg lehet jegyezni, hogy a 'pillanat' ontológiai státusának tisztázatlansága nyilván belejátszik a külön bizonyítás létrejöttében. (Mint látni fogjuk, a figyelmes Averroës ötlete az lesz, hogy a második bizonyítás az első konverze: ha az első az oszthatatlanságuk alapján bizonyítja, hogy a két határoló pillanat egy, a második pedig azt, hogy az egy pillanat az egység miatt oszthatatlan, akkor egy 'akkor és csak akkor' típusú bizonyítás két irányát kapjuk meg: a körbenforgást persze ez az ötlet sem menti.) A második bizonyítás szükséges vagy nem-szükséges voltának problémáját előrevetíti, hogy Aristotelés utal az önmagában vett (pontszerű) pillanat és a másodlagos (e pillanatot körülvevő kiterjedt, ám rövid időszakasz) különbségére, ami tartalmi szempontból igencsak zavaró.

Egy második nehézség, ami Simpliciosnak fog gondot okozni, az (a 234a6–8 sorokban) az $\epsilon\phi\epsilon\chi\eta\varsigma$ és a $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ viszonya. Ha két oszthatatlan nem lehet sorbarendeztet (a folytonosban ugyanis két ilyen sorbarendeztet pontnak érintkeznie kellene, hiszen ha van közöttük vonal, akkor az osztható), akkor van közöttük folytonos, tehát van közöttük nagyság, tehát elkülönülnek egymástól.

³⁶ 234a20–24. = *Inst.Phys.* I.16.

Mármost nem világos (Simplikiosnak sem), hogy Aristotelés két különálló esetet említ, vagy a második reláció az elsőnek következménye.³⁷

Aristotelés megközelítésének sajátossága ugyanis az, hogy nem (racióális és valós) *számok* és a vonal, hanem az *idő* és a vonal kapcsolatáról beszél. Mivel pedig a múltat és a jövőt a pillanat által elválasztott félegyenesekként értelmezi, nem látja azt, hogy valójában az *összes* pillanatról van szó. A pillanat, eltérően a ponttól, aktuálisan végigfut az idő teljes hosszán, ami (mivel pillanat nem lehet szomszédos a pillanattal) az aristotelési időfilozófia egyik alapvető paradoxonát generálja (mint ahogy a síkon guruló gömbnek a síkot érintő pontjai által húzott vonal is). Az aristotelési folytonosság-definíció 'proto-topológiai'³⁸ megoldásának előnyei a pillanat esetében nem érvényesülnek: a folytonos szakaszban az osztáspontok létezésére megoldás, hogy csak 'potenciálisan' vannak meg, a pillanatnak viszont mindig 'létezve' végig kell futnia a szakaszt, és pedig pontszerűen.

Hozzájárulhatott persze Aristotelés 'vakságához' az aktuális végtelen létezésének elutasítása, a pillanat-pontok egymással való kapcsolatának a racionális számok helyzetével való azonosítása, illetve az idő ontológiai természetéről vallott álláspontja is (hogy ti. a múlt már nem, a jövő még nem létezik, tehát *a fortiori* nem lehet az összes pillanat létezéséről való beszédet megengedni).

A fönti szakasz tehát, ha analógiám helyes, egy nagyon izgalmas belátást illetve bizonyítást tartalmaz (igaz, tökéletlen formában). Az elemzés vezérlő elve azonban egy mély geometriai illetve matematikai természetű 'homomorfizmus'-probléma: adott a vonal geometriája, amit az arányelmélet segítségével, mint archimédésien rendezett nagyság-struktúrát ismerek. Milyen következtetések adódnak az időre, ha az idő elemei megfeleltethetők a vonal-struktúra elemeinek? Miért nem vették eddig észre e hely érdekességét? A legkézenfekvőbb válasz az, hogy a fönti hasonlóságok és különbségek mérlege negatív: Aristotelés és Dedekind gondolatmenete alapvetően különbözik.³⁹

Először azért, mert Dedekind a racionális *számok* szeleteiről beszél, Aristotelés viszont az egyeneséről (illetve az időéről), azaz a kontinuuméről. Dedekind eljárása a *valós számok* folytonosságát bizonyítja be, Aristotelésé pedig a legjobb esetben is csak az időét.

³⁷ A μὲν ... δὲ alak amellelt látszik szólni, hogy Aristotelés külön esetnek tekinti a kettőt, bár az is lehet, hogy csak a hivatkozott előző tételek szempontjából, s nem lényegileg különböző eseteknek tekintve őket.

³⁸ Vö. White 1988.

³⁹ Köszönöm Hráskó Péternek a három ellenérvet, melyeket e tanulmány első változatáról adott bírálatában fogalmazott meg. Az ellenvetéseire adott válaszokért természetesen a szerzőt terheli a felelősség.

Másodszor azért, mert Aristotelés és Dedekind nem ugyanarról a problémáról beszélnek. Dedekind a négyzet átlójának mértékét akarja megtalálni, Aristotelés pedig a pillanat pontszerűségét akarja belátni.

Harmadszor, a két érvelés technikailag is különbözik. Aristotelés fölteszi, hogy a szeleteknek *van* (kiterjedés nélküli) osztópontja, s ebből *levezeti*, hogy az a pont kiterjedés nélküli (azaz egy), Dedekind viszont megmutatja, hogy a racionális sorozatoknak sokszor *nincs* racionális osztópontja, s ezért *posztulálja*, hogy van irracionális osztópontjuk.

Az első ellenvetésnek természetesen igaza van abban, hogy Dedekind a számokról, Aristotelés viszont mindenféle egyéb dologról beszél. De végső soron pontosan azt akartam megmutatni, hogy a Filozófusnál, egy ontológiailag és metafizikailag „terhelt” világban, ahol az idő bizonyos értelemben „fontosabb”, mint a számok, a tárgyalási univerzum kibővítése hogyan siklatja ki a többre hivatott gondolatmenetet. Azt viszont véleményem szerint nem lehet állítani, hogy Aristotelés *nem lett volna tudatában* annak, hogy az eudoxosi osztáspontok (azaz racionális számok) tulajdonságait használja ki, hiszen azok tulajdonságait kihasználja a gondolatmenetben.

A második érv azt a kérdést veti föl, hogy minek az alapján rokonítható két probléma. Összevethető-e egy kvázi-matematikai jellegű filozófiai érv egy szigorúan matematikailag motivált és matematikailag megoldott problémával? A válaszom az, hogy amíg nem tévesztjük szem elől a kettőnek az ellenvetésben élesen megfogalmazott különbségét, addig az első tekinthető a második fejlődési története zsákutcába torkolló elágazásának.

A harmadik évrre az a válasz, hogy ismerünk olyan megoldásokat, a Brysón-féle körkvadrátúra értelmezési kísérletei között, amelyek ugyanezen érvelés környezetéből származva *posztulálják* az irracionális osztópont létezését. Ez Proklos híres megoldási javaslata, *apud Philoponum*, *In Anal.Post*, 112,8 sk.-ben. Aristotelés természetesen tudott a négyzet átlójának irracionalitásáról, bár az igaz, hogy expliciten nem posztulálta az irracionális osztópontok létezését. Azt viszont posztulálja, hogy a múltnak és a jövőnek *van* határpontja, a pillanat, vö. *Phys.* 252b15–20, különösen 19–20. Az *Elementatio physica* I.18. második bizonyítása is erre a posztulátumra épít, ami azért érdekes, mert itt *nagyságról* – ti. a mozgásról – van szó, és nem az időről.

A kérdésben azért nehéz igazságot tenni, mert az antik szerzők az explicit premisszák mellett, igen gyakran, elhallgatott előfeltevésekkel is élnek. A mai elemző számára adódó egyik út az, hogy ezen előfeltevéseket triviálisnak találva (mert a mai elemzések ezen előfeltevéseket magától értődően megkövetelik) egyedül a szerző feledékenységének tulajdonítsa a mulasztást. A másik út azon az elven alapul, hogy éppen az előfeltevések explicitté tévése jelentette sok esetben az elméletek fejlődésének kezdetét (részben ez a – védhető – meggyőződés áll a fönti ellenvetések mögött), tehát hallgatólagos előfeltevések megengedése nem járható a korrekt történeti elemzés számára.

Akárhogyan is döntünk a fenti kérdésben, a bizonyítást érdekes végigkísérni a *Fizika* kommentárjainak az aristotelési paradigmán belüli történetében, hiszen e technikailag nehéz (bár megtévesztően egyszerűnek ható) érv magyarázatai világosan elárulják e paradigma filozófusainak különböző előfeltevéseit, amelyek érzékennyé vagy érzéketlenné tették őket a probléma mélységi megértésére.

Pseudo-Archytás

A késő antik filozófiai irodalomból az aristotelési évrre utaló első hely valószínűleg a Simplicios által a *Kategóriák* 9. fejezetéhez (*Categ.* 11b10) írott kommentárban idézett Pseudo-Archytás-féle töredék.⁴⁰ Az ismeretlen neopythagóreus filozófus tevékenységéről érdekes volna többet tudni, mivel az idézett időfilozófiai fragmentum a *Fizika* IV. könyvének és a VI.3.-nak az összefoglalása.⁴¹ Például a *Fizika* főnti szakaszának első mondatát gyakorlatilag megismétli. Bár a töredék célja az idő nem-reális voltának bizonyítása, közbeékelten összefoglalja Aristotelés bizonyítását. A jövő más, mint a múlt. A pillanat folytonosan összekapcsolja (συνάπτει τὸ νῦν συνεχῶς), mindig mássá válva, a múltat és a jövőt. Minden pillanat egy és oszthatatlan, s határa a múltnak és a jövőnek, ahogy a vonalat megtörő (κλασθεῖσα) pont kezdete az egyik és vége a másik félegyenesnek. Folytonos természetű tehát az idő, és nem diszkrét, mint az, ami megszámlálható.⁴² A folytonos részeit ugyanis a közös osztás választja szét. A vonalat a pont, a síkot a vonal, a testet pedig a sík segítségével lehet szétválasztani. A pillanat viszont abban különbözik más folytonosaktól, mint a nagyság és a tér, hogy míg azoknak a részei léteznek, az idő részei viszont nem. Az idő tehát alig, vagy egyáltalán nem létezik, ugyanis soha nem létezik sem a múlt, sem a jövő, sem pedig a megszámlálhatatlan és hiposztazálhatatlan pillanat.⁴³

⁴⁰ Sambursky és Pines Kr. e. 200 és Kr. u. 200 közé teszi tevékenységét (Sambursky, S. – Pines, S.: *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Jerusalem 1971, 14. o.). *Simplicii Commentaria in Categorias*, ed. C. Kalbfleisch (CAG 8.), Berlin 1907, 352,24–353,13 o., illetve apró szövegszerű eltérésekkel *Simplicii in Aristotelis Physicorum commentaria*, ed. H. Diels, Berolini 1932–35. CAG 9–10. 785,16–786,10. Vö. Sambursky, S. – Pines, S., 14 és 24. o.

⁴¹ πᾶν γὰρ τὸ νῦν ἄμερῆς καὶ ἀδιαίρετον καὶ πέρας μὲν ἐστὶ τῷ προγεγονότος, ἀρχὰ δὲ τῷ μέλλοντος, ὥσπερ καὶ γραμμᾶς εὐθείας κλασθεῖσας τὸ σάμειον περὶ δὴ κλάσις ἀρχὰ μὲν γίνεται τὰς ἐτέρας γραμμᾶς, πέρας δὲ τὰς ἐτέρας. Simplicios: *In Categ.*, 353,2. (Ezt az utalást Sambursky és Pines nem vették észre.)

⁴² συνεχῆς δὲ ὁ χρόνος καὶ οὐ διωρισμένος, Simplicios: *In Categ.*, 353,2.

⁴³ οὐδέποκα σφίζεται κατ' ἀριθμὸν, Simplicios: *In Categ.*, 352,27

Themistios

A peripatetikus irányultságú Themistios (kb. 317 – 388) először leszögezi, hogy az érvben az elsődleges értelemben vett pillanatról lesz szó.⁴⁴ (Ezzel persze azt is föltesszük, hogy a pillanat pontszerű.) A tételt úgy mondja ki, hogy 'a pillanat tagolhatatlan és oszthatatlan, és minden időben egy és ugyanaz'. Először azt igazolja, hogy a pillanat valóban határa a múltnak illetve a jövőnek. (Ez az elem Aristotelésnél hiányzik.)⁴⁵ A múltban ugyanis, ha elmúlt, nem lehet semmi a jövőből, s megfordítva. A múlt és a jövő határai tehát szigorúan (ἀκριβῶς) határok, s ha ez így van, akkor egy és ugyanazok. A két határ egy és ugyanaz, mert nem érintkezhetnek (ἄπτεσθαι), s nem lehetnek sorbarendezettek (ἐφεξῆς). Oszthatatlanok ugyanis, mert szélek lévén, nem lehet további szélük. Amik viszont érintkeznek, azok határai (széle) egyek kellene, hogy legyenek. Themistios hivatkozik arra, hogy 'az előző tételek nem engedik meg, hogy az idő érintkező vagy sorbarendezett pillanatokból álljon, oszthatatlanokból ugyanis nem jön létre folytonos'. Themistios természetesen tudja, hogy azért, mert valamik nem érintkezhetnek, még lehetnek sorbarendezettek (kivéve, ha folytonosokról van szó). Ezért utal rá, hogy ahogy a vonalak határai között vonal, úgy az idő határai között idő van (ezt Aristotelés nem mondja ki itt, de persze felteszi).

A második bizonyítást Themistios azzal menti, hogy ott Aristotelés a másodlagos értelemben vett pillanatról beszél, ami persze jelentősen csökkenti az érv érdekességét. De Themistios legalább megmenti a konzisztenciát.

Proklos

Themistios után a Proklos (412 – 485) neve alatt fennmaradt *Elementatio physica* interpretációjában találjuk meg Aristotelés bizonyításának tisztán geometriai tételként való értelmezését.⁴⁶

I.15. A pillanat ugyanaz az elmúlt és a jövő időben.

Ha ugyanis lehetséges, hogy a pillanat nem ugyanaz az elmúlt és a jövő időben, akkor legyen például A más mint B. Ezek azonban nem szomszédosak, mint azt korábban megmutattuk [I.4.]. Ha viszont távol vannak egymástól, van közöttük határtalanul osztható idő, mint azt megmutattuk [I.5 és I.11]. Osztassék föl tehát az AB idő G-ben. Ha A a határa minden elmúltnak és B a kezdete minden

⁴⁴ Themistios: *In Phys.*, 189,21–190,28.

⁴⁵ Ez is mutatja, hogy Aristotelés valószínűleg tudatosan hagyja-e el a határ pillanat-, azaz pontszerűségének bizonyítását, azaz posztulálja.

⁴⁶ *Procli Diadochi Lycii Institutio physica*. Rec. A. Ritzenfeld, Lipsiae 1912 (Bibl. Teubn.), 14–16. o. A szögletes zárójelbe tett hivatkozások a *Fizika elemeinek* korábbi tételeire utalnak.

eljövendőnek, a közöttük lévő nem lesz sem múlt, sem pedig jövő. Mivel azonban az AB idő G-ben felosztott, az előtte levő múlt, az utána következő pedig jövő lesz, ami lehetetlen. A pillanat tehát ugyanaz mind a múltban, mind pedig a jövőben.

I.16. A pillanat oszthatatlan.

Ha a pillanat ugyanaz a múltban és a jövőben [I.15.], akkor nincsenek részei. Mert ha osztható, akkor ugyanaz fog föllépni [mint az előbb], és lesz valami a múltból a jövőben és a jövőből a múltban, ami lehetetlen. A pillanat tehát oszthatatlan.

Az *Elementatio physica* bizonyítástörténeti jelentősége éppen abban van, hogy az aristotelési *Fizika* értelmezésében hagyományos szillogisztikus rekonstrukcióval szemben egyedül képviseli az axiomatikus geometriai típusú fölépítést (mai szemmel nézve bármilyen tökéletlenül is). A természetfilozófiai problémák matematikai, ha tetszik geometriai megközelítésének ezért az aristotelési paradigmán belül egyedülálló dokumentuma.

Az *Elementatio physica* a két tételt különállónak tartja. Mivel azonban I.15-ben már kimondja, hogy a pillanat 'határ', ezért nem is találhat kiutat a I.15. és I.16. nyilvánvaló cirkularitásából. (I.16. nem a másodlagos értelemben vett pillanatról beszél.) Az *Elementatio physica* előnyére legfőljebb az írható, hogy világosan látja (és kihasználja) a folytonosban levő sorbarendezettség és az érintkezés viszonyát (amiben Themistios megfogalmazása bizonytalanabb a diszkrét elemekre (testekre) vonatkozó 'sorbarendezettség' odakeveredése miatt). Proklos eleve csak a folytonosakra értelmezi e relációkat, tehát nála két oszthatatlan dolog sorba-nem-rendezhető volta (I.4.) következik abból, hogy mindig van közöttük valami folytonos (I.3.). A két határ oszthatatlan voltából tehát egyenesen következik, hogy közöttük időnek kell lennie. Persze ebben az esetben I.16. csak I.15. megismétlése. A két tétellel alakítás magyarázata egyébként talán az lehet, hogy Aristotelés a bevezető mondatban a pillanat két tulajdonságát nevezi meg, s Proklos – hűen Aristotelés intencióihoz – komolyan veszi, hogy e két tulajdonság független bizonyítást kíván. (Proklos a tételre hivatkozik pl. *In Tim.* III. 23, 18–23-ban.⁴⁷) Az *Elementatio physica* I.3. Themistios megoldásához hasonlóan, külön tételnek veszi föl azt, hogy 'az, ami a folytonosban levő oszthatatlanok között van, folytonos'. Ennek jelentősége éppen I.15-ben találhatjuk meg.

⁴⁷ ... τὸ νῦν πανταχοῦ ἐστὶν ἓν ὃν καὶ ἀριθμὸν ἀμερὲς καὶ οὐδενὸς ἰδίον τῶν εἶναι κατ'αὐτὸ λεγομένων. ὃ καὶ Ἀριστοτέλης ἰδὼν ἐδειξεν εἶναι τι ἀσώματον καὶ ἀμερὲς ἓν πανταχοῦ ταῦτὸν ὃν, τὸ νῦν. Diehl szerint Proklos *Phys.* VIII.10.266a10 sk.-re utal, a bizonyítás azonban nem itt, hanem VI.3.234a2 sk.-ben található. Érdemes figyelni a pillanat bizonyított tulajdonságainak sorrendjére.

Philoponos

A Philoponos-szkolionok⁴⁸ (*in fl.* 500–520) közelebb állnak Themistios álláspontjához.⁴⁹ Aristotelés a második esetben szerint is a 'kiterjedt pillanatról' (vὸν πλατικὸν) beszél. Ez azt jelenti, hogy az inkonzisztenciát Philoponos is látja. Explicite ki is mondja 804,16–24 között, hogy Aristotelés az igazi pillanatról nem beszélhetne így (értsd: nem bizonyíthatná róla, hogy oszthatatlan), hiszen az föltevés volt. 'Mivel az elmúlt időnek határa, tehát oszthatatlan.'⁵⁰ Philoponos mindezek ellenére próbál amellett érvelni, hogy a múlt, illetve a jövő határa valóban oszthatatlan, mondván, hogy ha nem volna oszthatatlan, akkor a határnak is lenne határa, illetve a szélnek széle (mert nem pillanat, hanem időszakasz volna), és így tovább.

Simplikios

Simplikios (*in fl.* 520–30 körül) azzal indokolja a tétel szükségességét, hogy miután Aristotelés bizonyította, hogy az idő és a nagyság, illetve a kettejük szempontjából közbülső mozgás esetében, ha oszthatatlanokból állna, akkor az oszthatatlan osztható lenne (vö. I.6,7 és 11.), most ugyanezt bizonyítja a pillanat tekintetében is, mert a pillanat is valamiféle időszerű dolog. Megvizsgálandó tehát, hogy a pillanat osztható-e, vagy oszthatatlan – Simplikios tehát az oszthatóság irányába értelmezi a tételt.

Simplikios is rögtön tisztázza, hogy az elsődleges értelemben vett időről lesz szó, ami hasonló a ponthoz.⁵¹ A bizonyítandó tételt úgy mondja ki, hogy erről az önmagában és elsődlegesen vett időről mutatja ki Aristotelés, hogy mint a múlt és a jövő határa, szám szerint egy és ugyanaz, és nem más és más.⁵²

Ezután Simplikios utal *Fizika* IV.112.22a10 sk.-re, ahol Aristotelés már belátta, hogy a pillanat a ponthoz hasonlít. Aristotelés tehát most magától értődként föltételezi (ὥς ἐναργὲς), hogy a pillanat a múltnak határa, a jövőnek pedig kezdete. Érdekes, hogy, bár főntebb a tétel célját éppen az oszthatatlanság

⁴⁸ A szkolionokról lásd Verbeke, G.: „La physique d'Aristote et l'interprétation de Jean Philopone”, in *Aristote aujourd'hui. Etudes réunies sous la dir. de Sinaceur, M. A., à l'occasion du 2300e anniversaire de la mort du Philosophe*, Paris, Unesco & Toulouse ed. Eres 1988, 300–314. o.

⁴⁹ *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros commentaria*, ed. H. Vitelli, Berolini 1887–8; CAG vol. 16–17., 803,26–805,2.

⁵⁰ I. h. 804,5

⁵¹ ὁ ἀναλογεῖ τῇ στιγμῇ, *Simplicii in Aristotelis Physicorum commentaria*, ed. H. Diels, Berolini 1932–35. (CAG 9–10.) 955,4

⁵² I. m. 955,12–14

bizonyításában jelölte meg Simplicios, itt világosan kimondja, hogy amennyiben belátjuk, hogy a múlt és a jövő határai *egyek*, ezzel egyúttal azt is kimondtuk, hogy oszthatatlanok. Simplicios három *reductio ad impossibile* érvnek látja Aristotelés bizonyítását, amelyek közül az első kimerítő fölösztásra épül föl (ἐκ διαίρεσεως). Ha a két határpont nem azonos, $a_1 \neq a_2$, akkor a_1 vagy sorbarendezett a_2 -vel, vagy el vannak választva. Harmadik lehetőség nincs. Ha sem nem érintkeznek (Simplicios az ἐφελκυσ-*t* úgy értelmezi, mint amit Aristotelés az érintkezés illetve kapcsolódás terminusok helyett használ), sem nem elkülönültek, akkor egyek. (Az érv szerkezete láthatóan a következő hipotetikus következtetés: $[p \supset [q \vee r]]$; $(-q \ \& \ -r) \supset -p$. Tehát $a_1 = a_2$. Ez volna a harmadik lehetőség, a már korábban említett ἐφαρμόζειν reláció.

Simplicios külön magyarázza, hogy a_1 és a_2 nemcsak azért nem lehet érintkező, mert az érintkezőknek volna határuk (vö. I.1.), tehát az a_1 és a_2 pillanatok nem lennének oszthatatlanok, hanem azért sem, mert az oszthatatlanokból nem jön létre folytonos (I.2.). (Simplicios figyelmét elkerülni látszik, hogy a tételben csak arra van szükség, hogy két pillanat ne lehessen szomszédos.) Simplicios továbbá belemegy abba a csapdába, amelyet Aristotelés valóban kétértelmű szövege készít, ti. mintha igazolásra szorulna, hogy a határoló pillanat valóban oszthatatlan volna. Itt az érv *textuális* formájának követése illetve ennek *szövegszerű* igazolása egy súlyos *petitio principii*-t tartalmazó lemmává sikeredik. A határ oszthatatlanságát ugyanis, ha nem posztuláljuk, hogy a határ oszthatatlan, nem lehet azzal bizonyítani, hogy 'ha nem lenne oszthatatlan, akkor nem lenne határ, hanem ennek újra lenne határa'.⁵³ Simplicios mentségére szóljon, hogy a *petitio* t ő is észreveszi⁵⁴, de azzal próbálja menteni, hogy a tétel igazi célja nem is az oszthatatlanság, hanem a két határ egy-voltának bizonyítása. Ha belátjuk, hogy a két határ egy, akkor abból rögtön következik, hogy oszthatatlanok.⁵⁵

Annak bizonyításához, hogy a két határ között nem lehet távolság, Simplicios megint igen bonyolultan lát neki. Aristotelés ugyanis úgy fogalmaz, hogy 'minden folytonos olyan, hogy van valami szinonim [*Kateg.* 1.1.] a határok között'⁵⁶, amit Simplicios úgy értelmez, hogy a határok *közötti* lesz szinonim azzal, aminek a határ a határa, tehát a_1 és a_2 között lesz idő.⁵⁷ Ez az értelmezés érdekes módon nem számol azzal a lehetőséggel, hogy a συνώνυμον valójában egy pongyola formája a συγγενέςnek, s Aristotelés érve valójában csak a szomszédosság kritériumára utal, hogy ti. két *pont* között lesz mindig egy harmadik (egynemű).⁵⁸

⁵³ I. m. 956,15–6

⁵⁴ δόξει δὲ οὕτω συλλογιζόμενος τὸ ἐν ἀρχῇ λαμβάνειν, i. m. 956,17

⁵⁵ ἅμα φανερόν ἐσται, i. m. 956,19 (e helyett: ταύτῳ ἅμα, φανερόν ἐσται... Diehl.)

D. Konstan ugyanígy áthelyezi a vesszőt. (Vö. Konstan, 51. o. 34. j.)

⁵⁶ *Phys.* 234a8–9

⁵⁷ Ross (a másik lehetőség vizsgálata nélkül) Simplicios követi kommentárjában, *Ross: Phys.*, 645. o.

⁵⁸ συνώνυμον és συγγενές viszonyáról lásd Bonitz, Index, 734b, de kül. Top.154a18,

Averroës is egyébként úgy érti, hogy két pont (amelyek egy *speciesbe* tartoznak), mindig velük *egyneműt* zárnak közre, azaz pontok vonalat, vonalak síkokat, síkok pedig testet.⁵⁹ Megkockáztatható, hogy Simplicios ötlete a fenti Pseudo-Archytás-féle érve megy vissza, aki szintén arra támaszkodik, hogy egyneműket valami másnemű határol illetve választ szét, mint az egyenest a pont, a síkot a vonal, a testet pedig a sík.

Simplicios így tehát értelmezésem szerint nem Aristotelés bizonyítását követi, amely, bár három lépést fog egybe, s ezért nem tökéletesen precíz, arra épül, hogy (1) ha a határok pontszerűek, akkor nem lehetnek szomszédosak; (2) ha nem szomszédosak, akkor ami közöttük van, az folytonos; (3) a folytonos pedig mindig osztható. Tehát a két pillanat között lesz egy harmadik pillanat, ami *συνώνυμον* a két másikkal. Erre azért van szükség, hogy ki lehessen használni a, esetében is, hogy teljesen fölosztja az időt. És ez kell a tételt bizonyító *reductio ad absurdum*-hoz.

Simplicios ezzel szemben a *συνώνυμον* jelentésére hivatkozva abból következtet a két határpont között lévő időszakasz létre, hogy azok folytonosak határpontjai, s a határpontok között kell lennie az előbb említett folytonosnak. Ez az érv azonban hibás. Abból, hogy van két határpont, nem következik, hogy közöttük folytonos van, hiszen a határpontok tartozhatnak két nem egy egyenesen fekvő szakaszhoz is (például szakadás van közöttük). Az egy egyeneshez tartozást Simplicios nem köti ki. Aristotelés érve ezzel szemben világosan csak egy harmadik *osztópont* létezését akarja bizonyítani.

Simplicios is felsorolja egyébként a szükséges előfeltételeket, mint (1) a folytonos dolgok oszthatósága (vö. I.5.); (2) az idő oszthatósága (I.9.). Így Simplicios belátja, hogy ha tehát a két határpont sem nem érintkezhet, sem nem különálló, akkor egybeesik.

Simplicios szerint Aristotelés második érve az, hogy ha a két határ között idő lenne, akkor az (elsődleges értelemben vett) pillanat másodlagos értelemben vett pillanat lenne, hiszen nem ez a pillanat hozná létre az osztást, hanem az, amelyik ezt osztja.⁶⁰ Ez az érv, jegyezzük meg, érthető módon nem szerepel Proklosnál, hiszen megint durva *petitio*. Abból, hogy a pillanat kiterjedt, tehát osztható, nem következik abszurdum, csak annak előfeltevésével, hogy a pillanatnak egynek kell lennie.

ahol a *συνώνυμον* az egy *speciesbe* tartozást jelenti (individuumokról állítva). Aristotelés a *Fiziká*-ban két helyen, 234a9 és 257b12-ben használja a terminust.

⁵⁹ *Aristotelis Opera Omnia cum Averrois Commentariis*, Venetiis apud Juntas, repr. Frankfurt a. M. 1962, Minerva, Vol 4: *De physico auditu*. 262v K.

⁶⁰ 234a15-re alapozva, Simplicios: *In Phys.*, 958,13 sk.

Simplikios szerint Aristotelés harmadik érve annak az abszurdumnak a kimutatása, hogy a jelenben lenne múlt és jövő, tehát nem lenne az egész jelen, tehát nem lenne azonos önmagával.⁶¹

A főtebb már elemzett 234a20 – 24 részt Simplikios is külön érvek veszi, nem csak Proklos. Az állítás szükségességét azzal magyarázza, hogy a múlt és a jövő határáról ugyan eddig is tudtuk, hogy oszthatatlanok (persze: hiszen ez volt a bizonyításhoz szükséges előfeltétel), de abból, hogy külön-külön egyek voltak, még nem következik, hogy együtt is egyek lesznek. Abból, hogy valami egy, még nem következik, hogy oszthatatlan, mint pl. egy nap is egy, mégsem oszthatatlan. Simplikios itt, ismét Aristotelés *szövegének* igazolása kedvéért, elfeledkezik arról, hogy az előbb is, de korábban is többször bizonyította, hogy két pont nem alkothat folytonost. Ha tehát egyszer belátta, hogy egyek, egyúttal az is következik, hogy egy pontot alkotnak, melyről tudható, hogy oszthatatlan.

Averroës

Averroës (1126 – 1198) kommentárjában⁶² a bevezető megjegyzések között, miután ő is tisztázza, hogy az elsődleges pillanatról lesz szó, új szempontot vet föl, ami azonban az érvet még zavarosabbá teszi. A *Fizika* 262a21-re hivatkozva azt magyarázza, hogy a pillanat úgy tekinthető kettőnek, mint amikor a szubjektum azonos, de a definíció szempontja más és más (ti. a 'múlt határa' illetve a 'jövő kezdete' definíciók, mint definíciók különböznek, de denotátumuk azonos)⁶³. A tételt úgy mondja ki, hogy 'az igazi pillanat szükségképpen oszthatatlan és egy minden időben'⁶⁴. Averroës is fölteszi, hogy a múlt illetve a jövő határa, mint határ, oszthatatlan. A bizonyításról megjegyzi, hogy Aristotelés nem annak segítségével bizonyítja a pillanat egységét, hogy oszthatatlan, hanem megfordítva, az egységgel bizonyítja annak oszthatatlanságát.⁶⁵ Abból, hogy a pillanat oszthatatlan, még nem következik, hogy a pillanat egy, hiszen lehetne kettő is. Két előfeltevése van az érveknek: (1) a pillanat nem része a múltnak vagy a jövőnek; (2) hogy oszthatatlan oszthatatlannal nem alkot folytonost. Averroës rekonstrukciójában Aristotelés négy érvet hoz föl állításának bizonyítására.

⁶¹ 959,5 sk.

⁶² Arabul 1198 előtt. A nagy kommentár latinul 1220–1235 között, Michael Scotus fordításában jelenik meg (B. G. Dod: in CHLMPH, 58–9, 75. o.).

⁶³ Averroës 262r A

⁶⁴ quod verum instans necesse est ut sit indivisibile et ut sit unum in tot tempore, Averroës 262r B

⁶⁵ Et non intendit quod, cum fuerit declaratum quod est unum, apparebit per medium, quod est indivisibile. Quoniam scire ipsum esse unum & scire ipsum esse indivisibile, est in eodem ordine..., Averroës 262r D

Az első érv a Simplikioséhoz hasonlít, azaz a két határpont vagy érintkezik, vagy különállók, de sem egyik, sem másik, *ergo*. Az első redukció az érintkezés definícióján alapul. A dilemma második ágának redukciójánál a συνώνυμον-t⁶⁶, mint főntebb már idéztem, Averroës sajátos módon értelmezi, de eredményében ugyanaz: a kiterjedt pillanat a múlt határához képest jövő, a jövő kezdetéhez képest múlt, így ugyanaz jövő és múlt, ami lehetetlen.

A második érv Simplikios második érvéhez hasonlít. Ha a pillanat osztható, nem elsődleges, hanem másodlagos pillanat lesz belőle, s nem természete szerint, hanem csak *per accidens* fogja fölosztani az időt.

A harmadik érv azt használja ki, hogy a múlt már, a jövő pedig még nem létezik. Ha tehát a pillanat osztható, azaz van benne múlt és jövő, akkor egy létező két nem-létezőből állna, ami lehetetlen. Ez az érv azért érdekes, mert Aristotelés valóban utal egy ilyen évrre a *Fizika* IV.10. elején, de itt ez az érv egyáltalán nem bukkan föl a *Fizika* szövegében.

A negyedik érv Averroës szerint az (meglehetősen enthymématikus formában), hogy a pillanat nem lenne azonos önmagával, mert mint időszakasz, osztható lenne:

A 234a19–22 szakaszra Averroës igen szellemes magyarázatot talál. Azt mondja, hogy ez a bizonyítás az előző konverziója: az előbb azzal bizonyította, hogy a pillanat egy, hogy oszthatatlan, itt pedig azzal bizonyítja, hogy oszthatatlan, hogy egy.⁶⁷

Averroës szövegtagolási szempontjához érdemes megjegyezni, hogy a tétel QED-ját (= 234a22–24) már a következő szakaszhoz sorolja (ami elképzelhetetlen pl. Simplikiosnál), de amit pl. Walter Burley majd átvesz⁶⁸, bár Ockham nem⁶⁹. Ennek jelentősége csak annyi, hogy a bizonyítás geometriai jellegének stiláris eszközökből való fölismerését nehezíti meg.

Aquinói Tamás

Aquinói Tamás *Fizika*-kommentárjában⁷⁰ a tétel azt készíti elő, hogy a pillanatban nincsen mozgás.⁷¹ Az előzetes megfontolások között természetesen ő is utal arra, hogy nem a másodlagos, hanem az elsődleges értelemben vett pillanatról lesz szó.

⁶⁶ A Junta által hozott két latin fordításban: univocum/unigeneum.

⁶⁷ „declaravit etiam conversam, scilicet, quod cum fuerit idem, sequitur ut sit indivisibile, et quasi intendebat quod conversio est manifesta per se...”, Averroës 263v H.

⁶⁸ Burley 183vb

⁶⁹ Ockham OP V.495,37–8.

⁷⁰ Keletkezés föltehetőleg Párizs 1269–70. A datáláshoz lásd J. A. Weisheipl: *Friar Thomas d'Aquino. His Life and Thought*, Oxford 1974, 375–6. o.

⁷¹ Aquinói Tamás: *In Phys.* 1.6.lect.5.n.1. = 109. o. c

Az érvet lényegében a 2. paragrafusban összefoglalja, amikor azt mondja, hogy a másodlagos értelemben vett pillanat azért nem tulajdonképpeni pillanat, mert mindig lesz benne múlt és jövő, s ezért az elsődleges értelemben vett pillanat szükségképpen oszthatatlan. Példái a nap, az óra és általában minden időszakasz. Ezután azt mondja, hogy minden folytonosnak van olyan széle, ami az összes benne foglaltnak határa, s ha az idő folytonos, akkor a múltnak és a jövőnek is választhatók ilyen határok. Tamás ezután világosan kimondja, hogy ha vannak ilyenek, akkor ezek, amennyiben egybeesnek, szükségképpen oszthatatlanok.

Tamás szerint Aristotelés első bizonyítása arról szól, hogy a két határpont egy. Ezt két eset kizárásával teszi. Először is, nem lehetnek szomszédosak, a folytonos már ismert természete szerint, hogy ti. az oszthatatlanok nem alkotnak folytonost, másrészt pedig nem lehetnek különállóak. Ez utóbbit kétféle módon zárja ki Aristotelés Tamás szerint. Egyszer azzal, hogy ha lenne idő a két pillanat között, akkor lenne valami *univocum*, valamiféle egynemű a két határpont között, ami lehetetlen, hiszen nem lehetséges hogy két egymással érintkező, vagy szomszédos egyenes között legyen valami azonos nemű harmadik, márpedig a jövő legkevesebb szomszédos a múlttal, s így nem lehet közöttük idő. Tamásnak az érvre adott rekonstrukciója láthatóan hibás, mert ebben a formájában *petitio principii*t tartalmaz: a jelen azért egy, mert egy pontként választja el a jövőt a múlttól (ha kettő lenne, akkor a dilemma első fele elleni érv lépne érvénybe). Másodszor azzal, hogyha valamely időszakasz lenne a múlt és a jövő két határpontja között, akkor az egész pillanat nem lenne pillanat, mivel minden idő osztható, tehát a pillanat osztható lenne (jövőre és múltra). Ez az érv azonban megint nem bizonyítja, hogy a pillanat egy (illetve: legfeljebb annak 'formális egész' értelmében, vö. *Metaph.* 1015b11 sk.)

Tamás a kommentár következő részében három argumentumot rekonstruál a pillanat oszthatatlansága mellett. Nem egészen érthető Tamás szándéka, főnti állítása fényében, hogy ti. abból, ha a két határ egy, következik az oszthatatlanság. A három érv a következő:

Az első érv szerint, ha a pillanat osztható lenne, akkor lenne valami múlt a jövőben és valami jövő a múltban. Minden határ ugyanis benne van a határoltban (a 'benne van' kifejezés Aristotelésnél nem szerepel)⁷², s ezért a pillanat benne lenne a múltban és benne lenne a jövőben. Ha tehát a pillanat osztható volna, akkor, mivel a pillanat múltra és jövőre oszt, a fölosztott pillanat egy része múlt, egy része pedig jövő lenne, de mindkét időhöz hozzátartozván így lenne valami jövő a múltban és valami múlt a jövőben, ami lehetetlen. Ez az érv új, mivel amit bizonyít, az az, hogy tehát a pillanat nem határ, ha viszont nem határa a múltnak és a jövőnek, akkor nem világos, hogy miért *ne* lehetne valami jövő a múltban és megfordítva (ez azonban közvetlenül ellentmond az egyik kiinduló feltételnek). Tamás érvének intuíciója tehát nem geometriai, hanem metafizikai, abban az

⁷² omne autem extremum est in eo cuius est extremum, i. m. n. 6. = 110 a.

értelemben, hogy 'a jövő' és a 'a múlt' eleve diszjunktan, 'de ontológiailag kettéválasztott természetére hivatkozik.

A második érv a pillanat oszthatatlansága mellett az volna, hogy oszthatósága esetén a pillanat nem elsődleges, hanem másodlagos pillanat lenne, viszont egy osztható sem azonos az ezt fölosztóval. Az idő fölosztása a pillanat: egy folytonos osztása viszont nem más, mint a két rész közös terminusa. A pillanat pedig a múlt és a jövő közös határa (ez a kifejezés kétértelmű), tehát nem lehetne elsődlegesen egy.⁷³ Ez az érv ismét mutatja, hogy Tamás szemlélete ismét nyelvi és logikai intuíciókra épül.

A harmadik érv a pillanat osztható volta ellen az, hogy ha az idő fölosztása jelent és jövőt hoz létre, akkor, ha a pillanat osztható, múltra és jövőre osztható. A múlt viszont nem azonos a jövővel, és akkor nem lenne azonos a pillanat önmagával, miközben egységként áll fönn.

Végül a 234a19–22 szakaszra Averroës magyarázatát fogadja el, mondván, hogy ez a bizonyítás az előző konverziója. Ha a múlt és a jövő határa egy, akkor oszthatatlan, a fönti érvek alapján.

Ockham

Ockham⁷⁴ kommentárja (1322–1324 között) is azt a középkorban láthatólag elfogadott álláspontot képviseli, hogy Aristotelés célja a pillanat oszthatatlanságának kimutatása.⁷⁵ Az elsődleges értelemben vett egy: oszthatatlan, és minden idő(szakasz)ban létezik ilyen⁷⁶. Ockham rekonstrukciójában ez azért van így, mert bármely elmúlt időben van olyan, ami nem részesül a jövőből, és fordítva, bármely jövő időben van olyan, ami nem részesül a múltból (!? – G. GY.), ami mindkettő határa, s amiből csak egy van, és ekkor az oszthatatlan. Ockham fölhívja a figyelmet, hogy a Filozófus szándéka nem az, hogy a pillanatot valamiféle önállóan létező reális dolognak, a többi osztható mellett létező oszthatatlannak mutassa. Ha ugyanis reális létező lenne a pillanat, akkor vagy szubsztancia lenne, vagy akcicens. De nem lehet egy efféle oszthatatlan szubsztancia, mert akkor vagy anyagból és formából összetett dolog, vagy anyag, vagy forma, vagy intelligencia volna. Nem lehet azonban sem anyag, sem forma, sem ezekből összetett, mert ezek mind oszthatóak. Tehát anyagtól elvonatkoztatott intelligenciának kellene lennie, ami nyilvánvalóan ellenkezik Aristotelés szándékával.⁷⁷ Nem lehet oszthatatlan akcicens sem, mert egy reális akcicensnek testben kell lennie,

⁷³ I. m. n. 6.

⁷⁴ Lásd Ockham 1985, 9*. o.

⁷⁵ ...primo ostendit quod instans est indivisibile..., 489,10

⁷⁶ in omni tempore necesse est esse aliquod tale, 489,17–8.

⁷⁷ I. m. 489,24–490,34.

márpedig a testek oszthatóak; de nem lehet égitestben sem, hiszen azok nem változhatnak, a pillanat viszont változik. Nem tekinthető az idő két részét összekötő reális létezőnek sem, mert egy reálisan létező nem köthet össze nemlétezőket, mint a múlt és a jövő. Ockham arra következtet, hogy Aristotelésnek tehát nem állt szándékában, hogy valamiféle reális létezést tulajdonítson a pillanatnak, hanem csak arányként való létezést, abban az értelemben, ahogy az egység is oszthatatlan, de nem mint az egy-dologtól függetlenül, önállóan létező, hanem mert az a dolog nem több. Aristotelésnek az a mondata, hogy 'a pillanat oszthatatlan', Ockham szerint arra utal, hogy a 'mozgó dolog van valahol elsődlegesen'. Hasonlóképpen 'a pillanat egy' annyit jelent, hogy a mozgó dolog egészét tekintve egy és nem két helyen van. Ugyanígy kell érteni, hogy a pillanat a múlt vége és a jövő kezdete, mert ez annyit tesz, mint 'ez a dolog most ezen a helyen van, korábban máshol volt, és rögtön minden közbülső nélkül másutt lesz'. Ockham meglepő értelmezését⁷⁸ azzal indokolja, hogy a Filozófus hosszas magyarázatok helyett csak röviden jelezte álláspontját.⁷⁹ A Kommentátor magyarázatainak értelme is az, hogy a mozgó egészében nincs szukcesszívum ugyanazon a helyen, azaz elsődlegesen nem lehet két helyen. Az, hogy a pillanat egy és oszthatatlan, a Filozófus és a Kommentátor valódi szándéka⁸⁰ szerint nem jelent mást, mint hogy 'az egész égbolt oly módon van valahol, illetve valamilyen helyzetben, hogy közvetlenül előtte vagy utána nem volt ott'.⁸¹ Ugyanezt valamivel később is elismétli.⁸² Ockham nyilván már a tétel alkalmazását tartotta szem előtt. A múlt és jövő határai egységének bizonyítását természetesen Ockham is *deductio ad plura inconvenientia*ként értelmezi, de hozzáteszi, hogy a konzekvenciát a Filozófus mint triviálisat nem bizonyítja. A további érvekben Ockham ismétli Averroëst.

⁷⁸ I. m. 490,48–492,97

⁷⁹ ...Philosophus loco orationum longarum utitur brevibus...intelligit tamen per eas alias propositiones, i. m. 491,67–70.

⁸⁰ ...secundum mentem Commentatoris et Aristotelis, 491,81. Ockham módszeresen megkülönböztette a 'sensus litteralis'-t és a 'intentio/mens auctoris'-t. Lásd erről R. Paqué: *Das Pariser Nominalistenstatut*, Berlin 1970.

⁸¹ Instans igitur esse unum et indivisibile, ..., non est aliud quam totum caelum illo modo esse in illo loco vel situ, ita quod immediate ante non fuit ibi..., 491,80–84.

⁸² Sciendum est quod Philosophus intendens probare quod est idem instans quod est finis praeteriti et initium futuri et quod non sunt duo nunc, non intendit aliud probare nisi quod quando mobile movetur non contingit bis dicere vere 'hoc mobile est in hoc loco', demonstrando eundem locum, ita quod primo contingat hoc vere dicere et etiam post. I. m.

Walter Burley *Fizika*-kommentárjának (I–VI. könyvek: 1326, VII–VIII. évekkel ez után)⁸³ VI. könyvében az egyébként több ponton megjelenő közvetlen Ockham-ellenes vitának nem sok nyomát lehet látni. Burley ennek a könyvnek a magyarázatai során Averroést követi. A tételt abban a formában mondja ki, hogy az idő részeit egymással összekötő pillanat lényegileg oszthatatlan.⁸⁴ Az állítást Burley is a pillanatban történő mozgás lehetlenségét bizonyító érv preambulumaiként értelmezi. Burley szerint Aristotelés először azt bizonyítja, hogy a múltat és a jövőt határoló pillanat oszthatatlan, másodszor pedig azt, hogy ez a két határ egy, ami hibás sorrendet mutat. A múltat és a jövőt határoló pillanat oszthatatlanságát tartja Burley a VI. könyv 16. konklúziójának. Burley szerint Aristotelés érve a következő: az, ami úgy határa vagy princípiuma valaminek, hogy nem része annak, az oszthatatlan; a pillanat viszont határa a múltnak, és princípiuma jövőnek, de egyiknek sem része; tehát (a múltat illetve a jövőt határoló pillanat) oszthatatlan. Burley a sajátja mellett Averroës érvét is megadja, ami abban különbözik, hogy a *minor* veszi át a *maior* szerepét. Azt Burley sem veszi észre, hogy a határ határpont (azaz oszthatatlan) volta axióma, s hogy nem bizonyítható a pont fogalma nélkül.

Burley magyarázza az Averroës által előrebocsátott megjegyzéseket is. Először azt, amikor Averroës a múlt és a jövő határoló pillanatát szubjektum szerint egynek, definíció szerint kettőnek mondja. Burley szerint ez annyit jelent, hogy a látszólag két pillanatnak egy reális dolog felel meg, míg több különféle predikátum verifikálható róla.⁸⁵ Averroës második megjegyzése az elsődleges és másodlagos pillanatok megkülönböztetéséről azt jelenti, hogy azt nevezzük igazi pillanatnak, ami egyáltalán nem osztható. Átvitt értelemben azonban pillanatnak tartható az igazi pillanatot környező időtartam is, amit a nép jelen időnek hív, de ami valójában két időszakaszból, múltból és jövőből áll. E népszerű vélemény vezet azután félre a kezdő filozófusokat, hogy azt állítsák, egyedül az intellektus (és akcidensei) oszthatatlanok, illetve hogy az idő nem létezik a reális dolgokon kívül és mellett.⁸⁶ A Kommentátor szerint ezeknek az ellenkezője igaz. A

⁸³ A datálás kérdéséhez lásd A. Maier: „Probleme der Ockhamforschung”, in Maier, A.: *Ausgehendes Mittelalter*, Róma 1964, 196–202. o.; illetve „Handschriftliches zu Ockham und Burley”, in: Maier 1964, 226–7. o.

⁸⁴ *instans copulans partes temporis adinvicem est simpliciter indivisibile*, 183ra

⁸⁵ *instans quod est finis preteriti et initium futuri est unum realiter, et sic est unum secundum subiectum, de ipso tamen verisificantur diversa predicata ut ess finem preteriti...*, Burley 183ra

⁸⁶ *...quod nihil est simpliciter indivisibile in istis generabilibus et corruptibilibus nisi anima intellectiva et accidentia eius, et quod tempus non sit aliqua res alia a rebus permanentibus...*, Burley 183ra

Kommentátor harmadik preambuluma az, hogy az elsődleges értelemben vett pillanat oszthatatlan.

Burley ezután rátér az értelmezésében első tételre. Aristotelés szerinte azt bizonyítja⁸⁷, hogy a pillanat nem része a múltnak illetve a jövőnek. Abból ugyanis, hogy a pillanat a múlt legszéle illetve a jövő legszélső princípiuma, következik, hogy nem része a múltnak illetve a jövőnek, mivel a múlt minden része múlt, illetve a jövő minden része jövő. Burley érve a *non sequitur* szép példája, hiszen ehhez föl kell tételezni, hogy a határ nem része a határoltnak. A továbbiakban Burley nem tesz hozzá újat Averroës kommentárjához.

A XIV. század vége

Burley még (kérdésekkel kevert) textuális kommentárt írt. Buridanus és környezete (Albertus de Saxonia, Facinus de Asti, Johannes Scharpe, Paulus Venetus) a XIV. század derekától kezdve már csak *questio*-formájú kommentárokat hagy hátra, melyeknek száma egyébként is nagyon megritkul a középkor vége felé. A problémák a szövegértelmezéstől függetlenednek, s a skolasztika 'analitikus filozófiájának' lassan elválnak az útja az Aristotelés-magyarázatoktól. A XV. század Aristotelés-értelmezéseinek jellemzői pedig már végképp nem tárgya dolgozatunknak, módszertanilag azonban már nincs újabb, döntő esemény.

Annyit talán érdemes megjegyezni, hogy Buridanus számára a probléma már teljesen transzponálódik a pont oszthatatlanságára, s a pillanat csak ennek lesz alesete (ami jogos, ha a vonal-idő strukturális analógia fönnymarad). A pont oszthatóságának illetve oszthatatlanságának problémája azonban jóvátehetetlen cirkularitásokhoz vezet majd, s a *Fizika* VI.3.-beli érvehhez nincsen már köze.

Összefoglalás

A fönti bizonyítástörténeti elemzés alapján azt gondolom, hogy amikor Dedekind bizonyításának szemüvegén át olvassuk az *Elementatio physica* I.15. és 16. által földolgozott Aristotelés-szakaszt (VI.3. 233b33–234a20), akkor egy olyan ritka esettel állunk szemben, ahol explicit előfeltevéseken alapuló (analógia, osztáspontok tulajdonságai) párhuzamos gondolatsor különbségeit illetve hasonlóságait lehet megfigyelni. Aristotelés eredeti érvében nem úgy érvelt, hogy két pillanat között lesz idő, hanem úgy, hogy abból, hogy a vonal megfelel az időnek, és a vonalon két pont között mindig van harmadik, következik, hogy (a vonalban levő

⁸⁷ quod autem instans non sit pars preteriti aut futuri patet: quia ex hoc quod est ultimum preteriti sequitur quod non est pars preteriti: nam quelibet pars temporis preteriti est tempus preteritum. 183rb

osztáspontok analógiájára) lesz μέγεθος, azaz idő a két idő-osztáspont között is. Ennél az *osztáspont* természetét használjuk ki, feltételezve annak pontszerűségét.

Aristotelést nem-matematikai, illetve más matematikai megfontolásokból származó előfeltevései (konstruktivista finitizmus) megakadályozták a belátás továbbfejlesztésében (ami persze nem azt jelenti, hogy a valós számok fölépítése egy hasonló szerkezetű érv alapján rögtön adódna). A neoplatonikus kommentátorok még mutatnak érzékenységet az érv matematikai struktúrájára, bár Simplikios (általános kommentátori gyakorlatának megfelelően) próbálkozik az érvet szillogisztikus formára egyszerűsíteni (ami a relációs kifejezések miatt persze hiábavaló próbálkozás). Simplikios számára nem világos azonban (a kísérlet Themistiosra megy vissza), hogy a határoló pillanat pontszerűségét *posztulálni* kell (a vonalnak való megfeleltetés itt lép életbe), s nem lehet a vonal-analógiától függetlenül bizonyítani. Aristotelés kínos aprólékossággal foglalkozik a vonal és az idő egymásnak való megfeleltethetőségével, aminek jelentősége (mert magától értődő trivialitásnak tűnik) elvész a későbbi kommentátorok számára.

A változás különösen nagy Averroésnál és a középkori kommentátoroknál, akik számára már teljesen megváltozik az érv szerkezete. Elmosódik, hogy mi is az érv célja: az-e a célja, hogy a két pillanat egységét, vagy az, hogy oszthatatlanságát bizonyítsa? Az egy érvet több apró évrre bontják (az orientáció hiánya látható a QED elhelyezése körüli bizonytalanságból is), valamint a (a középkori latin kommentátoroknál) az oszthatatlan létezők, az idő létezése illetve a mozgás természete belekeveredik az érv rekonstrukciójába – a bizonyítás szigorúságának rovására. A pillanat osztópont-jellege elhomályosodik az *in subiecto idem sunt sed ratione differunt* princípium alkalmazásával. A matematikai jelleg helyett az ontológiai és (kisebb részben) szemantikai megfontolások kerültek előtérbe. Az aristotelianus paradigmában a középkorra ez a rafinált érv jóvátehetetlenül összebonyolódott, ami nem csoda, ha egyszer a gondolatmenet már nem érthető (mentségükre szolgál persze, hogy az az eredetiben sem volt teljesen kidolgozott).

A bizonyítások története ebben az esetben is azt mutatja, hogy Aristotelés nem jár messze az igazságtól, amikor a filozófia lineáris fejlődése helyett azt vallja, hogy az egyszer kiküzdött igazságot leginkább sokszor elfelejtik, s aztán mindig újra föl kell találni.

SUMMARY

Aristotle and Dedekind

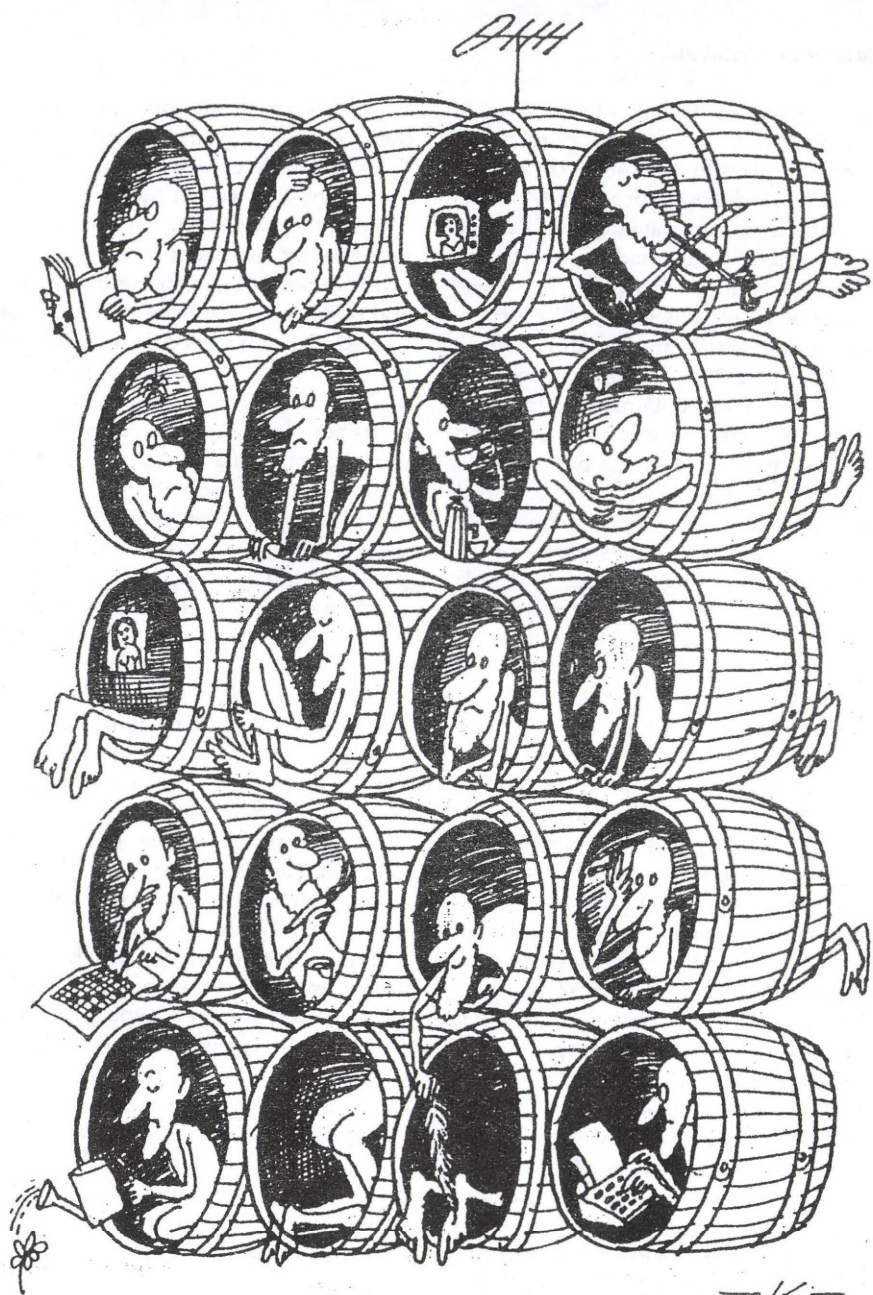
The paper tries to call attention to a methodologically interesting parallelism and a philosophically significant difference between R. Dedekind's proof (1872) that there is one and only one real number that produces a „cut“ in the body of real numbers and Aristotle's argument for there being one and only one indivisible instant separating the past from the future (*Phys.* 6. 3. 233b33–234a20). The paper consists of two parts. The first contains a comparison of the two proofs, the second follows the fate of Aristotle's proof in the hands of the commentators. In the first part some justice is done to Aristotle's intuition, who seems to have put his fingers on a similar idea to that of Dedekind, using Eudoxian (rational) division points of the line to the effect of a rudimentary strategy of division-series in proving the unextended nature of the instant.

Methodologically, Aristotle seems to have been aware of the axiom concerning the dividing character of the point in the line (*Phys.* 222a10–13, and *Phys.* IV. 11. 220a10–11), and of the ordering of the geometrical points (*Phys.* 232b13–14, *Phys.* 234a1–2, and *Phys.* IV. 11. 219b11). He was also sufficiently familiar with the Eudoxian theory of proportions (Waschkies). Aristotle also applied the crucial idea of mapping between the instants or time and the points of the line. Aristotle's philosophical (i.e. ontological) commitments about the nature of time, however, prevented him from realising that he has just developed a possible concept of the nature of continuity, taking all these points together. Aristotle was probably much too committed to the view that past does not exist any more and future does not exist yet (*Phys.* 4.) Again,

Aristotle's proof has some problems of its own. The ἐφεξῆς and χωρὶς relations in *Phys.* 234a6–8 seem to exclude the conception of the line as point-set.

Aristotle's argument, however, is also significantly different from Dedekind's. While Dedekind is mapping between points and numbers. Aristotle talks about instants. Dedekind is interested in the measure of the diagonal of the square, while Aristotle in the indivisibility of the instant. Dedekind relies heavily on the concept of a set, while this concept is unavailable for Aristotle. For Aristotle, time is something with real significance, while the geometrical line together with its properties, is not. These important differences notwithstanding, Aristotle's arguments show a surprisingly original approach, unrivalled till much later.

The transformation of Aristotle's proof in the hands of the commentators seems to have been to its detriment. The authors considered are Pseudo-Archytas, Themistius, Proclus (*The Elementatio physica*). Simplicius, Philoponus, Averroës, Thomas Aquinas, Ockham, Walter Burley and John Buridan. The mathematically minded approach of Aristotle was turned into a set of syllogisms (with the single exception of Proclus's *Elementatio*), which inevitably transformed the problem into a semantical issue of language, concept and reference. The original argument is broken up, at least by Averroës into four different proofs, the relation of which becomes increasingly unclear. W. Breidert's claim that the schoolmen showed little understanding in matters mathematical (because of the different methodology of their enterprise), seems to be vindicated.



Kaján Tibor rajza

PHLEIUSI TIMÓN ÉS A *SILLOI*

STEIGER KORNÉL

Ez a tanulmány fejezete egy hosszabb műnek, amelyben – többek között – amellet érvelek, hogy a korai görög filozófia transzmissziójának a fragmentumok és a doxográfiai jelentőségű testimóniumok mellett igen fontos formája a biográfia, valamint a korai filozófusok alakjának és tanításának az a parodisztikus tárgyalása, amellyel Timón töredékesen ránkmaradt művében, a *Silloi*ban találkozunk.

Kétségtelen persze, hogy a (jobbára fiktív) életrajzok és Timón paródiái alapján lehetetlenség volna rekonstruálnunk e korai tanításokat. Csakhogy eredetileg a doxográfiai művek szerzőinek sem az volt a szándékuk, hogy munkájukkal egy majdani rekonstrukció számára kínáljanak támpontokat, hiszen amikor az első doxográfiai munkák¹ íródtak, a korai filozófusok iratai még hozzáférhetők voltak.

A preszókratikusok műveiből vett gondolatok idézése, parafrázálása, kritikája, paródiája, a filbiográfiája eredetileg nem egyéb, mint az írott formában meglévő s a köztudatban is jelenlévő tanítások egy-egy aspektusának kiemelése. Ebből a szempontból tekintve a tárgyat, a kutató nem azzal a kérdéssel találja szemben magát, hogy milyen mértékben használható forrásként a transzmisszió egy-egy formája, hanem azt fogja vizsgálni, milyen intenció sejlik föl a preszókratikus filozófémákkal való foglalkozás egyes formái mögött.

Az alábbiakban ismertetem a phleiusi Timón életének legvalószínűbb datálását, majd a *Silloi* szerkezetének rekonstrukciójára vonatkozó kísérleteket. Végül elemzem a mű látásmódját és antik utóéletét.²

Timón életének datálása

Wachsmuth a következő adatok alapján datálja Timón életét: a mintegy kilencven életévet megélő szillográfus még hallgatta Stilpónt, aki legkésőbb a harmadik

¹ Theophrastos: *A természetfilozófusok tantételei* (φυσικῶν δόξαι) Kr.e. IV. század; *Vetusta Placita*, Kr.u. I. század; Aetios, *Placita*, Kr.u. I. század.

² A töredékek és a hozzájuk tartozó testimóniumok, valamint Diogenés Laertios Timón-életrajzának fordítása a jelen szám *Dokumentum* rovatában olvasható

század első évtizedének közepéig élhetett; továbbá Timón túl kellett, hogy élje a 232-ben elhunyt Kleanthést: a *Silloi* az életüket már bevégzett filozófusokkal foglalkozik, és megemlíti a sztoikus iskola harmadik mesterét. Ennek értelmében a diogenési adatok így rendezhetők el:

315 Timón születése

302 megkezdzi tanulmányait

296 k. Stilpónt hallgatja

294 visszatér Phleiusba

290 k. megnősül

289 Élisbe megy Pyrrhónhoz

285 Chalkédón

278-től Athénban él

226 k. meghal

A *Silloi* szerkezete

Diogenés Laertios (IX, 111) tájékoztat a mű szerkezetének keretéről: a három könyvből álló *Silloi* első könyve monológ, további két könyve dialógus formában volt megszerkesztve, ahol Timón vezetője Xenophanés, a szkeptikusok „elsőszülöttje” (59 D). A szöveg két kiadója, Wachsmuth és Diels³ különbözőképpen kísérelte meg rekonstruálni a szerkezetet.

Diels rekonstrukciója

Első könyv

Prooimion: ennek kezdete az 1. töredék.

Filozófusok harca: 22, 21, 47, 65, 66, 18, 43, 25, 19, 39, 13, 14, 41, 58, 16, 33, 55, 34, 8, 9. töredék.

Filozófusok halászata: 30, 31, 32, 38, 52, 63, 64. töredék.

Második könyv. *Alvilágjárás*: 4, 6, 23, 57, 44, 45, 42, 24, 5, 60, 62, 19, 56, 37, 26, 27, 28, 36, 35, 53, 48, 59, 33, 54, 3. töredék.

Harmadik könyv. *Epilógus*: 7, 51, 6, 40, 49, 50. töredék.

Ennek a hipotézisnek igen gyöngye pontja a „filozófusok halászata”-elem. Diels a következő töredékeket sorolja a „halászathoz”:

fr. 30 (Platónról)

Mindnyájukat vezeti z Platistakos, ám ő édesbeszédű

³ Vö. C. Wachsmuth: *Sillographorum Graecorum reliquiae*, Leipzig 1885; H. Diels: *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin 1901.

*szónok, tücskök módjára daloló, akik a Hekadémos
fáin ülnek, lilimhangon ciripelnek.*

fr. 31 (Arkesilaosról)

*Menedémost tartja a melle alatt mérőónként
így siet vagy Pyrrhónhoz, a hústoronyhoz, vagy Diodóroshoz.*

fr. 32 (Arkesilaosról)

„Elúszom Pyrrhónhoz és a homályos Diodóroshoz.”

fr. 38 (kitioni Zénónról)

*És láttam egy őszhajú föníciai anyót az árnyas ködben,
mindenre mohót; halászhálója elúszott,
mert kicsi volt; kevesebb esze van, mint egy lantnak.*

fr. 52 (jeles mondás)

„Mit akarsz? Kevés hús, sok csont.”

fr. 63 (a lélek békéje)

... mert mindenfelé elterjed a tenger csöndje ...

fr. 64 (ugyanaz)

észrevettem őt a tenger csöndjének szélmentes nyugalmaiban.

Diels föltevése szerint e töredékek a Silloi első könyvének egy olyan részét reprezentálják, amely közvetve vagy közvetlenül Lukianos *Filozófusok halászata* c. művének szolgált mintájául.⁴ Föltevése mellett nem érvel, a szövegből kiolvasható tényként közli, hogy Platón, Arkesilaos, Menedémos, Diodóros és Pyrrhón a halak, akikre a dogmatikusok halásznak.⁵ Az 52, 63 és 64. töredéket pedig azért kapcsolja a halászat témájához, mert ezekben a sorokban Arkhestratos-paródiát lát.⁶

⁴ Diels nézetét osztja W. Nestle: Timon 13, RE 6, 1937., coll. 1301 – 1303.

⁵ Piscatum alterum primi libri sillum (quamquam huius ordinis nemo testis) facile agnoscas, si fragmenta 30. 31. 32. 38. 52. 63. 64 recte explicueris recteque nexueris. (Diels 1901 : 183)

⁶ Arkhestratos: Aristotelés kortársa, verses gasztronómiai munkájából – amelyben halételekről is szó van – Athénaios őrzött meg 330 sort.

Valójában e töredékek közül egyetlen hozható közvetlen kapcsolatba halászattal: a 38. fr. szól az esztelen föníciai anyó elveszett hálójáról. Az anyó jelzője, a „mindenre mohó” azonban nem látszik alátámasztani azt a föltevést, amely szerint Zénón *filozófusokra* halászik. Diogenész Laertios saját magyarázata ettől egyenesen eltérő értelmezéssel szolgál. Eszerint Timón metaforája arra utal, hogy Zénón a dolgokra vonatkozó, önmaga által alkotott pontos fogalmakra halászik. Ez pedig egészen más, mint a lukianosi helyzet.

Platónra (30. fr.) senki sem halászik. A *platistakos* hasonló szójáték Platón nevére, mint amilyen a 19 és 20. töredékben is találkozunk. Amiben amazoktól különbözik, az a komédia nyelvét idéző obszén élcs (lásd a töredékhez írott jegyzetet).

Arkesilaos (31, 32. fr.) kétségtelenül úszik, de nem halként. Mindkét töredék az Odysseia egyazon epizódjának allúziója. Amikor Kalypsótól elhajózóban Odysseus tutajával viharba kerül, Kadmos leánya, Inó, madár képében odarepül hozzá és egy fátylat ad neki:

*Vedd csak az isteni fátylat, a melled alá kifeszítve
kössed föl, s nem kell félned kintól, se haláltól.*

(Od. 5,346–7)

Inó azt tanácsolja Odysseusnak, hogy azonnal vesse magát a vízbe, de a hős másként dönt:

*míg az eresztékekben a szálfák tartanak együtt,
addig helytmaradok, s ami kín gyötör, elviselem még;
ám ha talán tutajom darabokra szakítja a hullám,
úszni fogok, hiszen úgyse tudok jobbat kieszelni.*

(uo., 361–4)

Két töredékünk erre a két szövegre alludál. Azt sugallják, hogy Arkesilaos számára Menedémos olyan, mint Odysseusnak Inó fátyla, Pyrrhón és Diodóros pedig, mint a megmenekülést jelentő phaiák part.

Az 52, 63 és 64. töredékben a hal- és halászat-motívum végképp megfoghatatlan. Elfogadhatóbbnak tetszik Wachsmuth rekonstrukciója.

Wachsmuth rekonstrukciója

Első könyv. A *filozófusok harca*

Kezdősor:

1W=1D

A küzdők fölsorolása:

2W=46D; 3W=57D; 4W=44D; 5W=45D; 6W=23D; 7W=30D; 8W=38D; 9W=58D;
10W=47D; 11W=18D; 12W=37D; 13W=56D

A fölsorolás lezárása:

14W=21D; 15W=22D; 16W=31D; 17W=32D; 18W=33D; 19W=34D; 20W=39D

Arkesilaos harca (a kitioni Zénónnal?):

16W=31D; 17W=32D; 18W=33D; 19W=34D

Zénón hadat gyűjt koldusokból:

20W=39D

Zénón intézkedik:

21W=14D; 22W=13D

A sztoikusok között kétely üti a fejét:

23W=66D

A sereget egyesítendő megjelenik Kleanthés:

24W=41D

A harc további mozzanatai.

26W=54D

1. Platón:

2. Menedémos:

28W=29D

3. Hérakleitos:

29W=43D

4. Ktésibios:

30W=16D

Pyrrhón véget vet a harcnak:

32W=9D; 33W=10D; 34W=11D; 35W=8D; 36W=63D; 37W=64D; 38W=67D

Második könyv. Az alvilágjárás

Megjelenik Xenophanés:

40W=60D

A kérdésre, hogy miért nem vett részt a harcban, így válaszol:

41W=28D; 42W=35D; 43W=36D; 44W=3D

Xenophanés feddőleg szól önmagáról:

45W=59D

Xenophanés véleményt mond filozófusokról. Első mondata talán Hérakleitosra vonatkozik:

46W=4D; 47W=24D; 48W=5D; 49W=42D

Sókratészről:

50W=25D; 51W=62D; 52W=19D; 53W=26D; 54W=27D

Harmadik könyv. Az alvilágjárás folytatása

Xenophanés kritikai megjegyzései:

Epikurosz:

55W=51D; 56W=7D

A sztoikusok:

57W=65D

A grammatikáról:

58W=61D

Dionysios Metathemenos:

59W=17D

Xenophanés kérdezi Timónt a filozófia jelenlegi helyzetéről, és a következő válaszokat kapja:

60W=12D; 61W=40D

Eurylochos a legellenségesebben viseltetett a szofistákkal szemben, mint Timón is mondja:

62W=49D; 63W=50D; 65W=20D

A Silloi látásmódja

Timón szövege tele van homérosi allúziókkal. Pyrrhónnal „nem versenyezhetne más halandó”, éppúgy, mint Odysseusszal sem (8 D), Kleanthés „kosként járkal a férfiak sorai közt”, mint Odysseus (41 D), Hérakleitos úgy pattan föl a gyülekezetben, mint Nestór tette (43 D).

Kétségtelenül szerepet játszik ebben a kifinomult attikai intellektuális társasélet gyakorlata, hiszen például a sinópei Diogenés apophthegmáinak jó része sem egyéb, mint az adott helyzetre alkalmazott, szó szerinti vagy kifacsart Homéros-

idézet,⁷ és Platón dialógusaiban is lépten-nyomon Homérosra hivatkoznak a beszélgetők. Timón azonban továbbmegy ennél. Hőseit – azáltal, hogy *certainen* helyzetben illetve az alvilágban ábrázolja – eposzi kontextusba helyezi. Ebből sajátos feszültség támad, amely messze túlmutat a heroikus forma és a hősietlen tartalom ütköztetésének komikumán.

Az eposzi hős élete abból áll, hogy beszél, cselekszik és átadja magát érzéseinek. A szkeptikus életfölfogás ennek a szöges ellentéte: a filozófus megtartóztatja magát a beszédől és a cselekvéstől, nyugodt lelke akár a tenger csöndje. Így a heroikus kontextusba beléhelyezett filozófusról maga a kontextus teszi nyilvánvalóvá: nem igazi filozófus. Nem lehet ugyanis igazi filozófus, aki az Eris és a Visszhang keltette versengésben (21, 22 D) vesz részt.

Pyrrhón természetesen nem résztvevője a harcnak, hanem lecsöndesítője. Tévedés volna úgy értelmezni a történeteket, hogy végül Pyrrhón *győzedelmeskedik*: ő azt mutatja meg, hogy a harc nemcsak hogy értelmetlen, de részt venni benne rossz habitusra vall (9, 10, 11D). Ennyiben Pyrrhón a homérosi isteneknek is fölötte áll, akik közvetve vagy közvetlenül kivették részüket a küzdelmekből. Ő a Naphoz hasonlatos, aki az utat mutatja az embereknek (67 D)

Xenophanés sem elegyedik a többiekkel, hiszen ő kalauzolja Timónt az alvilágban, bemutatván a régebbi bölcseket. Bizonyos distanciával szemléli és mutatja be kollégáit, s ez a távolságtartás saját teljesítményének értékelésére is kiterjed. Tisztában van vele, hogy „a csalfa úttól megcsalátván” nem volt „elég óvatos a mindenre kiterjedő vizsgálódásban”, ugyanis posztulált egy egyetlen és önmagával azonos létezőt (59D). Ez a gondolata pedig ellentétes a „kétfelé pillantás” szkeptikus eljárásával (vö. 46D Démokritosról), ami alkalmasint nem egyéb, mint az *ú mallon* (a 'nem inkább, mint ...') elve.⁸

Érdekes módon sem Parmenidésszel, sem Melissoszsal kapcsolatban (44 és 45 D) nem fogalmazódik meg hasonló vád: az ő tanításuknak az az eleme kerül előtérbe, hogy nem adtak hitelt a doxának.⁹

Ahogy Xenophanés bemutatja a filozófusokat, elmés kétértelműségekkel van tele. Az a tájékoztatás, hogy Anaxagorast „Észnek nevezték, mert volt esze, amely mindent fölébresztve elrendezett, ami azelőtt rendezetlen volt” (24 D), meglehetősen kétes dicséret, amely nevetségesen túlzott ambíciót tulajdonít a filozófusnak: Anaxagoras mintegy démiurgosként kíván föllépni. Empedoklés „az agorára illő szavakat zendít” (42 D) – ami úgy is érthető, hogy piaci kikiáltó módjára ordít.

⁷ Lásd például DL 6,52; 6,53; 6,55; 6,57.

⁸ Vö. Aristotelész, *Metafizika* A 4 985 b 8 Leukipposról és Démokritosról: „azt mondták, a létező *nem* létezik *inkább*, mint a nemlétező”.

⁹ Hasonló Sextus Empiricus értelmezése, aki szintén nem a természeti világ és az egyetlen létező ellentétére koncentrál Parmenidész tanításában. Parmenidést azok közé sorolja, akik szerint a filozófia azonos a természetfilozófiával (*Adv. math.* 7,5), ám az igazság kritériumát nem az érzékelésben, hanem az értelemben jelöli meg (*Adv. math.* 7,111 – 114).

Ráadásul princípiumai, amelyeket ilyen erővel jelent ki, olyan természetűek, hogy maguk is további princípiumokra szorulnak. Ez az oldalgázás valószínűleg azzal a szkeptikus gyakorlattal függ össze, amely az anyagi princípiumokra vonatkozó tanításokat a diafónia alapján utasítja vissza.¹⁰

A kettős értelmű fogalmazás csúcspontja az Epikurosról vonatkozó töredék (51 D).

A komikus elem

A *Silloi* komikuma első pillantásra merő helyzetkomikumnak tetszik. Platón tücsök módjára, lilomhangon daloló halként vezeti a dogmatikusokat (30 D), a kitioni Zénón ostoba anyó, akinek elúszik a halászhálója (38 D), a népszerűséget hajszoló Arkesilaosra úgy mered a tömeg, mint pintyek a bagolyra (34 D), a sztoikusok zöldségezésre és semmittevésre tanítják hallgatóikat (66 D), Empedoklés ordít (42 D), Hérakleitos vijjog (43 D).

Valójában többről van szó. Egészen bizonyos, hogy a komikus helyzetek és a filozófusok komikus viselkedése mélyen összefügg tanításukkal. A klasszikus minta persze Aristophanés Sókratész-karikatúrája, a *Felhők* lehet, de korántsem ez az egyetlen szóba jövő előzmény. A szókratikus *khreiai*k között is találunk számos durva élcet, amelynek az adja meg sajátos töltését, hogy egy bizonyos filozófiai tanítást illetve meggyőződést mutat be az adott élethelyzetben. A sinópei Diogenésről olvassuk: „Egy lakomán csontokat hajigáltak oda neki, mintha kutya volna, mire válaszul levizelte őket, mint a kutyák szokták.” (DL VI,46) E gesztussal Diogenész azt adja tudtára közönségének, milyen messzire jutott már a cinikus szégyentelenségben.

Jóval finomabb formában, de Platónnál is jelen van a filozófiai meggyőződés komikus szituációba helyezése. A prótagorasi *homomensura*-tételről Sókratész így beszél: „Fölöttébb tetszik nekem egyebek közt az az állítása, hogy amit valaki valamilyennek lát, az olyanként is létezik az ő számára; értekezésének alapelvét csodálom, azt ugyanis, hogy [...] nem azt hirdeti, hogy minden dolog mértéke a disznó vagy a kutyafejű majom, vagy egyéb, még furcsább állat, amelynek megvan az érzékelési képessége; ezzel aztán nagyvonalúan és jócskán megvetőleg kezdte volna fejtegetését, kimutatva nekünk, hogy noha mi istenként csodáltuk őt bölcsességéért, értelem dolgában semmivel sem volt különb még holmi békaporontynál sem, nemhogy valamelyik embernél.” (*Theaitétosz* 161 C–D; Kárpáty Cs. fordítása nyomán, lásd Platón összes művei 11.k. Budapest 1984, 945. o.)

¹⁰Sextus Emp. *Pyrrh. hyp.* 3,30. „Mármint hogy ezek [ti. a princípiumok] fölfoghatatlanok, az könnyen belátható abból a nézetkülönbségből, amely velük kapcsolatban a dogmatikusok között fönnáll.” Vö. *Adv. math.* 9, 164; 9, 360; 10, 130.

Ugyanitt (169 B–C) Theodóros Sókratést Antaioshoz hasonlítja, aki mindenkit arra kényszerít, hogy mérkőzzék meg vele. Sókratész így válaszol: „Kitűnően festetted le a betegséget, Theodóros; csakhogy én erősebb vagyok amazoknál. Mert ezernyi Héraklésra és Théseusra bukkantam már, akik hatalmasabbak voltak a szóharcban, s ugyancsak jól elverték; de én egy tapodtat sem hátrálok meg ám, oly szörnyű szenvedély lobog bennem az efféle testgyakorlatok iránt.” (Uo. 962. o.)

Hérakleitos tanítványairól ezt olvassuk (179 E–180 A): „ezekről a hérakleitosi [...] tanokról magukkal az ephesosiakkal, akik járatosnak képzelik magukat bennük, éppoly kevésbé lehet vitába szállni, mint azokkal, akiket bögöly csípett meg. Mert ők, a maguk írásai szerint, örökös mozgásban vannak, s az a képesség, hogy a tárgynál s a kérdésnél maradjanak és nyugodtan, sorjában felelgessenek és kérdezzessenek, kevesebb bennük a semminél; sőt még sok is ez a semmi ahhoz képest, hogy egy szemernyi nyugalom sincs e férfiakban, hanem ha bármelyiküktől megkérdezel valamit, talányos mondatcskákat ránt elő mintegy a tegzéből, s szertényilazza.”

Noha Timón számos töredéke esetében a mai olvasó nem tudja olyan egyértelműen visszavezetni a komikus helyzetet az ábrázolt filozófus tanítására, mint ahogy ez például Platón Hérakleitos-paródiájában még számunkra is lehetséges, egészen bizonyos, hogy az antik olvasó számára a ráismerés öröme teljes lehetett. Erre utal az az igen gyakori kontextus, amelyben Diogenész Laertios idézi Timón szavait. Diogenész beszámol egy filozófus valamely jellegzetes tulajdonságáról, majd ezt az állítást Timón szavaival támasztja alá, s az idézetet így vezeti be: „Ezért is írja róla Timón azt, hogy ...”.¹¹ Például: A kitioni Zénón „buzgón folytatta kutatásait és mindenről pontos fogalmat alkotott. Ezért is ír róla így Timón a *Silloi*ban:

És láttam egy őszhajú föníciai anyót az árnyas ködben stb.”

Mivel az „Ezért is írja róla Timón” fordulat nemcsak Diogenész Laertiosnál, hanem Athénaiosnál, az újplatonikus kommentátoroknál és Sextus Empiricusnál is előfordul (lásd a 19, 47, 54 és 60. töredék szövegkörnyezetét), valószínű, hogy a *Silloi* fontos szerepet játszott a korai filozofémák elterjedésében. Az „Ezért is írja” aitiológiai magyarázata olykor alkalmasint megfordítja a tények és a timóni magyarázat valóságos viszonyát. Valószínű például, hogy Timón nem azért írja Anaxagorasról, hogy „Észnek nevezték”, mert kortársai vagy közvetlen utókora tényleg ezzel a névvel illette volna a klazomenai bölcsöt – hanem éppen fordítva: Diogenész Laertios forrása azért tudja úgy, hogy Anaxagorast Észnek nevezték, mert ezt olvasta Timónnál.

¹¹ Ez a fordulat a következő töredékek szövegkörnyezetében olvasható: 19, 24, 25, 28, 29, 31, 33, 37, 38, 40, 41, 43, 44, 47, 50, 51, 54, 60, 62.

A Silloi utóélete

Miért nem vált a *Silloi* egy műfaj archetípusává? A kérdés azért érdekes, mert Timón ábrázolásmódja éppoly összetett, mint a drámáé vagy – eredetileg – a biográfiáé. Ahogy a drámában sors és jellem, a biográfiában élet és mű, úgy vonatkozik egymásra és szövődik egymásba a *Silloi* ban az ábrázolt élethelyzet és a tanítás. Ahogy a filozófus-biográfiában eredetileg megvolt annak a lehetősége, hogy a filozófusok tanítása alapján az életrajzíró megalkossa *szimbolikus* életrajzukat, úgy a *Silloi* műfaja is alkalmas volna egy gazdag és árnyalt *emblematicus* ábrázolásmód létrehozására.

Ám ahogy a biográfia a termékeny hermipposi kezdemények után kettéhasad esetleges életrajzi elemek gyűjteményére és az életrajzhoz szervesen kapcsolódó doxográfiára, ugyanúgy a *Silloi* biográfiai és doxográfiai forrásművé válik.

A Silloi mint biográfiai forrás

A ránk maradt szövegben van két olyan elem, amely valószínűleg itt fogalmazódik meg először, és a *Silloi* ből kerül át a biográfiai irodalomba.

1. Sókratés, a kőfaragó

Diogenés Laertios 2,19 (*Timón* 25D) – Duris azt mondja, [Sókratés] szolgaként is dolgozott és követ faragott. Azt mondják, az Akropolison a leplet viselő Charisok az ő művei. Ezért mondja Timón is a *Silloi* ban:

Elfordult ezek től a kőfaragó (λαξόος), a törvényekről fecsegő stb.

Sem Xenophónnál, sem Platónnál nem olvasunk olyasmit, hogy Sókratés foglalkozott volna kőfaragással. Diogenés három forrása erre vonatkozóan Duris, továbbá egy megnevezetlen forrás („azt mondják”), valamint Timón. Az „azt mondják” minden bizonnyal vagy Duris, vagy Timón közlésének az amplifikációja. Kérdés, milyen viszonyban áll egymással Duris és Timón információja.

Durist Athénaios (4. p. 128 a) Theophrastos (370–286) tanítványának nevezi. Ha ezt az adatot készpénznek vesszük,¹² akkor Duris valamikor 322 és 285 között szegődhetett Theophrastoshoz. Ha fiatalon kezdte tanulmányait, körülbelül húszesztendős lehetett ekkor, azaz 342 és 305 között született. Fiatalabb is, idősebb is lehet a 315-ben született Timónnál, és akkor még semmit sem tudunk arról,

¹² Dr. Michael von Albrecht, a *Kleiner Pauly* Duris-szócikkének írója szerint Athénaios állításából mindössze arra következtethetünk, hogy Durisra hatással volt a peripatetikus iskola.

hogy a *Silloi* és Durisnak a Sókratész foglalkozását említő műve időben hogyan viszonyul egymáshoz. A prioritás kérdése tehát eldönthetetlen.

Meggyőzőnek tartom Wachsmuth föltevését: a λαξός 'kőfaragó' kifejezés Timónnál kettős értelmű szójáték (lásd a töredékhez írott jegyzetet).

Természetesen nem zárható ki, hogy Sókratész, a kőfaragó Sóphroniskos fia kezdetben maga is gyakorolta az apai mesterséget. Magának Sókratésznek a *laxoos*-volta azonban láthatólag a *Silloi* alapján vált ismertté – hiszen e sorokat Diogenész Laertios mellett Alexandriai Kelemen és Sextus Empiricus is idézi. Ezért a legvalószínűbbnek azt tartom, hogy Timón szójátéka az eredeti kettős értelmét elveszítve került Duris művébe,¹³ és ez az adat dúsult föl utóbb azzal a közléssel, hogy Sókratész faragta az Akropolis néhány szobrát.

2. Epikuros, a tanító

Diogenész Laertios X,2 (Timón 51 D) – Hermippos azt mondja, Epikuros korábban tanító volt, majd rábukkanva Démokritos könyveire a filozófia felé fordult, s hogy ezért is írja róla Timón:

Legkésebbi és legmerészebb természetfilozófus, Szamoszról érkező tanító, aki az élők közül a legföljebb emelkedett.

A fogalmazás („Hermippos azt mondja, [...] hogy ezért is írta róla Timón”) nem hagy kétséget afelől, hogy Hermippos Timóntól veszi azt az információt, hogy Epikuros tanító volt. Csakhogy Timón szövegében a foglalkozás megnevezése nem életrajzi adatként, hanem merő gúnyból szerepel, s így értelmezhető: Epikuros, akinek annyi a tudása, mint egy elemi ismereteket oktató vidéki tanítónak, természetfilozófusként lép föl.

A *Silloi* mint doxográfiai forrás

Amikor egy antik szerző doxográfiai forrásként idézi Timón művét, meglepően érzéketlen a szöveg komikus elemei iránt.

1. A törvényekről fecsező (ἐννομολέσχης) Sókratész

Alexandriai Kelemen Strom. I. 14 (Timón 25 D) – „Elfordult ezektől a kőfaragó, a törvényekről fecsező, hellének elbűvölője” – mondja Timón a *Silloi*-ban, mert [Sókratész] a természetfilozófiától az etika felé fordult.

¹³ Címéről ismerjük Duris *A domborművek faragásáról* írott munkáját.

Sextus Empiricus adv. math. 7,8 (Timón 25 D) – Sókratész [...] kizárólag etikával foglalkozott... Ilyennek ismerte ő Timón is, amennyiben ezt írja róla: „*Elfordult ezekről a kőfaragó, a törvényekről fecseget*”, azaz a természetfilozófiai kérdésektől az etika felé; azt, hogy „*törvényekről fecseget*”, azért fűzi hozzá, mert a törvényekről való beszélgetés része az etikának.

Sem Kelemen, sem Sextus nem reflektál az *ἐννομολέσχης* jelző nyilvánvalóan komikus jellegére. A jelenség valószínű magyarázata az lehet, hogy Timón műve korán doxográfiai tananyaggá válhatott, amelynek nem stiláris sajátosságaira, hanem doxográfiailag kiaknázható elemeire koncentrált az olvasó.

2. Platón *Timaios*a mint plágium

Iamblikhos in Nicomach. p. 15, 11 Pistelli (Timón 54 D) – A lokroi Timaios *A természetéről* írott művében a kozmoszal és a lelkekkel foglalkozik. Azt mondják, Platón úgy szerkesztette meg a *Timaiost*, hogy ebből szerelkezett föl gondolatokkal, s ezért is adta neki ezt a címet. Ezekről a *Silloit* költő Timón is ezt mondja: „sok ezüstön kis könyvet vásároltál, s nekifogtál a *Timaios*-írásnak”.

Skholion Timaios 20 A-hoz (Timón 54 D) – Timaios ... a pythagoreus filozófus matematikai értekezéseket írt és egy könyvet a természetéről pythagoreus modorban. Platón a dialógust is róla írta, mint a szillográfus is említi vele kapcsolatban: „sok ezüstön kis könyvet vásároltál, s nekifogtál a *Timaios*-írásnak”.

Hasonlóképpen nyilatkozik az anonym *Prolegomena* szerzője és Proklos is (lásd a Timón 54 D szövegkörnyezetét). Látható, hogy a sanda plágium-vádat (anélkül hogy minősítenék vagy megpróbálnák megcáfolni) egyszerűen úgy értik, mint arra vonatkozó közlést, hogy Platón dialógusa fölhasználja a lokroi Timaios pythagoreus természetfilozófiájának elemeit. Gellius ellenben, aki nem doxográfiai forrásként, hanem antikvárius érdekességgént olvasott Timónt (vagy Timónról), pontosan regisztrálja a szillográfus gonoszkodó szándékát:

Gellius, Attikai éjszakák III, 17, 4 (Timón 54 D) – A csípősnyelvű Timón igen rosszsmájú könyvet írt *Sillos* címmel. Ebben a könyvben név szerint megrágalmazza Platónt, a filozófust, hogy megvásárolt egy pythagoreus tanokat tartalmazó könyvet és ebből állította össze a *Timaiost*, ezt a nagyszerű dialógust.

Timón komoly tekintélyére nemcsak a *Timaios*-skholionban olvasható jelzője („a szillográfus”) utal, hanem az a tény is, hogy az antik tudósok olyan auktoritásnak tekintik, akinek egy-egy véleménye többféleképpen értelmezhető ugyan, de nem söpörhető félre.

3. A „kettősbeszédű” Zénón

Közismert lehetett az eleai Zénón timóni jelzője: ἀμφοτερόγλωσσος 'kettősbeszédű'. Nemcsak Diogenés Laertios, de Plutarchos, Éliás, Proklos és Simplikios is említi.¹⁴ Mivel nincs jele annak, hogy Timón érzékeny lett volna dialektikai kérdések iránt,¹⁵ valószínű, hogy a „kettősbeszédű” nem Zénón dialektikai érveire vonatkozik – illetve érvelésére nem mint dialektikai érvelésre vonatkozik –, hanem hasonlótl jelenthet, mint Démokritos illetve Xenophanés jelzője, az ἀμφίνοος (kétfelé figyelő), illetve az ἀμφοτερόβλεπτος (kétfelé tekintő). Ezekről fentebb láttuk, hogy az *ú mallon* szkeptikus elvének megjelenítései.

Zénónnak a létezők pluralitása ellen felsorakoztatott érvei olyan dichotómiák, amelyeknek szerkezete a következő:

*Ha a létezők sokak, akkor egyidejűleg rendelkeznek az A és nem-A jelleggel.
Ez azonban lehetetlenség.
Tehát a létezők nem lehetnek sokak.*¹⁶

Erre az argumentumra a „rendelkeznek az A jelleggel és rendelkeznek a nem-A jelleggel” fordulat miatt jól illik a „kettősbeszédű” jelző, a dichotómia mindkét tagját elutasító alsó premissza pedig értelmezhető az *ú mallon* elve mentén: a létezők nem rendelkeznek inkább az A jelleggel, mint a nem-A jelleggel.

Noha Zénón konklúziója az eleai gondolkodás számára azt implikálja, hogy a Létező egyetlen, ám mint láttuk, Timón Parmenidést és Melissost sem úgy értelmezi, mint akik egyetlen Létező létezését posztulálják, hanem azt a gondolatukat emeli ki, hogy a sok létezőnek, azaz a fizikai világnak a létezését kétségbe vonják (Timón 44, 45. D). Érthető, hogy ez a gondolat a szkeptikus filozófus mély szimpátiájával találkozik.

A szkeptikus Zénón-recepciónak utóbb nyoma vész: Sextus Empiricus arisztotelianus módon értelmezve, dialektikusként említi az eleai Zénont.¹⁷ Tovább él ellenben Aristotelés és Alkidamas (Kr. e. IV. sz.) Zénón-értelmezése. Az eleai filozófus tanításának ezt a kétféle interpretációját Diogenés Laertios együtt említi:

Diogenés Laertios 8,56 – 57 – Alkidamas A természetkutatóban azt mondja, Zénón és Empedoklés egyidejűleg hallgatták Parmenidést, de később útjaik elváltak: Zénón önállóan filozófált, Empedoklés pedig Anaxagorast és Pythagorast hallgatta; amaz az életmód és a magatartás kiválóságára törekedett, emez a

¹⁴ Timón 45 D.

¹⁵ Erre utal a filozófiai vita műfajának az a sommás elutasítása, amelyről a 28. és 47. töredékben olvashatunk.

¹⁶ Zénón, fr. 1. – 12 LEE.

¹⁷ Adv. math. 7,7.

természetfilozófiára. Aristotelés a *Szofisztá*ban (fr. 54 Rose) azt mondja, Empedoklés a retorikát, Zénón a dialektikát fedezte föl elsőként.

A későbbi korok tudósai, amikor Zénón timóni jelzőjét idézik, akkor láthatólag vagy az aristotelési, vagy az alkidamasi értelmezés mentén próbálnak magyarázatot találni a „kettősbeszédű”-re. Plutarkhos, Proklos és Simplikios az eleai filozófus dialektikus érvelésére értik – Aristotelés nyomán – a jelzőt, ami végül is védhető álláspont. Éliásnak ellenben, aki Alkidamas moralista Zénón-portréját preferálja, ha elfogulatlanul gondolkodik, egyszerűen el kellene utasítania (vagy nem kellene megemlítenie) Timón Zénónra vonatkozó szavait. Úgy látszik azonban, Timón auktoritása megkerülhetetlen, s így Éliás a következő – tökéletesen értelmetlen – kompromisszumra kényszerül:

Éliász, in Arist. Categ. p. 109, 7 BUSSE (Timón 45 D) – Az eleai, aki parmenideá-nus is, kettősbeszédű; róla mondják: „A kettősbeszédű Zénón nagy, nem gyengülő ereje”. Kettősbeszédűnek meg nem azért nevezzük, mintha dialektikus lett volna, mint a kitioni, és ugyanazon dolgokra vonatkozóan tudott volna megsemmisíteni és fölépíteni érveket, hanem mert életére nézve volt dialektikus, mind beszédében, mind gondolkodásában.

4. A grammatika haszontalansága

Timón föltétlen tekintélyére vet fényt a következő szöveg is:

Sextus Empiricus adv. math. I 53 (Timón 61 D) – A grammatika hasznos. Jóllehet azt gondolhatná valaki, ezzel ellentétes nézeteket fejt ki Pyrrhón érveinek értelmezője, Timón, amikor ezt írja:

A grammatika olyasmi, amit nem kell megfontolnia és szigorúan mérlegelnie a Kadmos főníciai betűit tanulmányozó férfinak.

Csak hogy nem így fest a dolog. Az a fordulata, hogy „nem kell megfontolnia és szigorúan mérlegelnie”, nem ama „grammatika” ellen irányul, amellyel Kadmos főníciai betűit tanulmányozza valaki, hanem inkább ezt mondja: „Aki Kadmos főníciai betűit tanulmányozza, annak nem kell figyelmet fordítania a másfajta írásjegyekkel foglalkozó grammatikára.” Ez nem a betűket meg a segítségükkel történő írást és olvasást nyilvánítja haszontalannak, hanem ennek az üresen dicsekvő, fontoskodó fajtáját.

Mivel a görögök pontosan tudták, hogy írásjegyeik Föníciából származnak, ezért elfogulatlan pillanataiban Sextusnak is tudnia kellett, hogy „a Kadmos főníciai betűit tanulmányozó férfi” nem más, mint az író-olvasó ember általában. Így ez a körmönfont értelmezés nem egyéb sikertelen szerecsenmosdatásnál. Hiszen Timón szemléletébe – aki, mint láttuk, a homérosi szövegek megigazítását is fölöslegesnek tartja – bőségesen belefér a grammatika sommás elítélése.

RESÜMEE

Timon von Phleius und die Silloi

Wenn man die doxographischen Quellen der *Fragmente der Vorsokratiker* betrachtet, findet man einen etwa zweihundert Jahre langen Hiatus zwischen Theophrastos (370–286) und Cicero (106–43). In demselben Zeitalter (3–2. Jh.) wurden die erheblichsten Biographien der vorsokratischen Philosophen geschrieben. Diese Umstände weisen darauf hin, daß der frühe Hellenismus sich nicht für die Lehre, sondern für die Figur der Vorsokratiker interessierte. Wir begegnen dieser Art der Rezeption in der fragmentarisch erhaltenen *Silloi* des Timon von Phleius. Timon, der Schüler von Pyrrhon stellt die „Dogmatiker“ (d.

h. die Vorsokratiker, Platon, Aristoteles, die Stoiker und Epikuros) als komische Figuren dar. Aus einigem Elementen der Lehre der Philosophen formt er Charaktere: Platon (der hervorragende Sprachkünstler) führt als ein liederreicher Fisch die Akademiker, Herakleitos schreit, Empedokles betört die Menge, usw.

Diese Darstellungsform ist so reich und kompliziert, wie die der Drama oder der Biographie. Wie Schicksal und Charakter in der Drama, Leben und Werk in der Biographie, so beziehen sich zu und verweben sich in einander die dargestellte Lebenssituation und die Lehre in der *Silloi*.

„EGYIPTOMI AJÁNDÉK” (A KERESZTÉNY FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉHEZ)

RUGÁSI GYULA

1.

A nyugati egyháztörténet mindmáig talán legnagyobb hatású alakja, Szent Ágoston, a Szentírás-exegézis szabályait összefoglaló nagyszabású művében, a *De doctrina christianá*ban „egyiptomi ajándéknak” nevezi a hellén filozófiát; s a Hérakleitos és Parmenidész, vagy a Platón és Aristotelész nevével fémjelzett gondolkodástörténeti hagyományt – amely az elmúlt két évezred szellemi arculatát a bibliai kinyilatkoztatás szavával egyetemben a legmélyebben áthatotta – némileg meghökkentő módon ahhoz a rablott holmihoz hasonlítja, melyet (az *Exodus* 3,22; 12,35 tanúsága alapján) a Micrajimból menekülő zsidók magukkal vittek. (A filológiai hűség kedvéért meg kell jegyezni, hogy a hasonlat, kétszer is, apologetikai művekben bukkan föl: egyrészt a *De doctrina christianá*nak még a IV. század 90-es éveiben írott, s a donatista Tichonius *Septem regulae ad inquirendum et inveniendum sensum sanctae Scripturae* című munkáját cáfoló részében, másrészt pedig a manicheus püspök, Faustus elleni vitairatában, a *Contra Faustum*ban (XXII, 91), ahol is a szerző az előbb említett szöveghelyen megadott magyarázatra utal vissza.) Ágoston érvelése a következőképpen hangzik: „Az úgynevezett bölcselők pedig, főképpen a platonikusok, ha valami igazságot, valami hitünkhöz alkalmazkodó dolgot mondtak, nemcsak hogy nem kell félnünk attól, hanem el kell vennünk tőlük, mint jogtalan birtokosoktól, és saját használatunkra kell fordítanunk. Az egyiptomiaknak nemcsak bálványképeik és súlyos rakományaik voltak, amelyeket Izrael népe utált és megvetett, de voltak arany-, ezüstedényeik és ruháik is. Mindezeket az Egyiptomból kivonuló nép, nem ugyan saját felelősségére, hanem Isten parancsára, titokban tulajdonába vette, hogy helyesebb használatra fordítsa. Maguk a mit sem sejtő egyiptomiak adták oda mindazt, amit ők helytelenül használtak. Éppúgy a pogányok mindenfajta tudományaiban is nemcsak babonás és utánzásra szánt bálványképek vagy hiábavaló fáradozások súlyos tehertételei vannak, amelyeket bármelyikünk, aki csak Krisztus vezetésével távozik a pogányok gyülekezetéből, utálattal kerülni tartozik. Akadnak ott tisztességes ismeretek is, melyek alkalmasabb helyen lesznek az igazság szolgálatában, és akadnak ott nagyon hasznos erkölcsi szabályok, sőt,

az egy Isten tiszteletére vonatkozó néhány igazság is kerül közülük. Mindez az ő aranyuknak és ezüstjüknek számít, amit nem ők maguk csináltak, hanem mintegy a mindenütt előmlő isteni gondviselés bányáiból ásták elő, hogy azután gonoszul és jótalanul visszaéljenek vele a démonok szolgálatára.” (*De doct. christ. lib. II. cap. XLI, 60.*)¹ Ágoston itt olyan motívumot, illetve toposzt alkalmaz, amelynek elő-, illetve utóélete egyaránt nyomon követhető az ókeresztény kor valamint a kora középkori filozófia történetében.

A korai középkor legnagyobb platonikus filozófusa, Johannes Scotus Eriugena, főművében, a *De divisione naturae* ben az előbbiekhöz mérten másfajta érvelést alkalmaz: „És ha valaki bűnünkül rója fel, hogy filozófiai érvekre támaszkodunk, nézze csak meg magának Istennek népét: ez, mikor Egyiptomból elmenekül, isteni tanácsra zsákmányt visz magával, és ebből a zsákmányból él, feddhetetlenül. Sőt, maguk a világi bölcsességben járatos férfiak sem azért voltak elmarasztalhatók, mintha tévedtek volna a látható teremtmények okait illetőleg, hanem mert nem keresték eléggé a teremtményen túl ennek a teremtménynek a szerzőjét, holott a teremtményben a Teremtőt kellett volna megtalálniuk – ez pedig így olvassuk, egyedül Platónnak sikerült.” (*De div. nat. III,35.*)² Míg Ágoston – egy, a II. század végétől fokozatosan elterjedő fölfogásnak megfelelően – az egyiptomiak jelképezte filozófiai hagyományt a *kinyilatkoztatás bitorlásának* tekinti, viszont Eriugena a *Római levél* 1,28 álláspontjára utal a Teremtő helyett a teremtményeket megismerő és imádó emberekkel kapcsolatban, s hűen az általa képviselt platonikus filozófiai hagyományhoz, a kereszténység előtti keresztény filozófus (Platon christianus, Moyses atticus stb.) alakját állítja elének.

Az „egyiptomi ajándék” (miután az Exodus héber szövege az eufemisztikus jellegű „sáal” = kérni igét használja az arany- és ezüsttárgyak „rekvirálásával” kapcsolatban, helyesebbnek látszott – a görög δῶρον szó kétértelműségének mintájára – a „zsákmány” helyett az „ajándék” kifejezés megtartása) időben visszafelé ívelő útja egy, az Ágoston által képviselttől gyökeresen eltérő tradíció-együtteshez, az alexandriai teológiához is elvezet. Órigenésnek Thaumaturgos Gergelyhez írott levelében a következőket olvashatjuk: „Boldog lennék – írja fiatal tanítványának Órigenés –, ha ezen fáradozva a görög filozófiából mindazt, ami a kereszténységhez tartozó enciklopedikus tanításnak vagy bevezetőnek minősülhet, felhasználná, továbbá mindazt, ami a geometriából és asztronómiából fontos a Szentírás értelmezéséhez, hogy ezáltal ugyanúgy a kereszténység segédjének nevezhessük a filozófiát, ahogy a filozófusnövendékek a geometriát, a zenét, a grammatikát, retorikát és asztronómiát nevezik a filozófia segédeinek. Talán valami ilyesmire céloz a Kivonulás könyvének egyik részlete, amelyben

¹ Szent Ágoston: *A keresztény tanításról* (ford. Városi István), Bp. 1944, 145. o.

² Johannes Scotus Eriugena: „A természet felosztásáról”, in *Az égi és a földi szépről. Források a kései antik és a középkori esztétika történetéhez* (szerk. Redl Károly; ford. Horváth Judit), Bp. 1988, 260. o.

Isten személyesen mondotta Izrael fiainak, hogy kérjék el szomszédaiktól és lakótársaiktól arany- illetve ezüstedényeiket és ruháikat, és fosszák ki az egyiptomiakat, és a megszerzett javak szolgáljanak Isten kultusza kialakításának anyagául." (*Epist. ad Greg. Thaum. apud Philoc. 13.*)³ Órigenés hasonlata alapján ahogy az Egyiptomból rablott holmi, úgy a hellén filozófia is megszentelődik azáltal, hogy a szövetség sátra (óhel móéd) díszének egy része ebből készül. (Létezik azonban az antikvitás idején egy gyökeresen más irányú fölfogás is: eszerint Egyiptom aranyából nem a szövetség sátrának ékességeit formálták, hanem az aranyborjút!) Mindenesetre az ókeresztény kor legjelentősebb filozófiai gondolkodója – a patrisztika e téren számbavehető irodalmának túlnyomó többségéhez hasonlóan – azt az álláspontot képviseli, amelyet az elmúlt másfél száz év teológiatörténete alapján talán „integrációs mozzanatnak” lehetne nevezni; vagyis e közkeletű álláspont értelmében a keresztény exegézis, illetve teológia integrálta (volna) a görög filozófia egy részét. Jóllehet az alexandriai teológia több ponton világosan elválik a II. század végéig egyértelműen uralkodó tradicionalista fölfogástól (része-e a filozófia a hamisítatlan apostoli tanításnak, vagy sem?), e téren az apologeták gondolkodásához nagyon hasonló módon a *keresztény filozófiát* tekinti az igazi filozófiának, s természetesen egyúttal a kinyilatkoztatás szerves részének is.

Az „egyiptomi ajándék” motívum jelen van Irenaeus *Adversus haereses* ének IV. könyvében is⁴, és innen már viszonylag egyenes út vezet a lugdunumi püspök szellemi mesterének számító Iustinosig, aki – tudomásunk szerint – az egyházatyák közül először szólalt meg a filozófia nyelvén. Ennek a „megszólalásnak” persze elsősorban a teológiatörténet szempontjából van jelentősége, filozófiatörténeti szempontból Iustinos körülbelül annyira lehet fontos, mint a korabeli filozófiai iskolák, az újsztoa, a középplatonizmus, a neopythagoreizmus stb. valamelyik másodrangú képviselője. Ám mégis úgy tűnik, ő az első, akinek – Pál apostol Areiopagoszi beszédét nem számítva – egyáltalán akad mondani-valója a filozófia számára, s ami még fontosabb, a görög filozófia és a keresztény teológia közötti kommunikáció nyomairól tanúskodik. A *Dialogus cum Tryphone* (Párbeszéd a zsidó Tryphónnal) című dialógus elején Iustinos ezt írja: „A filozófia valóban Istentől nekünk adományozott nagy, igen értékes ajándék számunkra; hozzá vezet bennünket, egyedül csak ez egyesít vele minket. Megbecsülést érdemel mindenki, aki szerinte él, aki a filozófiát követve alakítja gondolkodását.” (*Dial. cum Tryph. II,1.*)⁵ A dialógus görög szövegében az *ajándék* helyén a κτῆμα

³ Órigenés: „Levél Thaumaturgos Gergelyhez”, in Somos Róbert: *Órigenész és a görög filozófia*, Pécs 1995, 112. o. MGP, 11,88 (ap. Philoc.)

⁴ Irenaeus: *Adversus haereses*. IV, 30. = Irénée de Lyon: *Contre les hérésies* IV. (1–2.) („Sources Chrétiennes”, Paris 1965). Id. B. Altaner: *Augustinus und Irenaeus*, in *Kleine Patristische Schriften* (Berlin 1967).

⁵ Iustinos: „Párbeszéd a zsidó Trifónnal”, in *A II. századi apologeták*, Ókeresztény Írók

szó olvasható, amelyet talán inkább „letétnek” kellene fordítanunk – hasonlóan a két Timótheoszhoz írott levélben a hagyomány, *paradosis* megfelelőjeként használt *parathéké*hez, I. Tim. 6,20; II. Tim. 1,12;14; –, vagyis valami olyan dologról van szó, amelyet az ember használatra megkap ugyan, de tudja róla, hogy bármelyik pillanatban visszakérhetik.

A salamoni szentély kincsei a hódító, Sesonk fáraó kezébe kerültek, majd pedig nyomuk veszett; a Nabu–kudurri–uszur által Babilonba vitt edények és használati tárgyak – Kyros döntése értelmében – visszakerültek Jeruzsálembe. Nagyon hasonló ehhez az „egyiptomi ajándék” toposz rekonstruálható útja is; az idézett justinosi szöveghely csak az *ajándék* motívumot őrzi, az Egyiptomhoz kötődő eredet kérdésének azonban nála nyoma vész. A bűvópatakszerű hagyomány újbóli felszínre törésére várni kell; a Iustinos-irodalom e helyen Albinos 27. *Epitomé*jének példáját említi,⁶ ám ennek az analógiának kézzelfogható haszna nincsen. A kérdés változatlanul adott: milyen érvényes mondanivalója volt/lehetett egymás számára a görög filozófiának és a keresztény teológiának a kezdeti találkozás alig-alig földélezhető időszakában?

2.

Tizenkét évszázaddal Iustinos után, Martin Heidegger az *Einführung in die Metaphysik* (1953) elején, a mű gondolatmenetének főcsapásához mérten mintegy mellékesen, első pillantásra minden bizonnyal provokatívnak tetsző megállapítást tesz: a „miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább semmi” alapkérdést, a metafizika alapkérdését keresztény hívő igazából nem teheti föl. „Aki ennek a hitnek [ti. a Biblia Istenébe vetett hitnek] a talaján áll – írja –, az bizonyos értelemben kérdezheti ugyan velünk együtt és miutánunk a kérdést, de tulajdonképpen mégsem kérdezheti anélkül, hogy föl ne adná önmagát mint hívőt – e lépés valamennyi következményével együtt.” Majd pedig: „Az, amit kérdésünk tulajdonképpen kérdez, a hit számára bolondság. Ez a bolondság nem más, mint a filozófia. A »keresztény filozófia« fából vaskarika és félreértés. Gondolkodva kérdezőn persze földolgozhatjuk a magunk számára a keresztény tapasztalat, azaz a hit világát. Ez a teológia. Hogy a teológia nyerhet valamit, ha a filozófia segítségével úgymond felfrissítik, vagy netán fölváltják vele, ily módon a kor ízlésének megfelelőbbé tegyék, erre a kártékony gondolatra viszont csak olyan korok jutnak, melyek nem hisznek többé a teológia feladatának igazi nagyságában. Az eredeti keresztény hit számára a filozófia bolondság.”⁷ Heidegger nyilvánvaló-

8, (ford. Vanyó László), Bp. 1984, 34. o. – J. C. M. Van Winden: *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho*, 1–9, Leiden 1971, 8. o.

⁶ J. C. M. Van Winden, i. m., 46. o.

⁷ H. Heidegger: *Bevezetés a metafizikába* (ford. Vajda Mihály), Bp. 1996, 5. o.

an provokatív megfogalmazása másfél évezred európai filozófiatörténetét teszi tenné zárójelbe, amennyiben az I. Korinthusi levél 2. fejezetére történő utalása (Isten szemében az emberi bölcsesség – bolondság) filozófia és teológia inkonzisztenciájára mutat rá. De másfelől – újfent Heidegger idézett szövegére hivatkozva – föltehetnénk a kérdést így is: miben rejlik valójában a „teológia feladatának igazi nagysága”? Különös tekintettel arra, hogy e feladat megoldásában a filozófia nem tud, de nem is akar segítséget nyújtani!

Még a rendelkezésünkre álló csekély számú forrás alapján is világosan látszik: a filozófiának és a keresztény teológiának a II. század végéig igazából nem sok mondanivalója volt egymás számára. A keresztény tanítás legfontosabb alapelemei – a Fiú-Ige (*γίος – Λόγος) testet-öltése, emberré-válása, megváltó kereszthalála, végül pedig föltámadása és megdicsőült visszatérése az Atyához – a görög filozófiai hagyomány alapján egyszerűen értelmezhetetlen, illetve (az I. Korinthusi levél állásfoglalásának megfelelően) egyenesen bolondság (mória). Hogyan lesz mégis ebből a „bolondságból” filozófia, sőt, az „igazi filozófia”, *philosophia christiana*? Milyen értelemben fogalmazható meg ugyanakkor a filozófia „elhívása”, szemben a keresztény hit (πίστις) előfeltételének számító „elhívással” (ἐκκλησις)?

A platóni dialógusok központi szereplője, egyben orientáló gondolkodója, Sókratész az *Apológiá*ban ezt mondja: „φιλοσοφούνῃα μὲ δεῖ ζῆν; vagyis, „filozofálva kell élnem”. (*Apol.* 28D).⁸ Évszázadok múltán akad majd valaki, aki az imént idézett mondatot visszahangozza, igaz, gyökeresen más előjellel: „ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς”, „számomra az élet Krisztus” – olvassuk Pál apostol vallomását a Philippiekhez írott levélben. (*Fil.* 1,21). Úgy tűnik, e két, hatalmasan elterülő szellemű birodalmat egyedül a nyelv tágassága fűzi össze. De pontosan ugyanez a helyzet, ha a „kereszténység előtti” filozófiai hagyomány alapreflexeire kérdezzünk rá. Az a kikerülhetetlen és mindmáig ható doxográfiai megközelítés, amely elsősorban Aristotelészhez, illetve az Aristotelész-kommentátorokhoz köthető, utat vág a filozófiai gondolatépítmény „szegletkövének” számító ἀρχή (princípium) fogalom, valamint a névelős isten (a filozófia istene?), ὁ θεός között. Kétségtelen azonban, hogy ebben az esetben az út megnevezés igazából csak szűk, homályos ösvényt jelez, amelyik ráadásul egyáltalában nem biztos, hogy időben felénk tart! A *Metafiziká*ban Aristotelész úgy vélekedik, hogy a filozófia „ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων θεωρητική”. (*Met.* A2, 982 b9);⁹

⁸ Platón: *Sókratész védőbeszéde* 28D, in Platón összes művei I. (Bp. 1984), 420. o., („... ha isten jelölte ki a helyemet, hogy bölcsekedve, magamat és másokat vizsgálgatva éljek”, ford. Devecseri Gábor).

⁹ Aristotelész: *Metafizica* 1–2 (ed. by D. Ross, Oxford 1924); *Metafizika* (ford. Halasy-Nagy József), Bp. 1992², 39. o. („A mondottakból tehát az következik, hogy a kérdéses elnevezés csak egy és ugyanazon tudományra illik rá, és pedig arra, amelyik a végső illetve első elveket és okokat kutatja...”)

azaz: „az első princípiumok és okok szemlélődő feltárása.” Ezt az álláspontot viszont sehogyan sem lehet átfordítani az *Újszövetség* fogalmi nyelvére. A legkézenfekvőbb példát véve alapul: a János evangélium prológusának Logos-ára vonatkoztatva, „aki” *ἐν ἀρχῇ ἦν*, azaz „kezdetben”, vagy „kezdettel volt”. Viszont minden nehézség nélkül visszafordítható például Aquila Ószövetség-fordításának görög nyelvére, ahol a *berésit* megfelelőjeként – a Septuagintával ellentétben – nem az *ἐν τῇ ἀρχῇ* forma áll, hanem az „alapkö” (*τὸ κεφάλαιον*); vagy az alexandriai gnosztikusok kozmológiai nyelvére, ahol a nagybetűs Arché, a titokzatos világ-idegen Első Aión nagyon is hasonló a „filozófia istenéhez”.

Ezek a kérdések illetve szempontok persze figyelmen kívül hagyják a kiindulópontként használt ágostoni hasonlat másik elemét: voltaképpen kik is azok a mit sem sejtő egyiptomiak, akiktől a bibliabéli zsidók aranyat-ezüstöt kérnek? A kérdésre – azt hiszem – aligha adható egyértelmű válasz. Az egyiptomiak „filozofáló népe” valószínűleg éppolyan sokarcú, mint amilyen sokrétű és szerteágazó azoknak a látásmódja, akik az ókeresztény kor évszázadai alatt megpróbálták azonosítani őket. Pontosan úgy, ahogy az elmúlt másfél száz év filozófia- és teológiatörténeti megközelítésmódjai. Csak néhányat fölidézve közülük. A *philosophia christiana* értelmezésének és azonosításának megszokott útjai alapvetően sokrétű érdeklődést és elkötelezettséget fejeznek ki. Közülük például az egyik, egyfajta ortodox filozófiatörténeti megközelítésmód főleg antik filozófiai toposzokat vizsgál, azt kutatva, hogy az egyházatyák egy-egy antik auktortól mit vettek át, milyen céllal? Valószínűleg hasonlóan tipikus nézőpontot képvisel az a hagyományos teológiatörténeti irányzat is, amely a filozófiára vonatkozóan kimondva-kimondatlanul a valószínűleg Philóntól eredő, s a középkor folyamán Petrus Damianinál új erőre kapó *ancilla theologiae* fölfogást érvényesíti. Talán ez a fölfogás felel meg leginkább az Ágoston képviselte „integrációs mozzanatnak”. Radikálisan különbözik mindezekről az a protestáns hagyomány képviselte álláspont, amely – *sola scriptura!* – a filozófiát teljesen ellentétesnek ítéli a bibliai exegézis motívumaival és céljaival. Hasonlóképpen pregnáns fölfogás az a főleg Heidegger képviselte álláspont, miszerint *par excellence* filozófiának igazából csak a klasszikus hellén bölcelet tekinthető. Gyakori az a szemléletmód is, amely az egyházatyák egy részének – általában erősen eklektikus – filozófiáját önálló *corpus* nak tekinti; tipikus formában ilyen például Wolfson műve, a *The Philosophy of the Church Fathers*.¹⁰ Végezetül, mint leglényegesebb, említendő az az alexandriaiaknál – Clemensnél és Órigenésnél – igazán erőteljesen kidolgozott álláspont, amely az *igazi filozófus* klasszikus ábrázatát a filozofáló keresztény hívőről mintázza meg.

Az imént felsorolt – távolról sem teljes – szempontok, illetve nézőpontok azonban nem eredményeznek összefüggő, egységes képet. Ha e legkülönbébb megközelítésmódok képzeletbeli együttesére tekintünk, aligha látjuk viszont sem

¹⁰ H. A. Wolfson: *The Philosophy of the Church Fathers* I–II., Cambridge/Mass. 1955.

a példázatbeli egyiptomi, sem pedig az Egyiptomból kivonuló zsidó alakját. Sőt, úgy vélem, inkább valamiféle szörnyszülött néz vissza ránk, akire igazából egyetlen filológus vagy filozófus sem akar hasonlítani. Ám, paradox módon: ha akar, ha nem, valamennyire mégis hasonlít rá...

3.

A kinyilatkoztatás logoszához mérten, a föltámadás eseménye előtti történeti korokra nézve, az Újtestamentum – több helyütt is – sajátos disztinkcióval él. Pál apostol – időbeli sorrendben az Apostolok cselekedetei 14., majd 17. fejezetében egyaránt arról beszél, hogy a Biblia istene az emberi nem számára többféle legitim utat (kultúrát, gondolkodásmódot) engedélyezett. A likaóniai Lisztrában és az Athénban történtek alapján e disztinkció a görög szellem tipikus megnyilatkozási formáival, a *filozófiával*, illetve a *misztérium-gondolattal* szemben került megfogalmazásra. Pál a neki és Barnabásnak bika-áldozatot bemutatni szándékozó tömeg előtt a következőket mondja: „Férfiak, miért teszitek ez(ek)e)t? Mi is hozzátok hasonló természetű emberek vagyunk, akik azt hirdetjük nektek, hogy ezektől a hiábavaló dolgoktól forduljatok (térjete)k meg) az élő Istenhez, aki teremtette az eget és a földet, és a tengert, valamint mindazt, ami bennük van; aki a letűnt nemzedékek idején valamennyi népnek (nemzetnek) megengedte, hogy a maga útján járjon.” (Ap. csel. 14, 15-16.) Mindaz tehát, ami a „letűnt nemzedékek idején” (ἐν ταῖς παρωχημέναις γενεαῖς) történt, számos ösvényen át vezetett el a golgotai eseményig, de ezek közül egyedül a választott népé, a zsidóságé volt a *világtörténelmi út*. Lényegében hasonló következtetésre bukkanunk az Areiopagosi Beszéd olvastán is, ahol Pál – egyebek között – filozófus hallgatóságának a következőket mondja: „a tudatlanság időszakait ugyan elnézte az Isten, de most azt parancsolja az embereknek, hogy mindenki mindenütt térjen meg” (Ap. csel. 17,30). A „tudatlanság időszakait” (οἱ χρόνοι τῆς ἀγνοίας) kifejezés még pontosabb értelmet nyer Pál azon teológiai okfejtései során, amikor is az apostol arról beszél, hogy a különféle etnikumoknak Jézus Krisztus földi megjelenése előtt is lehetőségében állott megismerni – egészen pontosan: *kitapogatni* (ψηλαφῆσαι) – Istent. (Ap. csel. 17,27). Az I. János levél 1. fejezete e kézzel való „kitapintás” tárgyaként „az élet igéjét” (ὁ λόγος τῆς ζωῆς) nevezi meg.

Ilyenformán a görög filozófia, mint az archaikus nagykulturák szellemi magaslatai között emelkedő magányos hegyorom, valamiféle *világkorszak* nak is tűnik egyúttal, amely ma is el nem múlon van jelen a bibliai teremtés világában. Világkorszak, az újszövetségi *koiné* alapján is *aión*, amely a legteljesebben „fedi le” az Areiopagosi beszédben említett „tudatlanság időszakait”, következésképpen a legtöbbet is „tudja” róla.

A *filozófia* szó mindössze egyszer fordul elő az Újtestamentumban, akkor is meglehetősen pejorativ összefüggésben. A Kolosseiekhez írott levél 2. fejezetében

Pál negatív hasonlatként alkalmazza, miközben a levél címzettjeit óvatosságra és szellemi éberségre inti. „Ügyeljete arra, hogy rabul ne ejtsen valaki benneteket olyan bölcsekedéssel (filozófiával) és üres megtévesztéssel, amely az emberek hagyománya, a világ elemei és nem pedig a Krisztus alapján való”; (Kol. 2,8). A filozófia tehát itt a *megtévesztés* példájaként szerepel, a „κενὴ ἀπάτη” (= üres csábítás, csalatás) kifejezéssel egyetemben. Márpedig az ἀπάτη valamennyi bibliai előfordulása valami kifejezetten negatív dologhoz, vagy szituációhoz kötődik; a filozófia ebben a kontextusban pusztán üres szofisztikaként kerül említésre. A mondat második felében pedig arra is fény derül, hogy az ilyen értelemben fölfogott filozófia egyrészt az „emberek hagyományához”, másrészt a „világ elemeihez” igazodik, s nem a krisztusi tanításhoz. Mit jelent itt e két hasonlat? A παράδοσις τῶν ἀνθρώπων, az emberek hagyománya föltehetőleg a patrisztikus teológia egyik kulcsfogalmának, az *apostoli hagyománynak* (παράδοσις ἀποστολική, traditio apostolica) megfelelően értelmezendő. A „τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου”, („a világ elemei”) kifejezés pedig legalább háromféle jelentésréteggel rendelkezik az újszövetségi *koiné*-ban. Az első ezek közül az a jellemzően sztoikus elgondolás, amelyik a kozmosz elemi részecskéire utal, s amelyeknek az elegyedése jelenti mindenség, élet és halál valamennyi formáját, lehetőségét. A második, a Zsidó levél 5,12. sugallta értelem, amely „Isten ígéinek alapvető elemeire” (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ) utal, vagyis az úgynevezett „elemi tanításokra”. Végezetül a harmadik, jól elkülöníthető jelentés – miként a Galata levél 4,3 alapján valószínűsíthető – a zsidó apokaliptikáéhoz hasonló angyal-tanra (lásd elsősorban a Hénokh apokalipszist), de legalábbis szellemi közléplenyekre vonatkozhat. Akárhogy is, a filozófia ebben az összefüggésben – leválasztva a kinyilatkoztatás logoszáról, és a Jakab-levél megfogalmazta „odafönti bölcsességről” (ἡ ἄνωθεν σοφία) – semmiképpen sem lehet több, mint ἀνθρώπινη σοφία, emberi bölcsesség.

Úgy tűnik, hogy a filozófia *sophiá*-jának édeskevése köze van az ótestamentumi bölcsességirodalom – elsősorban is a *Példabeszédek* 8. fejezetében megszemélyesített formában ábrázolt – *hokhmájá*hoz, mégsem lehet egyértelműen azt állítani, hogy a bibliai értelemben „világkorszakként” jellemzett filozófia teljességgel kívül rekedne az emberi megismerés Biblia megszabta „legitim” körén. (Szemben például a mai értelemben *okkult*-nak nevezhető, s mózesi törvények által halálbüntetéssel sújtott mágiával, asztrológiával, jóslással, idegen kultuszokkal stb.) A Római levél 1. fejezetének tanúsága szerint – hasonlóan az Areiopagosi Beszédben is említett „kitapogatás” módszeréhez – éppen a legitim megismerés még megengedhetőnek tekinthető peremvidéke tárul föl. (Az érvelésnek ezt a módját alkalmazza az „egyiptomi ajándék” toposszal kapcsolatban Scotus Eriugena is.) Pál apostol az elfajzott emberi nemzedékek vétkeivel kapcsolatban írja a következőket: „Mert nyilvánvalóvá vált (napfényre került: ἀποκαλύπτεται) Isten haragja az égből az igazságtalanságot igazságtalansággal feltartóztató emberek valamennyi istentelensége és jogtalansága ellenében, hiszen mindaz, ami az Istenből megismerhető (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ), nyilvánvalóvá lett

közöttük (φανερὸν ἐστὶν ἐν αὐτοῖς), miután Isten láthatóvá tette számukra. Mindazok a dolgok pedig, amelyek belőle láthatatlanok (τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ), tudniillik örökkévaló hatalma és istensége, alkotásainak értelmes vizsgálata révén észrevétetik magukat (τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται; Róm. 1,18–20). Pál azért nevezi „mentség nélkülieknek” (ἀναπολόγητοι) ezeket az embereket, mert a *nús* – jelen esetben a természetes vagy józan ész – alapján, valamint a teremtett mindenségen keresztül lehetőségükben állott volna megismerni Istent, de nem tették. A Római levél szövege egyértelműen szuverén döntést föltételez, a tudatlanság időszakai (χρόνοι τῆς ἀγνοίας) után élők esetében, olyan szabad választást, amelyről a golgotai kereszthalál előtt nem lehetett szó. Ám ha e világ polgárának szabad választás áll is a rendelkezésére, a nyelv ilyesfajta „szabadsággal” nem rendelkezik; „Isten láthatatlan dolgainak” a *nus* általi „értelmes vizsgálata” egyetlen, meghatározott irányba tereli a gondolatmenetet: a *metanoia* (azaz a megtérés) felé; ugyanis ez a döntés a nyelvben a *nust* veszi célba, a *nus* egyfajta „áthangszerelését” jelenti. Ilyen értelemben „szúr szemet” a teremtett mindenség *értelmes vizsgálata* alapján a Teremtő jelenléte.

A megértés elemi szintjének fokmérője minden bizonnyal az lenne, ha a korai tradicionalista teológia (képzeletbeli) útját vetnénk össze azzal a történeti úttal, amely a filozófiával visszavonhatatlanul egybefonódott. (Vajon képes lenne, képes lett volna-e a teológia arra, hogy ily módon is megálljon a maga lábán?) Arra vonatkozóan, hogy a közös nyelv, a *koiné* meghatározó erején túl, mégis mennyire számít perdöntőnek egyfajta *nyelvek fölötti nyelv* a legfontosabb kérdésekben, pusztán egyetlen, ugyancsak a Római levélből vett példát szeretnék hozni. A levél 4. fejezetében írja Pál apostol, Ábrahámra vonatkozóan: „mert hitte, hogy Isten megeleveníti a holtakat és létrehívja a nemlétezőket”. (ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ ζῶντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα; Róm. 4,17.) A szöveg, ebben a formájában, egy hagyományos hellén iskolázottságú ember számára valószínűleg nem jelenthetett többet, mint valamiféle Gorgias-paródiát. (Hozzáteve ráadásul, hogy Gorgias Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως [a nemlétezőről, avagy a természetről] címen ismert műve eredendően maga is „paródia” lehetett, az eleai gondolat paródiája.)¹¹ Ám az iménti megfogalmazásnak egészen pontos és hagyományoszerű értelem tulajdonítható azon a szellemi anyanyelven, amelyen a levél szerzője valószínűleg gondolkodott. Ha ugyanis visszafordítjuk az iménti mondatot héberre, akkor ezt csak úgy tehetjük, hogy a görög καλοῦντος participium helyén kötött idiómát használunk; ilyenformán: „haelóhim hamehajje hamétim vahaqóré besém debarim beód énam benimcá”; azaz, Isten, aki megeleveníti a holtakat, néven szólítja azokat a dolgokat, amelyeknek még nincsen előtaláltatásuk. A két gondolkodásmód közötti világnyi

¹¹ Gorgias: frg. 3. = Sextus Empiricus: „Adversus mathematicos”, in *A szofista filozófia* (összeáll. Steiger Kornél), Bp. 1993, 29–35. o. – Szabó Árpád: „Sophia” és „philosophia”, *Existencia*, vol. I. (1991), fasc. 1–2, 155. o.

különbség a *névben* rejlik. Az ótestamentumi „logika” alapján — ahogy ez már a Genézis elején nyomon követhető — a létezés szellemi előfeltétele a *néven-szólítottság*. Másfelől viszont a név (sém) elhagyásával a mondat — a görög hallgató vagy olvasó szemében pontosan olyan képtelen állítást tartalmazhatott, mint amilyen képtelenség volt az athéni Areiopagoson ácsorgó epikureus és sztoikus filozófusok számára Pál mondandója a halottak föltámadásáról.

A keresztény filozófia státusa, törekvése — filozófiatörténeti szempontból vizsgálódva — inkább a presókratika „archaikus reflexeihez” áll közel: a *sophos*, a bölcs — bármilyen külső formát is öltson — elsősorban közvetítő az istenek örökkévaló, és az emberek romlandó világa között. Azt mondja csupán, amit hallott, amit az isteni logos kijelentett neki. Másrészt pedig, természetes módon, a filozófia üzenetének címzettje az ember-világ; az istenek, mint tudjuk — Platóntól Plótinuson át Próklosig — nem filozofálnak. Az Ephesosi levél 3. fejezetében viszont egészen mást olvashatunk a keresztény bölcsélet föladatáról. Pál itt a következőket írja: „Nekem, minden szent közül a legjelentéktelenebbnek adatott az a kegyelem, hogy a pogányoknak hirdessem a Krisztus mérhetetlen gazdagságát, és hogy megvilágítsam mindenki számára, mi ama titok üdvtörténeti rendje (megvalósulási módja; οἰκονομία), amely öröktől fogva el volt rejtve Istenben, minden (dolog) teremtetjében, hogy ismertté váljon most az egyházon keresztül az egekben (lakozó) fejedelemségek (ἀρχαίς) és hatalmasságok (ἐξουσίαις) előtt az Isten sokszínű bölcsessége” (ἡ πολυποικίλος σοφία τοῦ θεοῦ; Ef. 3,8–10). A szöveg tanúsága szerint Isten egyrészt „sokszínű bölcsességgel” rendelkezik — föltehetőleg ezek közül az egyik a filozófia *sophiája* —, másrészt viszont ezzel a sokszínűséggel állítható szembe „Isten Fia megismerésének egysége”. A „poikilos sophia” szerteágazó jellege, sokrétűsége kizárólag a testet öltött Logos, azaz Jézus Krisztus személyében jut valódi *egységre*. Az egység gondolat misztérium-jellegéből fakad az idézett szövegrész legmeghökkenőbb üzenete: a „sokszínű bölcsesség” nem pusztán az emberi nem számára szól, hanem — az egyház közvetítésével — éppen az Ephesosi levélben a legrészletesebben elősorolt *archék* nak és *exúsiák* nak, vagyis a szellemvilág uralkodó lényeiének! Vajon miféle antik theurgikus filozófia tantételei között kaphatott (volna) helyet az az elgondolás, miszerint a filozófia végső célja — mondjuk — az Ekhtónikus istenségek „fölvilágosítása”, s egy általuk ismeretlen *titok* ba (μυστήριον) történő beavatása lenne? Márpedig ez a beavatottságot tükröző tudás (γνῶσις) teljességgel áthatja a páli teológia nyelvét, illetve e nyelv legelrejtettebb zugait is, ám mindenkor az előbb vázolt egység gondolat jegyében; ahogy a Kolosséi levél 2. fejezetében Jézus Krisztusra vonatkoztatva olvasható: „akiben a bölcsesség és a tudás összes kincse el van rejtve” (ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνῶσεως ἀπόκρυφοι; Kol. 2,3).

A *gnósis* és a *sophia* ilyesfajta elrejtettsége mindenképpen bizonyos *apokaliptikus*, illetőleg *apophantikus* jelleget kölcsönöz a keresztény teológiának, s így módon a keresztény filozófiának is. Az I. Korinthusi levél már említett első két fejezete, a *sophia* „sokszínűségén” túl, éppen ennek a bölcsességnek a kútfejét

tárja elénk. Az 1. fejezet 17. versével kezdődő argumentum-sorozat első állítása: Pál föladata elsősorban az evangélium hirdetése, „de nem a logosz bölcsességével, hogy el ne erőtlennüljön (ki ne üresedjék) a Krisztus keresztyje” (οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ; 1,17). Ezt követi a 18. versben – a Heideggernél visszájára fordított – megfogalmazás a „keresztről való beszéd bolondságáról”: „Mert a keresztről való beszéd azoknak, akik elvesznek, bolondság ugyan, de nekünk, akik megváltásban részesülünk, Isten ereje.” (1,18) A 22. vers a zsidó, illetve a görög (filozófiai) hagyományt minősíti; az előbbi úgy, mint azokét, akik „jeleket keresnek” (σημεῖα αἰτοῦσιν), a másikat pedig úgy, mint azokét, akik „bölcsesség után kutatnak”, (σοφίαν ζητοῦσιν), ám a keresztyénység feladata mégis ennek a „bolondságnak”, a megfeszített Krisztusnak a hirdetése – ez ugyanis *Isten bölcsessége* (σοφία τοῦ θεοῦ; I. Kor. 1,24).

A Római levél teológiája alapján Isten megismerése – egy bizonyos szintig – a *nús* segítségével is lehetséges. Ám „Isten bölcsessége” pusztán a *nús* on keresztül nem ragadható meg. Az I. Korinthusi levél 2. fejezetében Pál arról ír, hogy milyen módon tapasztalható meg a „sophia tu theu”. „A tökéletesek körében (ἐν τοῖς τελείοις) pedig bölcsességet szólunk, de nem ennek a világekorszaknak, a bölcsességét (σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου), sem e világekorszak pusztulásra ítélt fejedelmeinek bölcsességét (οὐδὲ [sc. τὴν σοφίαν] τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος, τούτου τῶν καταργουμένων), hanem Isten titkos, elrejtett bölcsességét (θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην) szóljuk, amelyet Isten öröktől fogva előre meghatározott a mi dicsőségünkre, amelyet e világekorszak fejedelmei közül senki sem ismert föl, hiszen ha fölismerték volna, a dicsőség Urát nem feszítették volna meg.” (I. Kor. 2, 6–8.) De ezt a bölcsességet, amelyet az egyháznak kell az egész szellemi univerzummal megismertetnie, „nekünk viszont felfedte (ἀπεκάλυπεν) az Isten a Szellemen keresztül” (διὰ τοῦ πνεύματος; I. Kor. 2,10.). Vagyis, ebben a világekorszakban (αἰών) az iménti bölcsesség – elrejtett (ἀποκεκρυμμένη) lévén – csak egyetlen úton-módon válik láthatóvá és megtapasztalhatóvá, ha a Szentlélek kinyilatkoztatja azt.

A görög filozófia nyelvére „lefordítva” mindezt, újfent az a különös helyzet áll elő, hogy a keresztyén „sophos” a szellemvilág egy részének *beavatója* lesz, míg az *avatandók* szerepkörét – az üdvtörténet céljából fakadó megszégyenítésül – a már említett *archék*, *archónok*, *exusiák* és *dynamis* ok alkotják! A görög filozófia kultikus, misztériumokban gyökerező hagyományai értelmében azonban mindez abszurd föltételezés lenne. A vég tehát visszakanyarodik a kezdethez; Pál idézett lisztrai és athéni beszédeiben egyaránt említett, a különböző népeknek, kultúráknak engedélyezett „saját utak” továbbra is ott kanyarognak, vagy „gyűrűznek” a keresztyénység és a zsidóság világtörténelmi útja mentén.

A Biblia állásfoglalásának megfelelően, amíg az „evilág” (ὁ κόσμος οὗτος) tart, addig nem múlik el a *tudatlanság kora* sem. A keresztyén filozófiának, ha komolyan veszi saját „elhívását”, illetve „mandátumát” (hiszen ilyesmivel bibliai értelemben nem rendelkezik!), akkor – paradox módon – egyszerre kellene világekorszak-függőnek lennie, illetve fölötte állania mindenfajta világekorszakon!

Lehetséges-e egyáltalán ennek a paradox kíváncsiságnak a teljesítése anélkül, hogy a „keresztény filozófus” ne egyszerűen a világon kívül álló félistenként vagy félbolondként tisztelt bölcs legyen, miként volt például Empedoklés, vagy Hérakleitos? Az elmúlt majd kétezer év filozófia-, illetve teológiatörténetét tekintve úgy tűnik: nem. A kérdés valódi súlyát kezdettől fogva pontosan érzékelvén, az első szóba jöhető „kísérletezők”, a II. századi apologéták ezért is próbáltak elhatárolódni mindenfajta filozófiai isten-fogalomtól. Ezzel szemben a III. századtól fogva jól láthatóan megvalósul a Biblia személyes Istenének, a kinyilatkoztatás Logosának és a filozófia gondolatépítményének csúcspontján helyet foglaló legfőbb *arché* nak (princípium) az összeházasítása, de legalábbis „együttlátása”. Legteljesebb, valóban rendszerjellegű formában a majdani skolasztikus filozófia valósítja meg e célt (nem minden alap nélkül hasonlítja a skolasztikus gondolati építményt Panofsky a középkori katedrálishoz)¹², valamint, jóval vérszegényebb módon, erőtlén jogutódja, a neotomizmus. Ám a görög filozófia és a keresztény teológia első (kimutatható) találkozása, a II. századi apologétáknál még egészen másfajta végkifejletet ígért.

4.

A nyugati egyháztörténeti hagyományt több ponton is befolyásoló Iustinos, valamint tanítványa, Tatianos, s vélhetően másik tanítványa, Irenaeus számítható valódi „határkőnek” az „egyiptomi ajándék” toposz, vagyis a filozófia és a keresztény teológia találkozását illetően. Igaz, a *filozófia* szó használata a korai egyházatyáknál rendkívül tág körben értendő; voltaképpen nem más, mint a kinyilatkoztatás logosának és az autentikus apostoli tanításnak együttes megnevezése. A terminológiai zűrzavar ellenére is, az érvek és ellenérvek egymásnak feszülése bizonyos elkülönülést jelző határvonalakat kirajzol. Mintegy szimbolikus értelemben választja el például egymástól a filozófia és a keresztény teológia „világát” a pogány Kelsos 180 körül íródott nagyszabású kritikai műve, az *Aléthesis logos* (Igaz szó), amelyre jóval később Origenés reagált a *Kata Kelsúban* (Contra Celsum; Kelsos ellen). Iustinos hátramaradt életművének szempontunkból legfontosabb szöveghelye a *Tryphón-dialógus* első kilenc fejezete, amely ráadásul azzal az érdekességgel is rendelkezik, hogy a keresztény („szamaritánus”?) Iustinos rendkívül hasonló érvelési módot alkalmaz zsidó vitapartnerével szemben, mint amelyet – természetesen gyökeresen más előjellel – Kelsos a keresztények ellenében, illetve és egészen pontosan: azokkal szemben, akiket ő kereszténynek vélt!

¹² E. Panofsky: „Gótikus építészet és skolasztikus gondolkodás”, in *Strukturalizmus II.*, Bp. 1972.

Iustinos és a hellénizált zsidó rabbi, Tryphón találkozása valamikor a II. század derekán zajlott le, Ephesosban, Kis-Ázsia legjelentősebb szellemi metropoliszában. Iustinos, aki palliumot visel, a filozófusok megkülönböztető öltözkédését, a beszélgetés kezdetén – ahová Tryphón ifjak seregének élén érkezik, akárcsak Platón dialógusában Prótagoras –, a zsidó rabbi retorikus kérdésére: „A filozófusok talán nem az Istenről beszélnek mindig, ... nemde mindenkor az ő egyetlen voltát és gondviselését kutatták? Vagy talán a filozófiának nem az a feladata, hogy Isten természetét kutassa?” (ἡ οὐ τοῦτο ἔργον ἐστὶ φιλοσοφίας, ἐξετάζειν περὶ τοῦ θεοῦ; I, 3.)¹³ – azt válaszolja, hogy Tryphónnak általában véve ugyan igaza van, de a filozófusok mégsem helyesen járnak el az istenivel kapcsolatos állásfoglalásaikat illetően, ugyanis a *filozófusok istenéről* nem lehet eldönteni, hogy egy-e, vagy több, valóban gondviselő isten-e, vagy sem, aki a mindenséggel és az emberi nemmel törődik ugyan, de az egyes emberrel nem, s ezért nem is kell hozzá imádkozni éjjel-nappal stb.

Ezután Iustinos áttér megtérése körülményeinek ismertetésére; ez a filozófia *nús* ának a *metanoia*ig ívelő útjáról szóló beszámoló az első az ókeresztény korban az Ágoston *Confessiones*éig terjedő, vallomásszerű elbeszélések sorában. Ahogy a kipróbált filozófiai iskolák – sztoikus, pythagóreus, peripatetikus, végül platonikus „skholék” – sorjáznak egymás után a beszámolóban, úgy keverednek az imént említett irányzatokra jellemző argumentumok a maguk eklektikus együttesében. Ez a nyilván szándékos kuszaság a dialógus elején föltűnő, s a szerző megtérésében döntő szerepet játszó titokzatos figura, az aggastyán kérdései nyomán oldódik föl. Iustinos meghatározásával szemben – „A filozófia... a létező tudománya és az igazság megismerése” (II,4) – úgy érvel, hogy az az örökké változatlan lény, aki minden létezés oka, nem ismerhető meg pusztán a *nus* segítségével; „avagy megláthatja-e valaha is az Istent az emberi értelem, hacsak nincs Szentlélekkel felékesítve?” (ἡ τὸν θεὸν ἀνθρώπου νοῦς ὁψεται ποτε μὴ ἄλγῳ πνεύματι κεκοσμημένος; IV,1.). Ez az álláspont viszont már pontosan megfelel az I. Korinthusi levél 2,10-ben olvasottaknak.

A dialógus szövege szinte minden olyan tipikus kérdést érint, amelyik a filozófia és a keresztény teológia konfrontációjára ebben a korban jellemző. Az első és legfontosabb e kérdések sorában Isten teljes dezentropomorfizálása, mindenfajta, a Biblia személyes Istenére jellemző attribútum elvetése; Iustinos egy Platón-parafrázis (*Phaidros* 247c7) alapján mutatja ezt be. A másik hasonló jelentőségű kérdés a *lélek halhatatlanságának* tana. Ez a fölfogás, amely egyértelműen utat tört magának a keresztény közgondolkodásba, tiszta formában utoljára a II. századi apologétáknál jelent valódi válaszvonalat a teológia és a keresztény exegézis területén meghonosodó filozófia között. „Nem kell halhatatlannak sem monda-

¹³ J. C. M. Van Winden, i. m., 22–30. o.; valamint A. von Harnack: *Judentum und Judenchristentum in Justinus Dialog mit Trypho* („Texte und Untersuchungen”, 39,1, Leipzig 1913).

nunk a lelket, mert ha halhatatlan, akkor nyilvánvalóan teremtetlen is" (οὐδὲ μὴν ἀθάνατον χρὴ λέγειν αὐτὴν [sc. τὴν ψυχὴν] ὅτι εἰ ἀθάνατος ἐστὶ καὶ ἀγέννητος δηλαδὴ; V,1.). A lélek halhatatlanságát tagadó érvelés innentől fogva szükségképpen összekapcsolódik a harmadik kulcsfontosságú vitakérdésnek, a világ teremtett illetőleg teremtetlen voltának a tárgyalásával; „de ha a világ teremtett, akkor a lelkeknek is szükségképpen keletkezniük kellett, hiszen egykor valószínűleg nem is léteztek" (εἰ δὲ ὁ κόσμος γεννητός, ἀνάγκη καὶ τὰς ψυχὰς γεγονέναι, καὶ οὐκ εἶναι ποι τάχα; V,2.). A világ (κόσμος) és a lélek (ψυχὴ) együttes teremtett voltának, valamint romlandóságának állítása kiegészül a Genézis elején megfogalmazott „erős antrópikus elv" említésével; azzal az állítással ugyanis, hogy Isten a látható mindenséget az ember kedvéért teremtette. Ezzel együtt Iustinos elveti a lelkek preexisztenciájának teóriáját, azzal a megfontolással, hogy a lelkek is az emberek kedvéért teremtettek. Ha a lelkek nem lennének keletkezettek – mondja –, nem is tudnának bűnt elkövetni (V,5).

Isten létével kapcsolatban Iustinos úgy érvel, hogy nem létezhet egyszerre többféle teremtetlen dolog, hiszen ha így lenne, akkor az ember – a köztük lévő különbségek okát kutatva – előbb-utóbb a határtalanig jutna el; s legvégül, miután belefáradt a nyomozásba, valamelyik keletkezés nélkülít nevezné ki a mindenség okának. Mindamellett a Biblia Istenének – mint a keletkezés és a létezés legfőbb okának – valamint a görög filozófia lét[ező] fogalmának logikai összevonása illetve „egybelátása" Iustinosnál is megtörténik. Attól függetlenül, hogy az érvelés jól ismert antik mintákat – mindenekelőtt *Timaios* 27d5 skk., Aristotelész *Fizika* 9,5; valamint későbbi toposzok: Tyrosi Maximos (*Orat.* VIII, 5–6), továbbá Sextus Empiricusnál Kleanthész egyik argumentuma (*Adv. Phys.* I, 88–9), stb.¹⁴ – követ, s ilyenformán a szöveg filozófiatörténeti háttére mozaikszerűen összerakosgatható, az elgondolás másik lényegi mozzanatára a későbbiek során derül fény. Iustinos – miként (majd) sokan mások – a görög filozófia *to on* fogalmát összevonja az ótestamentumi Név-kinyilatkoztatásnak (ehje áser ehje; vagyok, aki vagyok) a héber létigére alapozott értelmezésével – annak a hagyománynak megfelelően, amelyet elsősorban Philón szab meg. /A/ *to on* ilyen értelmű „nevesülése" természetesen nem a lét–fogalom személyessé válását vonja maga után, hanem éppen fordítva, a *Vagyok* elszemélytelenülését. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a *Lét* és a *Vagyok* erőtere sokszor és sokféle formában „interferál"; az út nem zárul le egyszer s mindenkorra az egyik vagy másik irányban.

Minden olyan törekvés, amely a Biblia személyes, megszólítható Istenét a filozófiai rendszer-építmény oromzatára igyekszik helyezni, lényegében véve azon az idézett előfeltevésen alapul, amellyel kapcsolatban a dialógus elején Iustinos és Tryphón (még) tökéletesen egyetért: „a filozófusok is mindig Istenről beszélnek". Ezen túl viszont minden egyéb fölvetett kérdés ütközőpontnak számít: az

¹⁴ J. C. M. Van. Winden, i. m., 98. o.

attribútumok nélküli, dezantropomorfizált Isten, a teremtetlen és/vagy örökkévaló világ, a lélek preexistenciája és halhatatlansága, valamint az a komplex kérdéskör, amelyet az Aristotelés-hagyaték alapján „lélekfilozófiának” szoktunk nevezni, mindezek nemhogy összetartanak, hanem elválasztják egymástól a filozófia és a keresztény teológia világát. Különös paradoxon, hogy e két mindenség – egyfajta Hassliebe szellemében – mégis folytonosan és feltartóztathatatlanul közeledik egymáshoz! A mind metaforikusan, mind pedig fogalmilag szinte végletesen telített görög nyelv – amelyen, illetve amelyben a tisztán *pneumatikus* bibliai, és a jobbra *noétikus* jellegű filozófiai *sophia* nem képesek megérteni egymást – rejti magába filozófia- és teológiatörténeti szempontból rendkívül töredékesnek látható pályáját. Mindenesetre ez a találkozás az ókeresztény kor hajnalán olyan gyorsan létrejött, hogy talán már sohasem tudhatjuk meg, igazából milyen lett volna a keresztény teológia és exegézis a hellén filozófia „megtermékenyítő hatása” nélkül? (Talán olyan lett volna, mint a *Talmud*: „kerítés” a judaizmus „óvni-örizni” szánt bibliai világa körül?) A találkozás igazi tanút ugyanis már csak akkor látjuk viszont, amikor jól-rosszul ugyan, de elsajátították azt a keveréknnyelvet, amely alkalmasnak bizonyult a két idegen világ közötti kommunikációra. Ez a keveréknnyelv pedig igazi szinkretikus lényeket – „keresztény gnosztikus”, „próféta filozófus” stb. – is képes megnevezni, bár a megnevezés ilyenén képessége nem az eredendő vita valamiféle kompromisszumos rendezése, hanem igazából az utókornak szóló üzenet. Így jár el Iustinos is, aki – amikor a hagyomány kútfejének kérdéséhez érkezik el – a Szentlélek inspirálta férfiakra, vagyis a prófétákra mutat, mondván: miután a *par excellence* „isteni tudás” a hellén hagyomány értelmében is a *mantheia*, a jóslás, a jövő tudása; ezt a tudást, a *pro-gnósis*t kizárólag az ótestamentumi próféták testesítik meg, szemben Platónnal, Pythagorasszal és a többiekkel, akiknek – úgymond – „nem volt igazuk...”

5.

Mind Iustinos *Tryphón-dialógus* ában, mind pedig közvetlen tanítványának, a szír Tatianosnak *Oratio ad Graecos* (Beszéd a görögökhöz) című vitairatában visszatérő kérdés, hogy amennyiben a filozófia hasonló, sőt egyazon kinyilatkoztatás ősforrásából táplálkozik (az apologéták számára az igazi filozófia valóban a kinyilatkoztatás úgymond írásba nem foglalt üzenete, amelyet jobbra *archaios logos* nak, egyfajta „őskinyilatkoztatásnak” neveznek illetve fognak föl), akkor hogyan lehetséges az, hogy a hajdan egységes filozófia (!) számos irányzatra és iskolára aprózódott föl? (Mind Iustinos, mind pedig Tatianos a nevezetes *hydra*-hasonlatot használja itt, *Dial. cum Tryph.* II.2; *Or. ad Graec.* 14,1: a sokfejű mitológiai lényvel jelképezve a filozófiai hagyomány szerteágazó ősvényeit.) Egy, a Hermias szerzői név alatt fennmaradt írás pedig összekapcsolja az *archaios logos* szétaprózódását a *Genezis* 6. fejezetének elején elbeszélte történettel, az

angyalok lázadásával (*A pogány filozófusok kigúnyolása*, I,1).¹⁵ Ezen a ponton a kései hellenisztikus zsidó apokaliptikus irodalom tükrözte tudás egybefonódik az apologéták alapállításával: az *archaios logos* ban rejlő üzenetet a görög filozófusok – szemben a zsidókkal és a keresztényekkel – eredendően félreértették és korrumpálták.

Körülbelül két évtizeddel Iustinos vértanúsága után íródott a pogány filozófus, Kelsos már említett nagyszabású vitairata, az *Igaz szó*, amellyel szerzője – minden bizonnyal – megsemmisítő bírálatban kívánta részesíteni az általa barbárnak ítélt keresztény tanokat. Kritikai észrevételeit filozófiai alapállásból fogalmazza meg, s mindeközben a keresztény teológiára is úgy tekint, mint „elfajzott filozófiára”. Habár az Órigenés-hagyományozta szöveg olvastán nyilvánvaló, hogy Kelsos részint a markioniták, részint pedig valamelyik gnosztikus irányzat ellenében írja meg művét, eljárásmodja különösen azért érdekes, mert szinte szó szerint a Iustinosnál nyomon követett érveket sorolja elő ő is, természetesen fordított előjellel! A hellén filozófia és a keresztény teológia Kelsos szemében is ugyanabból a közös forrásból táplálkozik, akár Iustinosnál és az apologétáknál, ám ezt az „ősi logost” és a benne rögzített üzenetet szerinte éppen a keresztények korrumpálták.¹⁶ (Lehetséges, hogy az érvelés logikai hasonlósága nem pusztán a véletlen műve; Kelsos az *Igaz szó* IV,52-ben ugyanis hivatkozik Pellai Aristón elveszett apologetikai iratára, a *Jásón és Papiskos vitája* címűre, amelyet Iustinos a *Tryphón-dialógus* írásakor minden bizonnyal fölhasznált!) Kelsos tételesen tagadja, hogy Isten – azaz a filozófia istene – egyáltalán bármit is teremtett volna, mondván, hogy ő csak halhatatlan lényeket és dolgokat hozott létre, a halandók pedig ezektől erednek. Az anyagi világ és a rossz eredete szorosan összetartozik; „Semmi, ami az anyagból származik, nem lehet halhatatlan” – írja (IV,61).¹⁷ Ezen túl az *Igaz szó* szerzője szemére hányja a keresztényeknek a kinyilatkoztatástól a megváltásig ívelő egész üdvtörténeti folyamatot, s ezzel együtt elutasítja a lineárisan továbbuló idő képzetét is. Nagyjából a közép-sztoa fölfogásának megfelelően, azt állítja, hogy a halandók pályája (περίοδος szabályszerű körforgást (ἀνακύκλωσις) követ (IV,62); így ugyanazok a dolgok és konstellációk ismétlődnek a körkörös idő mentén.

Ugyancsak tagadja Kelsos azt a tant, amelyet korábban „erős antrópikus elvnek” neveztem, vagyis hogy a világ az ember kedvéért teremtetett volna – a Biblia

¹⁵ Hermias: „A pogány filozófusok kigúnyolása”, in *A II. századi apologéták*, i. k. (ford. Ladocsi Gáspár), 561. o.

¹⁶ J. C. M. Van Winden: *Le christianisme et la philosophie*, in *Kypiakon. Festschrift für Johannes Quasten*. I. (ed. by P. Granfield – J. A. Jungmann, Münster 1970), 209. o.

¹⁷ Kelsos: „Igaz szó” (ford. Komoróczy Géza), *Világosság* 1969, melléklet. – R. Bader: *Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, hrsgb. O. Weinreich, Stuttgart–Berlin 1940). – Origène: *Contre Celse* I–V. („Sources Chrétiennes”, Paris 1967–69).

fölfogásának megfelelően. (Érvei mindenesetre rendkívül szórakoztatók: „Azt tartják – írja –, hogy nincsen senki, aki hűségesebb volna az eskü iránt és az istenséget jobban tisztelné, mint az elefánt; s mindenképpen azért, mert megvan náluk az isten ismerete (gnósis)” (IV,88). Hasonló ahhoz, ahogy Pál athéni hallgatósága esetében, Kelsos szemében is a keresztény alaptanítás egyik botrányköve a *holtak föltámadásának* ígérete. Ezzel kapcsolatos legfőbb érve az, hogy az isteni onnipotencia nem terjed ki olyan dolgokra, amelyek – úgymond – gyalázatoságnak számítanak, miután az istenség „természetellenes dolgokat” (τὰ παρὰ φύσιν) nem tud és nem is akar megcselekedni (V,14).

Kelsos „kritikájának” másik sarkalatos pontja a Biblia antropomorf Isten-képének (vagy: *theomorf* ember-képének) teljes elutasítása. „És Istennek nincsen szája, és nincsen hangja, és nincsen semmi olyasmije, amit mi ismerünk” (IV,62). „Isten nem a saját képére alkotta meg az embert, minthogy Isten egyáltalában nem ilyen; s nem hasonlít semmi másra sem” (IV,64). „Nincsen formája: Istennek nincsen színe, nincs része a mozgásban, nincs része a lényegben (οὐσία)” (IV,65). Minden őbelőle ered, ő azonban nem keletkezik. Isten nem foglalható szavakba, nincsen neve, s nem rendelkezik olyan tulajdonsággal sem, amely névvel jelölhető lenne.

Miként Iustinos, úgy Kelsos is részletesen foglalkozik a lélek, illetve a lélekfilozófia kérdésével. De hogy milyen áthághatatlan falak választják el őket egymástól, arra vonatkozóan csak egyetlen példát szeretnék említeni. Kelsos a föltámadással kapcsolatban ezt az ellenvetést teszi: „A keresztények a lélekvándorlást értették félre, amikor a föltámadásról beszélnek” (τῆς μετεμώματωσης παρακούσαντες τὰ περὶ ἀναστάσεως [φάμεν]...; VII,32). Az iméntiekén túl, Kelsos az eddig tárgyalt szinte valamennyi konfrontációt okozó kérdést érinti: a rossz eredetén, a *pronoia* tagadásán túl az antikvitás jellemző pantheon-szemléletéig bezárólag. A politeizmus viszont, Kelsos szerint a „nagy isten” akarátának beteljesedése, minthogy „egyetlen lény sem részesülhet tiszteletben, ha ő nem engedte ezt meg” (VIII,2). Az istenek gyülekezetében kitüntetett *egy* szerepének és jelentőségének alapvető bizonytalanságain túl meg kell jegyeznem, hogy az előbbi állítást érintő Kelsos szövegrészeket egy egészen talányos mondat zárja. Egyfelől ugyanis azt olvassuk, hogy vajon elképzelhető-e Ázsia, Európa, Líbia lakóinak egyféleképpen felfogott törvény alapján való (εἰς ἓνα συμφρονῆσαι νόμου) egyesülése, másfelől viszont – rögtön az iménti után – a következő megjegyzés szerepel: „aki így vélekedik, az semmit sem ért[ett meg]” (ὅτι ὁ τοῦτο οἰόμενος οἶδεν οὐδέν; VIII,72).

Mindenesetre a Kelsos képviselte filozófiai fölfogás (egyfajta eklektikus platonizmus) valódi szülőhazája éppen ez utóbbi kérdéskör érintése közben mutatkozik meg. Kelsos ugyanis azt javasolja a keresztényeknek, hogy ha már új tant akarnak hirdetni, akkor a kultikus tisztelet tárgyául olyan „mitikus személyiséget” kellene választaniuk, aki alkalmas arra, hogy – úgymond – *mitikus történet* szövődjön köréje, miként „az istenek köre”. (Nyilvánvaló, hogy a hellén mitológiai hagyomány alapján a golgotai történet erre kevésbé tűnt

alkalmasnak!) Kelsos, miután Héraklés és Asklépios nevét fölvetette, végül is Orpheust javasolja e nemes szerepkörre, „akiről mindenki elismeri, hogy jámbor lelke volt, s aki szintén erőszakos halált halt” (VII,53). (Kelsos ötlete egyébként egyáltalán nem abszurd; a Berlini Múzeum éremgyűjteményében például szerepel egy olyan gnosztikus gemma, amelyen a hét bolygó ábrájával egyetemben a megfeszített Orpheus képe látható!)¹⁸ Úgy vélem, Kelsos imént idézett szöveghelye jelképezi azt a pontot, ahol a görög filozófia és a keresztény teológia közötti meg-nem-értés felhője vagy inkább alkonyi szürkülete teljes éjszakai sötétségbe vált. Innen — elvileg — már a „hajnal” ígéretével számolhattunk volna, ha e két szellemi pálya továbbra is külön-külön haladt volna tovább.

A III. század elejétől fogva viszont egészen másféle történeti szituáció állott elő: az apologéták által (is) képviselt tradicionalista fölfogás helyére másféle értelmezési minták léptek, miként például az alexandriaiak vagy Hippolytos esetében. A szembenálló felek számára azonban az „őskinyilatkoztatás” nem osztja ketté, nem felezi meg szimmetrikusan — úgy, mintha egy tükrön keresztül szemlélnék egymást — sem a látható mindenséget, sem pedig a láthatatlan szellemvilágot. Minden jel arra vall, hogy a görög filozófia korai keresztény csodálói úgy tekintettek a hellén bölcséleti hagyományra, különösen pedig annak Platónnal „tetőző” szakaszára, mint valami magányos, titokzatos hegyormra, amely egészen a felhőkhöz nyúlik, s egy, közelebből meg nem tapasztalható „néma kinyilatkoztatás” tanúja. Az ókori egyházatyák egy részénél — miként majd a középkoriaknál is — a görögség, különösen pedig a görög filozófia az Eusebiostól kölcsönzött kifejezés szellemében a *praeparatio evangelica* (az evangéliumi előkészület) legmagasabbrendű kifejeződése. Ezzel szemben — miként ez Kelsosnál is kiderül — a görög filozófia szemszögéből nézve a keresztény teológia elbírálása aligha nevezhető ilyen kedvezőnek; szó sincs ebben az esetben semmiféle „hegyormról”, hanem inkább valami hosszan elnyúló lapályról, a szellemi kozmosz távoli, ködös peremvidékéről. Bizonyára akadtak szimpatizánsai már a legkorábbi időkben is a terjedő keresztény eszméknek a hellén magaskultúra képviselőinek körében — ahogy például Pál apostolnak is voltak barátai, Ephesosban a császári főtisztviselők között (Ap. csel. 19,30), ám a Kelsoséhoz mérhető, ámde pozitív állásfoglalásról — érthető módon — nem tudunk.

6.

A görög filozófia *sophiá*jának és a keresztény tanítás *pistis*ének (hit-fogalmának) maradandó találkozása nyomán az elmúlt 18 évszázad egyház- illetve filozófiatörténetét vizsgálva úgy tűnik: a történeti idő e kényszerű házasság nyomán folyamatosan veszteségekkel telítődik, anélkül azonban, hogy ez a veszteségtudat

¹⁸ W. K. C. Guthrie: *Orpheus and Greek Religion* (London 1952²), 265. o.

valamiféle *tragikus filozófia* illetve *krízis-teológia* létrejöttéig tartósan elvezetett volna. A veszteségtudat érzetének utolsó számottevő megnyilatkozásai – legalábbis az újkorig bezárólag –, a Libaniosok, Iulianosok filozófiatörténetileg jelentéktelen figurák, a Hypatiák és Próklosok viszont teológiai szempontból tűnnek súlytalannak. Ahogy Szent Ágoston nagy művének, a *De civitate Dei* nek elején olvasható: az istenek – és nem csupán az olymposi istenek, hanem „Róma istenei” is – elmenekülnek az emberi világból. (Ágoston nézőpontjából: „cserbenhagyják” a hajdan viláგuraló Rómát); a görög filozófia plasztikus világára végérvényesen sötét árnyék borul, a *sophos*, a bölcs pedig alkalomadtán püspöki hivatalt „vállal” az új vallás szervezeti keretein belül. Túlélést valóban nem kínál más, mint a *civitas christiana* határain belüli lét. – a filozófia számára pedig az a lehetőség, hogy rangrejtve ugyan, de jelen legyen a keresztény teológia megtartó alapzataiban. Pontosan úgy, ahogy a hagyományos misztériumok számára kínálkozott a lehetőség, hogy tovább éljenek a keresztény szenteket övező kultikus tisztelet különféle formáiban.

Az iméntiek alapján azt hiszem, nem az a fő kérdés, hogy milyen módon *integrálta* a kereszténység a görög filozófiát, hanem inkább az, hogy miként talált menedéket magának a hellén bölcsélet a *philosophia christiana* védbástyaín belül. Elég, ha csupán arra gondolunk, hogy a iustinosi, illetve a kelsosi érvek közül melyek igazolódtak az eljövendő évszázadok során? Úgy tűnik, ha nem is teljes egyértelműséggel, de a Kelsosnál olvasottak. A Biblia Istene, aki jelen volt a lángoló Szinájnál, s aki elküldötte Fiát erre a Földre, a bibliai tanítással merőben ellenkező módon elsősorban az érzékfölötti világ (sarkítva: a platóni ideavilág) letéteményese lesz; ugyanakkor a Mindenható, Ábrahám, Izsák és Jákob Istene attribútumok nélküli, távoli lénnyé válik, ha pedig mégis emberi vonásokat ölt fel – miként az európai művészettörténet uralkodó ikonográfiai ábrázolása esetén –, akkor leginkább az olymposi Zeus vonásait viseli magán, s mint tiszteletre méltó öregúr jelenik meg. A gondviselés működési köre szinte elenyészik az antik *heimarmené* szellemi örökségének, az asztrológiának és a megannyi okkult irányzatnak a hatóköréhez képest. A keresztény hívek döntő többsége ma is „reflexszerűen” vallja a lélek halhatatlanságának tanát – de nemcsak ők, hanem a teológusok egy része is –, és nem igazán tud mit kezdeni a test föltámadásáról szóló bibliai tanítással; az „erős antrópikus elv” a mai ember „ kozmikus öntudata” számára merő abszurdum; Jézus Krisztus a föltámadott Fiú-Isten, a Pantokrátor az Isis-Hóros ikonográfiából átörökölt karonülő kiseded, avagy a szkeptikus *isostheneia tón lógon* (elméletek egyenértékűsége) szellemében mindenfajta megváltók összességéként valamiféle fantom – a sor folytatható...

Az elmúlt években megjelent magyar nyelvű tanulmányok között egyetlen olyan írást ismerek, amelyik az előbbieik során megkíséreltekhez hasonló módon vizsgálódva gondol bele a görög filozófiai és a bibliai tradíció egymáshoz viszonyított „integrációjának” kérdésébe; Tatár György »Isten halott.« *Gondolatok*

*egy gyászjelentéshez*¹⁹ című tanulmányát. Jóllehet az említett írás Nietzsche-ből és Heideggerből indul ki (bár elsősorban nem nekik, hanem Franz Rosenzweig „Jehuda Halévi” esszéjének köszönhet sokat), de voltaképpen a Biblia Istene és a metafizika istene sajátos „egybelátásának” filozófiatörténeti eredőit kutatja: „[...] a görög ontológia teológia – abban az értelemben, hogy a *lehetőségét* leplező legfőbb létező teológiája: a ki nem nyilatkozó Isten teológiája. A metafizika Istene a kinyilatkoztatás előtti Isten, aki valóban a legfőbb létező, de semmi egyéb, mint legfőbb létező. Ennyiben a metafizikai igazság: *világunk* előtti igazság, amely világunk igazsága akar lenni. Mindebből az következik, hogy a gondolkodásban megjelenő Isten – vagyis a hypokeimenon – azonosítása, egybelátása a bibliaival, valójában a nem nyilatkozó és a kinyilatkozó Isten azonosítása és egybelátása.”²⁰ Arra a kérdésre, hogy vajon mi a filozófia, vagy a metafizika Istene átütő sikerének a titka a keresztény filozófia majd két évezredes történetében, Tatár így felel: a *személyes Isten*, a Biblia istenének a megtestesülés általi „elviselhetetlen közelsége”; azé az Istené tehát, aki törvényt szab, s pontosan meghatározza, hogy milyen úton lehet követni őt. Ebben az értelemben a filozófia útja a *kinyilatkoztatás előtti* út; pontosan úgy, ahogy ezt Pál apostol az *Areiopagosi Beszéd*ben sejtetni engedte. „A metafizikai Isten szirénéneke mindannyiszor felcsendül – írja Tatár –, valahányszor a keresztény gondolkodó azt akarja elkerülni, aki az ő hagyománya számára »alászállt«, és saját magát útnak nevezte. A szirén, aki ettől az úttól csábít félre, miközben az út *előfeltételének* úttalan elérésével kecsegtet, a nyugati hagyományon belül hatalmát onnan nyeri, hogy *valóban* el tud vezetni a kinyilatkoztatás *elé*, ám csak a kinyilatkoztatás tagadása árán.”²¹ Lehet, sőt valószínű, hogy így áll a helyzet, bár ez természetesen bizonyíthatatlan.

„Egyiptomi ajándék”, vagy sem, végső soron egyre megy, sokkal fontosabb (lenne) annak kiderítése, hogy voltaképpen mi is a filozófia és teológia sajátos módon összefonódott világtörténelmi útjának végpontja? Az a pont tehát, ahol ez a szimbiózis jellegű szövetség szerepét betöltve *le-leple-ződik* (ἀποκαλύπτεται) majd. Tudjuk, hogy a nyugati hagyományban az *apokalypsis* a *kinyilatkoztatás* félreértett, s a *krízis*re (= ítélet), méghozzá a végső krízisre alkalmazott kulcsszava. A megoldás talán éppen ennek a torz fölfogásnak a korrekciójában keresendő: az eszkatológiai jellegű *krízis* felől visszatérni az *apokalypsis* mint *kinyilatkoztatás* felé. Ez a képzeletben megtett, visszafelé vezető út talán igazolhatná, hogy a kezdet hipotetikus állapotában a görög filozófia és a keresztény teológia találkozása nem valósággal *megtörtént*, hanem csupán *elbeszél*t, mitológiai jellegű, mitográfiai jelleggel rögzített esemény. (Amiként, bizonyos teológiai, vagy még inkább „vallásfilozófiai” megközelítésben azzá válik

¹⁹ Tatár György: „»Isten halott.« Gondolatok egy gyászjelentéshez”, in *Utak és tévutak* (Előadások M. Heideggerről, Bp. 1991).

²⁰ Uo. 284. o.

²¹ Uo. 285. o.

a „golgotai történet” is.) A valódi történetet helyettesítő illúziókeltésnek a föladata valószínűleg az volt/lehetett, hogy életben tartsa a görög filozófia éltető háttérét, a *mitikus világot*.

7.

Az „egyiptomi ajándék” eljövendő sorsát illetően epilógus gyanánt a Talmud „Peszáchim” című traktátusából szeretnék idézni. Rabbi Alexander mondja: „Hárman tértek vissza eredeti helyükre, és pedig: Izrael, Egyiptom kincsei és az írott kőtáblák. [...] Egyiptom kincsei – lásd a Királyok első könyvében (14,25): »És volt Rechabeám király ötödik évében, felvonult Sisak, Egyiptom királya Jeruzsálem ellen: elvette az Örökkévaló házának kincseit, mindent elvett: elvette mind az aranypajzsokat is, melyeket Salamon készített.« Az írott kőtáblák – mint Mózes ötödik könyvében olvassuk: »És összetörtem őket szemeitek előtt«; miként taníttatott: A táblák összetörtek, de a betűk elszálltak.” (Peszáchim, 88a) Ahogy már szó esett róla: a líbiai dinasztia uralkodója, Sisak (Sesonk) által elragadott templomi kincseknek nyoma vész (szemben a Nabu-kudurri-uszur hadjárata során Babilonba került kultikus eszközökkel, amelyeket Kyros perzsa király rendeletére visszaszállítanak Jeruzsálembe), amint eltűnnek az első kőtáblák is, amelyeket Isten ujja írt, s amelyeket Mózes a Szinaj hegyről lehozott. Vagy, ahogy Rabbi Alexander fogalmazott: „A táblák összetörtek, de a betűk elszálltak.” Elszálltak, igen, de hová?

SOMMAIRE

Le cadeau égyptien (Contribution à l'histoire de la philosophie chrétienne)

En examinant un motif utilisé plusieurs fois par saint Augustin, l'auteur de l'article analyse les rapports originels de la théologie chrétienne et de la philosophie. Selon la comparaison augustinienne, la philosophie hellénique joue le même rôle dans l'histoire du christianisme primitif que les rapines dans l'histoire biblique des Juifs lors de l'Exode. La préhistoire du motif en question nous ramène à la *théologie* antérieure aux pères *alexandrins* et, d'une manière plus concrète, elle nous ramène à l'interprétation que les apologètes du II^e siècle, Irénée et Justin, avaient accordée à la notion de la philosophie.

Le *Dialogus cum Tryphone* (Dialogue avec Tryphon), composé par Justin au milieu du II^e siècle, contient pratiquement tous les arguments que son disciple Tatien invoquera dans son apologie intitulée *Oratio ad Graecos* (Oraison aux Grecs) et que nous retrouvons aussi dans *Adversus haereses* (Contre les hérésies), oeuvre principale d'Irénée. La conception pour la plupart éclectique de ces pères de l'Église est en opposition avec les doctrines en premier lieu platoniciennes ou stoïciennes des éco-

les hellénistiques de la philosophie contemporaine; le Dieu personnel de la Bible est en opposition avec les notions philosophiques appelées *theios* ou *theos*; la résurrection des morts avec l'idée (expresse ou implicite) de la métempsychose, de même qu'avec celle de l'âme primordiale, et ainsi de suite.

C'est probablement une trentaine d'années après le *Dialogue* de Justin que l'auteur païen Celse composa son oeuvre polémique contre le christianisme, oeuvre intitulée *Aléthès logos* (Parole véritable), que nous ne connaissons qu'à la base de la réfutation détaillée qu'Origène en donna sous le titre de *Contra Celsum* (Contre Celse). Il est à remarquer que le livre impressionnant de Celse invoque essentiellement les mêmes arguments — mais, bien entendu, dans l'intention diamétralement opposée — que Justin dans les neuf premiers chapitres de son ouvrage. Malgré l'absence de preuves concrètes, il n'est pas interdit de supposer que le dialogue — depuis perdu — d'Ariston de Pella pouvait leur servir de source commune.

ÓRIGÉNÉS ÉS ÁGOSTON A HEXAEMERON RÓL*

HEIDL GYÖRGY

„Lisez Augustin et lisez Origène; ça crie.”
(F. Chatillon)

A patrisztikai kutatások egyik fontos kérdése, hogy milyen keresztény teológiai munkákat olvasott Ágoston a megtérése körüli időszakban. Jóllehet Ragnar Holte meggyőzően érvelt amellett, hogy a fiatal Ágoston milánói tartózkodása során egy „alexandriai típusú kereszténység” hatása alá került,¹ még mindig nem sikerült megnyugtatóan tisztázni, hogy milyen módon ismerkedett meg Ágoston e teológiai hagyománnyal. Ebből a szempontból érdemes megvizsgálni, hogy mekkora mértékben és milyen csatornákon hatott a legjelentősebb alexandriai teológus, Órigenés munkássága a fiatal Ágostonra. A két teológus szellemi kapcsolatát különböző szempontok szerint sokan elemezték már, de az elemzések túlnyomórészt Ágoston 398 után írt műveinek, különösen a kései *Ad Orosium* és *De civitate Dei* Órigenés ill. origenizmus ellenes megjegyzéseinek vizsgálatára korlátozódtak.²

* A tanulmány elkészültét az OTKA F020747 számú pályázata támogatta.

¹ R. Holte: *Béatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris–Worcester 1962, 141, 147, 189–90. o.

² A 398-as dátum B. Altaner egyik tanulmánya nyomán terjedt el az irodalomban („Augustinus und Origenes”, *Kleine patristische Schriften*, Berlin 1967, 224–52, első megjelenés: *Historisches Jahrbuch* 70 (1951), 15–41). A témához lásd még B. Studer: „Zur Frage des westlichen Origenismus”, *Studia Patristica* 9 (1966), 270–87; W. Theiler: „Augustin und Origenes”, *Augustinus Magister* (továbbiakban: AM) 13 (1968), 423–32; A.-M. la Bonnardière: „Jérôme 'informateur' d'Augustin au sujet d'Origène”, *Revue des Études Augustiniennes* (továbbiakban: REA) 20 (1974), 42–54; R. J. O'Connell: „St. Augustine's Criticism of Origen in the *Ad Orosium*”, *REA* 30 (1984), 84–99; H. Chadwick: „Christian Platonism in Origen and Augustine”, *Origeniana Tertia*, ed. R. Hanson és H. Crouzel, Roma 1985, 217–30.; V. Grossi: „La presenza in filigrana di Origene nell'ultimo Agostino (426–430)”, *Augustinianum* 30/2 (1990), 422–40; G. S. Gasparro: „Agostino di fronte alla 'eterodossia' di Origene: Un aspetto della questione origeniana in occidente”, *Collectanea Augustiniana*, *Mélanges T. J. van Bavel* (továbbiakban: *Coll. Aug.*), ed. B. Bruning–M. Lamberigts–J. van Houtem, Leuven University Press 1990, 219–43; T. Kato: „La voix chez

A korai munkákban megjelenő és mindenekelőtt a Genézis könyvének értelmezésével kapcsolatos órigenési eszméket a szakírók egyöntetűen közvetett hatás eredményének tekintik, azzal az indoklással, hogy 386-ban Ágoston hallotta Ambrus allegorikus Genézis-magyarázatát, amit erősen befolyásolt Órigenés exegezise. Ha elfogadjuk azt az eredetileg Pierre Courcelle által megfogalmazott feltevést, hogy Ágoston 386 áprilisában hallotta Ambrus Hexaemeron-homiliáit,³ akkor Ágoston írásaitól nem várhatunk mást, mint az órigenési teológiának és írásmagyarázatnak egy kétszeresen is „megrostált” változatát. Egyfelől ugyanis Milánó püspöke valóban ismerte és felhasználta Órigenés exegetikai munkáit, másfelől azonban erősen támaszkodott a kappadókiai teológusok, különösen Nagy Szent Vazul írásaira. A kappadókiaiak melletti elkötelezettsége pedig azzal a fontos következménnyel járt, hogy órigenési eszmék csupán az általuk átdolgozott, mérsékelt formában jelentek meg munkáiban. Ráadásul Ambrus nemegyszer még kappadókiai mestereinél is továbbment Órigenés nézeteinek mérséklésében és átalakításában. Ábrahámról szóló homiliájának egy fontos fejezetében (II, 8, 54) például, elismerve Órigenés nagyságát, megrója azért, mert egyházi férfiú létére túlságosan elnéző volt a filozófiai hagyomány iránt. Valóban, a pogány filozófiát egészében elutasító magatartása élesen megkülönbözteti Ambrust nem csupán az alexandriai–kappadókiai keresztény gondolkodóktól, hanem a fiatal Ágostontól is, aki a filozófia, elsősorban a platonikus hagyomány nagyraértékelésében erősen rokonítható Órigenésszel.⁴ Minthogy pedig ez és az ehhez hasonló jelenségek semmiképpen nem tudhatók be Ambrus közvetítő szerepének, a szakirodalomban általánosan elfogadottá vált az a nézet is, mely szerint Ágoston nem csupán Ambrus munkáiból, hanem a milánói püspök szűkebb környezetéhez tartozó művelt és tekintélyes keresztények (Simplicianus, Manlius Theodorus) jóvoltából is megismerhetett egyes órigenési eszméket. Számolnunk kell tehát az úgynevezett „szóbeli hagyomány” közvetítő szerepével is. Ennek jelentőségét sem alábecsülni, sem túlértékelni nem szabad.

A következőkben Ágoston első exegetikai munkáját valamint annak lehetséges forrásait fogom vizsgálni. A *De genesi contra Manichaeos* (továbbiakban: DGM) ugyanis műfajánál fogva sokkal világosabban fedi fel keresztény teológiai

³ „Origène et Saint Augustin”, *Coll. Aug.* 245–58; P. Tzamalikos: „Origen and the Stoic View of Time”, *Journal of the History of Ideas* 52 (1991), 535–61; R. D. Crouse: „Origen in the Christian Philosophical Tradition of the Latin West: St. Augustine and John Scottus Eriugena”, *Origeniana Quinta*, ed. R. J. Daly, Leuven 1992, 565–9; C. P. Bammell: „Augustine, Origen, the Exegete and the Exegesis of St. Paul”, *Augustinianum* 32/2 (1992), 340–68; uő.: „Justification by Faith in Augustine and Origen”, *Journal of Ecclesiastical History* 47 (1996), 223–25. o.

⁴ Courcelle: P. Courcelle szerint (*Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968, 102) Ágoston egészen pontosan a március harmincadikától április negyedikéig, nagyszombatig terjedő időszakban, amikor Ágoston katekumenként Ambrus püspök beszédeit hallgatta.

⁵ Lásd G. Madec: *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974, 90–7. o.

gyökereit, mint a filozófiai terminusokkal kódolt dialógusok.⁵ A DGM 388/89-ben írott két könyve a Genézis első három fejezetének allegorikus kommentárját tartalmazza.⁶ Elemzésem során alapvetően három tétel mellett fogok érvelni: 1. Ágoston korai értelmezése a hatnapos teremtetéstörténetről közelebb áll az Órigenéséhez, mint az Ambruséhoz. 2. Nem tartható az a hagyományos kronológiára alapuló érv, mely szerint Ágoston nem ismerhette Órigenés Genézis-homíliáit (továbbiakban: *HomGen*), mert Rufinus ekkor még nem fordította azokat latinra. 3. Ágoston olvasta Órigenés első homíliáját a Genézis-könyvéhez és nem pusztán Ambrus Hexaameron-homíliái (továbbiakban: *AHex*) vagy a szóbeli hagyomány közvetítésével ismerte meg az alexandriai exegéta magyarázatát.⁷

I.

In principio...⁸

Órigenés

*Quod est omnium principium, nisi Dominus noster et Salvator omnium (1Tim 4, 10), Iesus Christus, primogenitus omnis creaturae (Col 1, 15)? In hoc ergo principio, hoc est in Verbo suo, Deus caelum et terram fecit, sicut et Euangelista Iohannes in initio Euangelii sui ait dicens: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil (Jn 1, 1-3). Non ergo hic temporale aliquod principium dicit, sed in principio, id est in Salvatore, factum esse dicit caelum et terram et omnia quae facta sunt.*⁹

⁵ Erről lásd R. J. O'Connell: „The Visage of Philosophy at Cassiciacum”, *Augustinian Studies* 25 (1994), 65–76. o.

⁶ Ágoston közvetlenül Afrikába való visszatérése után írta a kommentárt, vö. *Retractationes* I, 10.

⁷ A szűkebb témával foglalkozó egyetlen tanulmány Roland J. Teske tollából származik („Origen and St. Augustine's First Commentaries on Genesis”, *Origeniana Quinta*, 179–85). Teske számos, korábban ismeretlen párhuzamra hívta föl a figyelmet Órigenés első Genézis-homíliája (*HomGen* 1) és Ágoston teremtés-magyarázatai között, de osztja azt a nézetet, hogy Órigenés gondolatait Ambrus említett munkája illetve a „milánói újplatonikus keresztények” közvetítették Ágoston felé. Ugyanakkor egyetlen olyan szöveghelyre sem utal, ami igazolná Ambrus ilyen jellegű szerepét.

⁸ Az itt következő párhuzamra már Altaner is rámutatott („Augustinus und Origenes”, 234–5.).

⁹ Mi más volna a mindenség kezdete, ha nem Jézus Krisztus, a mi Urunk és mindenek Üdvözítője (1Tim 4, 10), valamennyi teremtmény elsőszülötte (Kol 1, 15)? Tehát e kezdetben, vagyis Igéjében alkotta Isten az eget és a földet, ahogy János evangélista is azt mondja Evangéliumának bevezetőjében: Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és

Ambrus

Est etiam initium mysticum, ut illud est: ego sum primus et novissimus, initium et finis (Apoc 1, 8) et illud in Evangelio praecipue, quod interrogatus Dominus quis esset respondit: initium quod et loquor vobis (Jn 8, 25). ... In hoc ergo principio, id est in Christo fecit Deus caelum et terram, quia per ipsum omnia facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est (Jn 1, 3-5): in ipso, quia in ipso constant omnia et ipse est primogenitus totius creaturae (Col 1, 15), sive quia ante omnem creaturam, sive quia sanctus, quia primogeniti sancti sunt,...¹⁰

Ágoston

His respondemus, Deum in principio fecisse coelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia (Jn 1, 1; 3). Dominus enim noster Jesus Christus cum eum Judaei interrogassent quis esset, respondit, Principium, quia et loquor vobis (Jn 8, 25). Sed etsi in principio temporis Deum fecisse coelum et terram credamus, debemus utique intelligere quod ante principium temporis non erat tempus.¹¹

A három magyarázat, szóhasználatában és megfogalmazásaiban nagyon hasonló. Ambrus itt közvetlenül Órigenésre támaszkodik, hiszen Nagy Szent Vazul Hexaemeron-homíliáiban, Ambrus munkájának elsődleges forrásában, nem találjuk meg a „misztikus kezdet” értelmezést. Másfelől, valószínűnek látszik, hogy Ján 8, 25 magyarázatában Ambrus hatott Ágostonra, de legalábbis közös értelmezési hagyományból merítettek.¹²

Isten volt az Ige. Ez kezdetben Istennél volt. Minden általa lett és nélküle semmi sem lett (Ján 1, 1–3). Nem beszél itt egyfajta időbeni kezdetről, hanem azt mondja, hogy kezdetben, vagyis az Üdvözítőben lett az ég, a föld és minden, ami lett. HomGen1 1, 1–12. Felhasznált szövegkiadás: Sources chrétiennes (SC) 7 (2), Paris 1985, éd. L. Doutreleau.

¹⁰ Van misztikus kezdet is, mint például a következő: én vagyok az első és utolsó, a kezdet és a vég (Jel 1, 8), s különösen az, amit az Úr válaszolt az Evangéliumban arra a kérdésre, hogy ki ő: kezdet, amit mondok is nektek (Ján 8, 25). ... Nos, e kezdetben, azaz Krisztusban alkotta Isten az eget és a földet, mert minden őáltala lett és nélküle semmi nem lett, ami lett (Ján 1, 3–5): őbenne, mivel benne áll fenn minden és ő az egész teremtés elsőszülötte (Kol 1, 15), akár azért, mert az egész teremtést megelőzi, akár mert szent, hiszen az elsőszülöttek szentek. AHex I, 4, 15. – vö. II, 8, 29. Felhasznált szövegkiadás: Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (CSEL) vol. 32 pars 1, ed. K. Schenkl, Praga etc. 1896.

¹¹ Azt válaszoljuk nekik [a manicheusoknak], hogy Isten kezdetben alkotta az eget és a földet, nem az idő kezdetében, hanem Krisztusban, mert ő Ige volt az Atyánál, ami által és amiben minden lett (vö. Ján 1, 1. 3). Urunk Jézus Krisztus ugyanis azt válaszolta, amikor a zsidók arról faggatták, hogy ki ő: Kezdet, mivel mondom is nektek (Ján 8, 25). De még ha úgy hinnénk, hogy az idő kezdetében alkotta Isten az eget és a földet, akkor is úgy kell értenünk, hogy az idő kezdete előtt nem volt idő. DGM I, 2, 3. A felhasznált (egyetlen modern) szövegkiadás: Patrologia Latina (PL) 34. col. 173–220. o.

¹² Ágoston gyakran érvel e szentírási verssel hasonló összefüggésben: pl. De Genesi ad

Második nap

Órigenés

Cum enim omnia quae facturus erat Deus ex spiritu constarent et corpore, ista de causa in principio et ante omnia caelum dicitur factum, id est **omnis spiritalis substantia** super quam velut in throno quodam et sede Deus requiescit. Istud autem caelum, id est **firmamentum, corporeum** est. Et ideo illud quidem primum caelum quod spiritale diximus, mens nostra est, quae et ipsa spiritus est, id est spiritalis homo noster qui videt ac perspicit Deum. Istud autem corporale caelum, quod firmamentum dicitur exterior homo noster est qui corporaliter intuetur.¹³ Studeat ergo unusquisque vestrum divisor effici aquae eius quae est supra et quae est subtus, quo scilicet **spiritalis aquae intellectum** et participium capiens eius quae est supra firmamentum flumina de ventre suo educat aquae vivae salientis in vitam aeternam (Jn 7,38; 4,14), segregatus sine dubio et separatus ab ea aqua quae subtus est, id est aqua abyssi in qua tenebrae esse dicuntur, in qua princeps huius mundi (Jn 12,31) et adversarius draco et angeli eius (Apoc 12,7) habitant, sicut superius indicatum est.¹⁴

Ágoston

Haec non memini Manichaeos reprehendere solere: tamen quod divisae sunt aquae ut aliae essent super firmamentum, et aliae sub firmamento, quoniam

litteram, imp. 3.; De Genesi ad litteram I, 5, 10; Confessiones XI, 8, 10; XII, 28, 39; De Trinitate I, 12, 24; V, 13, 14. I. Augustine Confessions III, Commentary on Books 8-13 Indexes. J. J. O'Donnell, Clarendon Press, Oxford (1992): 269. Ambrus interpretációjáról lásd Jean Pépin alapvető tanulmányát: „Exégèse de 'In principio' et théorie des principes dans l'Esameron (I 4, 12–16).” *Ambrosius Episcopus*, ed. Giuseppe Lazzati (Milano 1976), vol. 1, 427–82. o.

¹³ Mivel szellem és test az összetevője mindannak, amit Isten megalkotni készült, a Szentírás azt mondja, hogy kezdetben és mindent megelőzően lett az ég, vagyis a szellemi valóságok összessége, ami fölött, mint valami trónuson, Isten nyugszik. A másik ég pedig, azaz a szilárd boltozat testi. Így hát az első ég, amit szelleminek mondtunk, azonos értelmünkkel, ami maga is szellem, más szóval, szellemi emberünk, aki látja és szemléli Istent. Ama testi ég pedig, amit boltozatnak mond az Írás, külső emberünk, aki testi szemekkel néz. HomGen1 2, 10–20.

¹⁴ Arra törekedjék hát mindenki, hogy képes legyen elválasztani felső vizeit az alsóktól, azért, hogy belátást és részesedést kapva a szellemi vízből, mely a boltozat fölött van, bensőjéből az élő víznek az örök életre szökellő folyamait (vö. Jn 7,3d; 4,14) fakassza föl. Ekkor ugyanis bizonyosan elkülönült és elvált már attól a víztől, ami alul van, azaz a mélység vizétől, ahol a Szentírás szerint sötétség honol és evilág fejedelme (Jn 12,31), az ellenséges sárkány, valamint angyalai (Jel 12,7) lakoznak, amiképpen ezt fentebb megállapítottuk. Uo. 2, 35–43.

*materiam illam dicebamus nomine aquae appellatam, credo firmamento coeli materiam corporalem rerum visibilium ab illa incorporali rerum invisibilium fuisse discretam. Cum enim coelum sit corpus pulcherrimum, omnis invisibilis creatura excedit etiam pulchritudinem coeli; et ideo fortasse super coelum esse dicuntur aquae invisibiles, quae a paucis intelliguntur non locorum sedibus, sed dignitate naturae superare coelum: quanquam de hac re nihil temere affirmandum est; obscura est enim, et remota a sensibus hominum: sed quoquo modo se habeat, antequam intelligatur, credenda est.*¹⁵

*(Secundo die tanquam firmamentum disciplinae, quo discernit inter carnalia et spiritualia, sicut inter aquas inferiores et superiores.)*¹⁶

Ágoston óvatosan fogalmaz, de kétségtelen, hogy elfogadja a „vizek” órigenési magyarázatát (vö. *spiritalis aqua – invisibiles aquae*), ami későbbi munkáiban, a *De genesi ad litteram*, imp. (továbbiakban: DGI) és a *Confessiones* párhuzamos fejezeteiben is megjelenik.¹⁷ Mindazonáltal nem világos, és ezért alaposabb vizsgálatot igényel annak megállapítása, hogy vajon elfogadja-e Ágoston azt az órigenési értelmezést, mely szerint a Ter 1, 1 „ege” allegorikus módon a „szellemi valóság egészét” (*omnis spiritualis substantia*) jelképezi.

Jean Pépin egy kiváló tanulmányban elemezte az „egék ege” kifejezés ágostoni értelmezéseit. Pépin elemzése azonban egy lényeges ponton kiegészítésre szorul, szerinte ugyanis a DGM szerzője a Ter 1, 1 vers „ég” kifejezését csupán a testi égre vonatkoztatja.¹⁸ Ágoston munkájában viszont a *coelum* terminus három, egymástól jól elkülöníthető jelentést kap:

¹⁵ Emlékezetem szerint ezt a szakaszt a manicheusok nem szokták kifogásolni. Mégis, a vizek elválasztása, hogy ti. egyes vizek a boltozat fölött, mások pedig a boltozat alatt legyenek – miután kifejtettük, hogy a „víz” megnevezés azt a (a formátlan) anyagot jelenti –, szerintem arra vonatkozik, hogy az ég boltozata által a látható dolgok testi anyaga a láthatatlan dolgok testetlen anyagától különült el. Mert jóllehet az ég a legszebb test, a láthatatlan teremtés egésze felülmúlja még az ég szépségét is, és talán ezért mondják, hogy az ég fölött vannak a láthatatlan vizek. Néhányan megértik, hogy e vizek nem térbeli helyzetük nélkül fogva, hanem természetük méltósága okán múlják felül az eget, jóllehet ezzel kapcsolatban semmit nem szabad elhamarkodottan állítani, mert homályos és rejtve van az emberi érzékszervek elől. Bármiképpen is van: mielőtt megértjük, hinnünk kell. DGM I, 11, 17.

¹⁶ Második napon mintegy a tanulás boltozatát [kapja meg mindenki], mely által különbséget tesz a testi és szellemi dolgok, mint alsó és felső vizek között. DGM I, 25, 43.

¹⁷ DGI 8 (CSEL 28 I.: 479–480.); *Confessiones* XIII, 15, 18.

¹⁸ Pépin, J.: „Recherches sur le sens et les origines de l'expression caelum caeli dans le livre XII des Confessions de S. Augustin”, *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 23 (1953), 185–274. o.

1. A Ter 1, 1 versben az „ég és föld”, a *coelum et terra* a teremtmények összességét jelenti: Az „ég és föld” névvel, az egész teremtetést jelölte az Írás. (*Coeli et terrae nomine universa creatura significata est*, DGM I, 5, 9.)

2. A Ter 1, 6 versben az „égbolt”, a *firmamentum coeli*, a testi eget jelenti: az ég ... a legszebb test. (*coelum...corpus pulcherrimum*, vö. I, 11, 17, fentebb idézve.)

3. A Ter 2, 5 versben az „ég és föld”, a *coelum et terra* a látható, testi teremtményeket jelenti: Isten ugyanis egyszerre alkotta az egész időt az összes időbeni teremtménnyel. E látható teremtményeket jelöli az „ég és föld” név. (*Fecit enim Deus omne tempus simul cum omnibus creaturis temporalibus, quae creaturae visibiles coeli et terrae nomine significantur*, II, 3, 4.)

A háromféle jelentés tehát három különböző szentírási vershez kapcsolódik, és Ágoston mindig gondosan ügyel arra, hogy ezek a különbségek ne mosódjanak össze.¹⁹

A DGM tehát nem azt tanítja, hogy Isten *in principio* a testi eget és testi földet alkotta meg, hanem azt, hogy a Ter 1, 1-ben az „ég és a föld” egy olyan kifejezés, ami az egész teremtetett világot jelöli. Ezt az *universa creaturát* a kommentár szerzője sehol nem korlátozza a látható, testi világra, következésképpen a kifejezés egyszerre vonatkozik a testi és a testetlen létezők birodalmára. Ha tehát a Ter 1, 1-ben a *terra et coelum* az egész teremtetést jelenti, akkor kézenfekvő, hogy a *terra* szó jelöli a látható, a *coelum* pedig a láthatatlan teremtményeket. Ezt a DGM szerzője ebben a formában nem mondja ki, mert a Ter 1, 1 kapcsán mindig együtt említi az „eget és a földet” és külön *coelum* ról csupán a Ter 1, 6 vonatkozásában beszél. A DGI-ben majd kérdés formájában megfogalmazódik az a gondolat, hogy a Ter 1, 1 „ege” talán a „láthatatlan és fenséges teremtmények összességét” jelképezi,²⁰ ami azért fontos számunkra, mert a kifejezés „a láthatatlan teremtmények összessége” (*omnis invisibilis creatura*) már a DGM-ben is előfordul. Ezért érdemes különös gonddal megvizsgálni Ágoston első Genézis-kommentárját.

¹⁹ Például: *Superius septem dies numerantur, nunc [sc. Gen 2, 5] unus dicitur dies, quo die fecit Deus coelum et terram, et omne viride agri, et omne pabulum, cuius diei nomine omne tempus significari bene intelligitur. Fecit enim Deus omne tempus simul cum omnibus creaturis temporalibus, quae creaturae visibiles caeli et terrae nomine significantur... Quod autem dictum est, In principio fecit Deus caelum et terram (Gen 1, 1), non pertinet ad aliquem dierum ex illis septem diebus. Adhuc enim vel materiam ipsam unde facta sunt omnia, coeli et terrae nomine nuncupabat: vel certe prius totam creaturam, coeli et terrae nomine proposuerat dicendo, In principio fecit Deus caelum et terram... (DGM II, 3, 4.) Pépin rövidített idézeteiből nem derül ki az olvasó számára, hogy ez a megfogalmazás: *creaturae visibiles caeli et terrae nomine significantur*, a Gen 2, 5 értelmezése, míg az *Adhuc enim vel materiam ipsam, unde facta sunt omnia, caeli et terrae nomine nuncupabat* mondat a Gen 1, 1 magyarázata. Lásd Pépin: „Recherches”, 205 n. 4.*

²⁰ *An caelum omnis creatura sublimis atque invisibilis dicta est? DGI 3. (CSEL 28 I. 464. o.)*

A DGM szerzője szerint a Ter 1, 1 vers a formátlan anyag megteremtéséről számol be,²¹ és a Szentírás sajátos beszédmodot használva azért nevezi ezt a formátlan anyagot égnek és földnek, mert ebből jön létre az ég és a föld, az *universa creatura*.²² A formátlan anyag „mintegy az ég és a föld magva” (I, 7, 11.), nem időben, hanem ontológiailag „előbbi” a megformált univerzumnál. Ágoston érthető módon azt igyekszik igazolni a manicheusokkal szemben, hogy valamenyny teremtény a formátlan anyagból, a *materia informis*ből, vagyis a *chaos*ból keletkezett (vö. uo. I, 5, 8), s mert magát a *chaos*t is Isten alkotta a semmiből, így minden *ex nihilo* teremtetett (vö. I, 6, 10).

A DGM I, 11, 17. fejezetben kétféle anyagot különböztet meg a szerző. Az egyik a „látható létezők testi anyaga”, a másik a „láthatatlan létezők testetlen anyaga”.²³ A kettőt a testi ég, vagyis a boltozat választja el egymástól, mint „alsó vizeket a felsőktől”. Ágoston ezzel kapcsolatban utal egy korábbi megállapítására, mely szerint a „víz” a formátlan anyagot jelenti.²⁴ Érdekes nyomatékositani, hogy

²¹ Ez az értelmezés nem idegen Órigenéstől sem: *Quam plurimi sane putant ipsam rerum materiam significari in eo, quod in principio Genesis scriptum est a Moyse: ...* (Gen 1, 1) *invisibilem namque et incompositam terram non aliud eis Moyses quam informem materiam visus est indicare.* (PArch IV, 4, 6.) Vö. DGM I, 7, 12.: *Hanc autem adhuc informem materiam, etiam terram invisibilem atque incompositam voluit appellare.* A DGM egyébként nem mondja, hogy az „ég” szó sajátosan a formátlan anyagot jelenti, ahogyan pl. a „láthatatlan és rendezetlen föld”, a „sötétség a mélység fölött”, vagy a „víz” szavak. Az utóbbi kifejezések Ágoston szerint egy-egy sajátos szempontból írják le az egyébként leírhatatlan – mert minőségnélküli –, formátlan anyagot. Az „ég és a föld” csupán arra utal, hogy minden a formátlan anyagból keletkezett.

²² *Sed illud quod dictum est, In principio fecit Deus coelum et terram, coeli et terrae nomine universa creatura significata est, quam fecit et condidit Deus. Ideo autem nominibus visibilium rerum haec appellata sunt, propter parvulorum infirmitatem, qui minus idonei sunt invisibilia comprehendere. Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis chaos appellari.* (DGM I, 5, 9.)

²³ Kétségtelen, hogy az ágostoni „testetlen anyag” közel áll Plótinus „szellemi” vagy „intelligibilis anyag” fogalmához. A kérdéshez lásd, A. H. Armstrong: „Spiritual or Intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine”, *Augustinus Magister* (1955) I. 277–283. o. Armstrong nem vizsgálja Ágoston korai munkáit, de a *De genesi ad litteram* és a *Confessiones* „szellemi anyag” fogalmát Plótinostól eredezteti, jóllehet nem tartja valószínűnek, hogy Ágoston olvasta az ebből a szempontból különösen fontos II, 4. enneást. A téma tárgyalása szétfeszítené e dolgozat kereteit, de érdemes itt megjegyezni, hogy Órigenésnél szintén találhatunk utalásokat a „szellemi anyagra” pl. a *ComJoan* II, 77. (SC 120. 256. o.) „*hylé tón charismatón*” fogalmában. Plótinusnál lásd még pl. : Enn. 1, 8, 9; 2, 7, 2; 3, 5, 6; 6, 9, 7.

²⁴ *...quoniam materiam illam dicebamus nomine aquae appellatam ...* (DGM I, 11, 17.); *Haec ergo nomina omnia, sive coelum et terra, sive terra invisibilis et incompressa et abyssus cum tenebris, sive aqua super quam Spiritus ferebatur, nomina sunt informis*

Ágoston értelmezésében a testi boltozat, a *firmamentum*, a kétféle vizet, vagyis a kétféle formálható anyagot különíti el, hiszen a „víz” nem a megformált testi ill. testetlen (látható–láthatatlan) létezőket jelenti, hanem azok testi ill. testetlen anyagát, szubsztrátumát. E testetlen anyag, mint a DGM mondja, méltóságában felülmúlja még a boltozatot is, mert az testi ég, jóllehet a testek között a legszebb.²⁵ Ha azonban a „boltozat fölötti vizek” a láthatatlan, testetlen létezők testetlen anyagát jelentik, akkor melyik szentírási vers vagy kifejezés utalhat magukra a megformált láthatatlan, testetlen létezőkre? Ágoston ugyanis a DGM-től szokatlan módon, bibliai referencia nélkül használja az *omnis invisibilis creatura* kifejezést. Az implicit utalás ebben az esetben a Ter 1, 1 „ége”, különválasztva a „föld”-től.²⁶ Nyilvánvaló ugyanis, hogy az az *omnis creatura sublimis atque invisibilis*, amit a DGI a Ter 1, 1 *coelum* kifejezésével hoz összefüggésbe, azonos a DGM *omnis invisibilis creatura* fogalmával. Másfelől, az is világos, hogy amiképpen az ágostoni *invisibiles aquae* az órigenési *spiritalis aqua* megfelelője, úgy az *omnis invisibilis creatura* az órigenési *omnis spiritualis substantia* párhuzama.²⁷

Ágoston tehát már a DGM írásakor ismerte és elfogadta azt a centrális jelentőségű órigenési tanítást, hogy Isten a látható világ megalkotása „előtt” megteremtette a testetlen, szellemi létezőket, akik, mint tiszta értelmek, vagy szellemek tökéletes egészet alkottak.

Ambrus és Vazul homíliáiban nem találunk hasonló gondolatokat. Ők a Teremtés könyvének kezdő sorát a látható világ megteremtésére vonatkoztatják. Jól illusztrálja ezt Vazul első homíliájának legelső mondata:

*Aki a világ felépítéséről szándékozik beszélni, annak számára méltó kezdet, ha a látható dolgok elrendezésének kezdetét helyezi beszéde elejére.*²⁸

Összhangban van e megjegyzéssel Ambrus etimológiai magyarázata, amely szerint a latin *caelum* – *caelatum* (ég – véset) szókapcsolat a láthatóságra utal, csakúgy, mint a görög *ouranos* elnevezés (sc. *apo tou horasthai*).²⁹ Ez a kiindulópont tehát egészen más jellegű Genézis-interpretációhoz vezet, mint amit Ágostonnál és Órigenésnél olvasunk. Igen fontos az a tény, hogy Vazul magyarázata mögött

materiae... (uo. I, 7, 12.) L. még: uo. I, 12, 18.

²⁵ A DGI szerint a boltozat a legfinomabb, éteri test. (8. = CSEL 28. I. 479–480. o.)

²⁶ Később, a második könyvben a Ter 2, 5 vers *viride agri* kifejezését felelteti meg a „szellemi és láthatatlan teremtménynek: *Viride ergo agri spiritualement atque invisibilem creaturam dicit, propter vigorem vitae, et nomine pabuli utique propter vitam bene hoc ipsum interpretamur* (DGM II, 3, 5), mivel az ég és föld e szentírási versben, mint fentebb említettem, csupán a látható teremtményekre utal.

²⁷ Vö. PArch I, 7, 1.

²⁸ Vazul: *HomHex* I, 1, in *Basile de Césarée, Homélie sur l'Hexaéméron*, SC 26 (2), ed. Stanislas Giet (Paris, 1968), 86.

²⁹ *AHex* II, 4, 15.

Órigenés-ellenes polémia húzódik meg. Ugyanis név nélkül, de egyértelműen az alexándriai teológusra utal, amikor elutasítja a „vizek” spirituális értelmezését. Ebben Ambrus szinte szó szerint követi mesterét.³⁰ Később, híres levelében Salamisi Epiphánios is eretnek tanításként ítéli el az órigenési interpretációt, bár úgy tűnik, félreérti azt. A szigorú püspök tehát egy hagyományos, Ambrus által is ismert vádpontot fogalmazott meg élesen:

*Ki az, aki nem utasítja el azonnal és nem veti meg ama másik szemfényvesztést, amikor Órigenés azt mondja a boltozat fölötti vizekről, hogy azok nem vizek, hanem bizonyos angyali hatalommal felruházott erősségek, a földi, vagyis a boltozat alatti vizek pedig ellenséges erők, azaz démonok?*³¹

Eddig azt látjuk, hogy a „felső vizek” és az „ég” értelmezésében Ambrus tudatosan eltér Órigenéstől, Ágoston viszont elfogadja az órigenési spirituális interpretációt; azaz nem csupán *in principio*, hanem a folytatásban is az első Genézis-homíliával összhangban kommentálja a bibliai elbeszélést. Elemzésemnek ezen a pontján tehát két hipotézist lehet felállítani. Ágoston nem csupán Ambrus beszédeiből ismerte meg Órigenés gondolatait, hanem (1) egy olyan szóbeli hagyományból, ami Ambrus teológiájától alapvetően eltérő órigenési tanításokat közvetített, vagy (2) magából az első Genézis-homíliából.

Harmadik nap

Órigenés a Ter 1, 9–13 verseket értelmezve azt mondja, hogy a boltozat alatti vizek „testünk bűnei és vétkei”, „a démonok sugallatai”. Testi cselekedeteinket jelképezi a száraz (*arida*), ami azután gyümölcsöt hoz Istennek, és ezért már a föld (*terra*) nevet kapja. Ha nem lesz földdé, és nem hoz gyümölcsöt, „csak tövist és bojtort”, akkor ezekkel együtt maga is a tűz martalékává lesz. Ha az az ember, aki már szőlőskertté lett – vagyis az Egyház tagjává –, töviseket terem szőlőfürt helyett, akkor „nem metszik, nem kapálják, és nem parancsolják meg a fellegeknek, hogy esőt adjanak reá, hanem ellenkezőleg: parlagon hagyják, hadd burjánozzék el rajta a tövis (vö. Iz 5, 2-6)”.³²

Ágoston ugyanezen versek kapcsán, egyetlen mondatba sűrítve a részletesen kifejtett órigenési tanítás lényegét fogalmazza meg:

³⁰ L. Vazul, *HomHex* III, 9. SC 26 (2) 236. o. (vö. Órigenés: *Contra Celsum* V, 44); Ambrus: *Nec praeterit rettulisse aliquos caelos caelorum ad intelligibiles virtutes, firmamentum ad operatorias. Et ideo laudare caelos vel enarrare gloriam Dei* (Ps 148, 4), *annuntiare firmamentum; sed quasi opera mundi enarrant, quemadmodum supra diximus.* (AHex II, 4, 17.)

³¹ Jeromos-Epiphánios *Ep.* 51, 5.

³² Vö. *HomGen1* 2, 56–90; 4, 11–17.; 4, 31–35.

A harmadik napon, hogy a jócselekedetek gyümölcsét teremje, elkülöníti értelmét (mens) a testi-érzéki kísértések veszedelmétől és hullámverésétől, mint szárazföldet a tenger háborgásaitól, hogy már képes legyen így beszélni: Értelmemmel Isten törvényének szolgálók, hús-vér testemmel pedig a bűn törvényének (Róm 7,25).³³

Finom utalásként megjelenik az Istentől elhagyott szántóföld Izaiástól kölcsönzött képe is:

A gyümölcstelen fák annak megértésére ösztönzik az embereket, hogy mennyire szégyenletes gyümölcstelenül maradni Isten szántóföldjén, vagyis az Egyházban, és felébresztik bennük a félelmet attól, hogy Isten elhagyja őket, mert szántóföldjükön maguk is gyümölcstelenül hagyják a fákat, és nem művelik azokat.³⁴

Ambrus számára a Ter 1, 9 („Gyűljenek össze az ég alatti vizek...”) arra nyújt lehetőséget, hogy a keresztségről beszéljen a katekumeneknek, valamint hogy az alkalomnak megfelelő morális buzdításokkal indítsa negyedik homíliáját.³⁵ A beszéd folytatásában azonban visszatér Vazul interpretációjához és a továbbiakban – beleértve a Ter 1, 10 verssel, vagyis a földdel és tengerrel kapcsolatos magyarázatokat is – szorosan követi a kappadókiai mester fizikai természetű fejtegetéseit.³⁶ E fizikai magyarázatok apológiák, mindketten azt hangsúlyozzák a különféle antik természetfilozófiai elképzelésekkel szemben, hogy az elemek természetükkel ellentétben is engedelmeskednek Istennek. A Ter 1, 11-12 értelmezésével Ambrus ismét a morális magyarázatokhoz tér vissza. Többször is felszólítja hallgatóit, hogy vegyenek példát a növényekről, s a jócselekedetekben megnyilvánuló felebaráti szeretetre buzdítja a hallgatóságot. E morális interpretáció szintén Vazul gondolatait visszhangozzák.³⁷

Vazul és Ambrus értelmezéseit tehát világosan megkülönböztethetjük Órigenés és Ágoston magyarázataitól. A kétféle értelmezés ott válik el egymástól, ahol az exegézisben a morális és a spirituális interpretáció különül el. Ambrus és Vazul szerint a Teremtés könyvének első fejezete *ad litteram* a látható teremtett világ természetéről, szerkezetéről, fizikai törvényszerűségeiről számol be, *per allegoriam* pedig a helyes cselekvésre tanítja meg a keresztényt. Ezzel szemben Órigenés és

³³ *Tertio die, quo mentem suam ad ferendos bonorum operum fructus, a labe et fluctibus tentationeum carnalium, tanquam aridam terram a perturbationibus maris secernit, ut jam possit dicere, Mente servio legi Dei, carne autem legi peccati (Róm 7, 25). (DGM I, 25, 43.)*

³⁴ *Per infructuosas vero arbores insultatur hominibus, ut intelligant quam sit erubescendum sine fructu bonorum operum esse in agro Dei, hoc est in Ecclesia; et timeant ne deserat eos Deus, quia et ipsi in agris suis infructuosas arbores deserunt, nec aliquam culturam eis adhibent. (Uo. I, 13, 19.)*

³⁵ Lásd AHex III, 1, 1–2.

³⁶ Uo. III, 2, 7–5, 24. vö. Vazul HomHex IV, 1–6. (SC 26 (2) 244–274. o.)

³⁷ AHex III, 7, 31.; 12, 49. Vö. Vazul HomHex V, 6–7.; 9. (SC 26 (2) 300–310.; 316–320. o.)

Ágoston egyrészt metafizikai tanítást fejt ki az allegória segítségével, másrészt a lélek tökéletesedésének fokozatait írja le. Szerintük a Szentírás nem csupán a teremtésről, hanem az újjáteremtésről is beszél, azaz, a bűn miatt elhomályosult istenképmás reformációjáról. Ez a gondolat olyannyira centrális szerepet kap Ágostonnál, hogy nem csupán a formátlan anyag és a formáját veszített lélek konverzióját és meg- ill. újjáformálódását írja le, hanem a parúzia felé tartó biblikus történelmet, ill. annak korszakait is „belelátja” az első teremtéstörténet elbeszélésébe.³⁸ Ezt a lényegi interpretációs különbséget figyelhetjük meg az égitestekkel kapcsolatos magyarázatokban is.

Negyedik nap

Órigenés szerint szívünk vagy értelmünk „boltozatán” ragyog Krisztus, mint Nap, és az Egyház, mint Hold.³⁹ Krisztus nem csupán az Egyház által, hanem közvetlenül is megvilágítja az értelmet, jóllehet az a bűn miatt nem képes ragyogását és melegségét érzékelni.⁴⁰ Értelmünknek tehát föl kell emelkednie Krisztushoz. Fölemelkedésünk azzal kezdődik, hogy mintegy a tömeggel együtt figyelünk példabeszédeire, és szorosan a nyomában járva hallgatjuk igéjét. Ha már az Apostolokhoz hasonlóan mindig mellette maradunk, akkor Krisztus a tömegtől elkülönülten kifejti és feloldja számunkra mindazt, amit nyilvánosan példabeszédekben tanított. A felemelkedés csúcspontján pedig nem csupán Krisztus világossága, hanem az Atya hangja is megvilágosít bennünket, mint Pétert, Jakabot és Jánost a Tábor hegyén.⁴¹ A „bennünk világító Naphoz” tehát a Szentírásban olvasható tanítások által, pontosabban e tanítások spirituális jelentésének felfedezésével, megértésével emelkedhetünk föl. Ehhez az ismerethez egyrészt maga az „igazi fény”, vagyis Krisztus (Nap), másrészt a világ sötétségét megvilágító Egyház és az apostolok (Hold), s végezetül az ószövetségi szentek, a pátriárák és próféták (csillagok) segítségével juthatunk el.⁴² A Krisztustól megvilágosodott értelem így képes lesz arra, hogy elkülönítse a jó és rossz gondolatokat, sugallatokat.⁴³

Ambrus hatodik homíliájában fölfedezhetjük Órigenés hatását,⁴⁴ hiszen az

³⁸ DGM I, 23, 35–41. A témához l. Schwarte, K.-H.: *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre*, Bonn 1966.

³⁹ *HomGen* 1, 5, 5–9; 7, 8–9.

⁴⁰ *Uo.* 7, 20–23.

⁴¹ *Uo.* 7, 31–60.

⁴² *Uo.* 6, 12–18; 7, 13–16.

⁴³ *Uo.* 8, 10–15.

⁴⁴ Leginkább a következő szakaszban: *Et merito sicut luna Ecclesia, quae toto mundo*

égitestek jelképes magyarázatát nem találhatta meg a kappadókiai teológusnál, aki csak igen röviden utal az értelmezési lehetőségre a Fil 2, 15 idézésével.⁴⁵ A milánói püspök azonban már az interpretáció legitimitása mellett is Órigenéstől eltérő módon érvel.⁴⁶ Ő egyszerűen hasonlatokat, metaforákat használ, a szenvedő Krisztust például a lenyugvó Naphoz, az üldözött Egyházat a látszólag fogyatkozó Holdhoz hasonlítja. A lekipásztor magyarázatából Órigenés alapgondolatai teljességgel hiányoznak. Ezzel szemben Ágostonnál a következőket olvassuk:

*A negyedik napon, amikor a tanítás ama boltozatán már szellemi értelmezéseket hoz létre és különít el, meglátja, hogy mi a változhatatlan igazság, mely Napként ragyog a lélekben, és hogy miképpen részesedik a lélek magából az igazságból, és ajándékoz rendet és szépséget a testnek, mint a Hold, mely bevilágítja az éjszakát. És meglátja, hogy a csillagok, vagyis a szellemi értelmezések, miképpen tündökölnek és ragyognak jelen életünk homályában, mint éjszakában.*⁴⁷

Amikor a lélek felemelkedik a Szentírás spirituális értelméhez, akkor valójában a szellemi világba lép be. Ekkor azt látja meg, hogy ez a szellemi világ őbenne van, s felismeri, hogy őt magát közvetlenül Krisztus, a „változhatatlan igazság”⁴⁸ világítja meg. A lélek rendeltetése pedig az, hogy továbbadja ezt a világosságot a testnek. Ágoston nem azt mondja, hogy a Hold az Egyház és a csillagok az ószövetségi szentek, két alapvető gondolata azonban megegyezik Órigenés interpretációjával: Krisztus, mint Nap, a lélekben világít – vagyis a Logos közvetlenül megvilágítja az értelmet –, és a Szentírás spirituális értelméhez felemelkedve Krisztushoz emelkedünk fel.

refulsit et tenebras saeculi huius inluminans dicit: (...) Fulget enim Ecclesia non suo, sed Christi lumine et splendorem sibi arcessit de sole iustitiae, ut dicat: vivo autem iam non ego, vivit autem in me Christus (Gal 2,20). Beata plane, quae tantum insigne meruisti! Unde te non tuis numeniis, sed typo ecclesiae beatam dixerim; in illis enim servis, in hoc diligeris. (AHex IV, 8, 32 Schenkl, 138.)

⁴⁵ Vö. Vazul HomHex VI, 2. (SC 26 (2) 334. o.)

⁴⁶ Vö. AHex IV, 2, 7.; 8, 32.

⁴⁷ *Quarto die, quo jam in illo firmamento disciplinae spirituales intelligentias operatur atque distinguit, videt quae sit incommutabilis veritas, quae tanquam sol fulget in anima; et quemadmodum anima ipsius veritatis particeps fiat, et corpori ordinem et pulchritudinem praestet, tanquam luna illuminans noctem; et quemadmodum stellae omnes scilicet intelligentiae spirituales, in hujus vitae obscuritate tanquam in nocte micent et fulgeant.* (DGM I, 25, 43.) cf.: *Si autem te movet, quod praeter solem nullius sideris lumen implet diem; quis, quaeso te, hominibus tantus apparuit quantus ille homo quem Deus suscepit, longe aliter quam caeteros sanctos atque sapientes? Quem si cum aliis sapientibus conferas, majori distantia continetur, quam collatione solis caetera sidera.* (Ágoston Ep. 14, 3. PL 33. col. 80.)

⁴⁸ Vö. DGM I, 5, 8; II, 16, 24.

Korábbi hipotéziseinkre visszatekintve megállapíthatjuk, hogy a Teremtés könyve első fejezetének ágostoni értelmezése olyannyira egyezik Órigenés tanításával, hogy a kapcsolatot aligha magyarázhatjuk csupán egy szóbeli hagyománnyal. Másfelől, még ha hallotta is Ágoston a milánói püspök homíliáit, akkor sem ismerhette meg belőlük az órigenési eszméket, hiszen Ambrus Órigenésétől merőben eltérő alapállásból interpretálja a szöveget, az alexandriai exegeta gondolataival csupán színezi a mintául vett basileiosi beszédeket. Ezt a tényt már Jeromos észrevette: „A minap Ambrus úgy lopkodott az ő [ti. Órigenés] *Hexaameron*jából, hogy eközben inkább Hippolytos és Basileios gondolatait követte.”⁴⁹

Mindez arra enged következtetni, hogy Ágoston olvasta Órigenés magyarázatát. A továbbiakban ezt a megállapítást szövegpárhuzamokkal is alátámasztom.

Ötödik és hatodik nap

A Teremtéstörténet ötödik és hatodik napjának spirituális értelmezése során Ágoston a következőket fejt ki. Miután a lélek megvilágosodott Krisztustól, s így módon rendet és szépséget ajándékozott a testnek — vagyis megszűntek a test rendetlen kívánságai, a teremtményekre irányuló vágy és sóvárgás —, jócselekedeteit már nem külső parancs kényszere, hanem a megvilágosodásból fakadó benső késztetés irányítja. E cselekedetei tehát jóval felülmúlják a korábbiakat.⁵⁰ A tökéletesedés következő fokán,

*a hatodik napon élő lelket hozzon elő a földből, azaz, értelme szilárdságából, ahol szellemi gyümölcsöket, vagyis jó gondolatokat őriz, uralja értelmes lelkének minden indulatát, hogy eleven lélek legyen benne, olyan, aki az észnek és az igazságosságnak szolgál, nem a vak merőségnek és a bűnnek.*⁵¹

Órigenés, aki már a Ter 1, 20 verset értelmezve utalt az értelemből származó „jó és rossz gondolatokra”,⁵² a hatodik nap eseményeit így foglalja össze:

*Ez hát a mi kötelességünk is: egyrészt gyümölcsöt teremni, másrészt magvakat hordozni önmagunkban, vagyis szívünkben őrizni minden jócselekedet és minden erény magvát, hogy értelmünkbe gyökereztetve azokat, általuk valamennyi cselekedetünket az igazságosságnak megfelelően hajtsuk végre.*⁵³

⁴⁹ Ep. 84, 7. Jeromos tehát nem a homíliákra, hanem Órigenés kommentárjára céloz, ami valószínűleg nagyobb lehetőséget biztosított e kompilációhoz, mint a homíliák.

⁵⁰ DGM I, 25, 43.

⁵¹ Uo.

⁵² HomGen1 8, 10–15.

⁵³ Uo. 4, 11–17.

A Rufinus fordította homília valamint a DGM szövege között ezen a ponton erős párhuzamokat figyelhetünk meg.

Órigenés

a) *Et nos ergo ita debemus et fructificare fructum et semina habere in nobis ipsis, id est omnium bonorum operum omniumque virtutum semina in corde nostro continere, ut haec habentes fixa in mentibus nostris ex ipsis iam omnes actus qui incurrerint nobis secundum iustitiam geramus.*⁵⁴

b) *Sed videamus quomodo etiam secundum nostrum firmamentum caeli, id est mentis nostrae vel cordis soliditatem, haec eadem fiant.*⁵⁵

c) *Arbitror quia, si mens nostra illuminata fuerit a nostro sole Christo, jubetur postmodum ex his quae in ea sunt aquis producere repentina et volatilia volantia, id est cogitationes bonas vel malas proferre in medium.*⁵⁶

d) *Et illa quidem, quae de aquis producta sunt diximus debere motus et cogitationes mentis nostrae, qui de profundo cordis producuntur, intelligi.*⁵⁷

e) *Iste ergo cibus irae terrenus noster fit cibus, cum eo rationabiliter utimur ad iustitiam.*⁵⁸

Ágoston

*Sexto autem die producat de terra animam vivam, id est de ipsa stabilitate mentis suae ubi spirituales habet fructus, id est bonas cogitationes, motus omnes animi sui regat, ut sit in illo anima viva, id est rationi et iustitiae serviens, non temeritati atque peccato.*⁵⁹

A lélek vezérlő része, a hégemonikon, az értelem (mens), amit Órigenés a bibliai „szív” fogalommal azonosít. Az „értelem szilárdsága” vagy „állandósága”

⁵⁴ Lásd fönt.

⁵⁵ Most azonban figyeljünk arra is, miképpen jönnek létre ugyanezek a mi égboltozatunk, vagyis értelmünk, avagy szívünk erőssége szerint. Uo. 8, 7,9.

⁵⁶ Azt gondolom, ha értelmünk megvilágosodott már napunktól, Krisztustól, akkor ezután azt a parancsot kapja, hogy benső vizeiből hozza elő a csúszómászókat és a szárnyaló madarakat, vagyis, hogy hozza napvilágra mind a jó, mind a rossz gondolatokat. Uo. 8, 10–14.

⁵⁷ Elmondtuk, hogy mindazt, amit a vizek hoznak elő, úgy kell értenünk, mint amik értelmünk indulatai és gondolatai, melyek a szív mélyéről származnak. Uo. 11, 18–21.

⁵⁸ Tehát a harag e földi tápláléka lesz eledelünk ké, ha ésszerűen, az igazságosságért élünk vele. Uo. 17, 31–33.

⁵⁹ DGM I, 25, 43, fordítását lásd föntebb, 51.j.

(Órigenés: *soliditas mentis* – Ágoston: *stabilitas mentis*) kifejezések a vezérlő résznek azt a „pontját” jelölik, ahol az a Logossal érintkezik, és ami akkor is megőrzi állandóságát, pontosabban: akkor is „állandóság”, ha az értelem a megértés és az akarás által szüntelenül mozgásban van. Véleményem szerint tehát e két, egymással megegyező jelentésű terminus egyaránt a *mens* szubsztanciájára utal. Az értelem ugyanakkor nem szubsztanciálisan erényes, hanem mintegy belé van plántálva az a lehetőség, hogy elérje az erényt, hiszen a Logoshoz való ontológiai közelsége folytán rendelkezik „minden jócselekedet és valamennyi erény magvacskájával” (Órigenés: *omnium bonorum operum omniumque virtutum semina*). Az értelem feladata tehát e magszerű logosok aktualizálása, hogy „szellemi gyümölcsöket, vagyis helyes gondolatokat” teremjen (Ágoston: *ubi spiritales habet fructus, id est, bonae cogitationes* – Órigenés: *fructum et semina habere in nobis*). Ha az értelemben megszülettek és megszilárdultak a jó gondolatok, akkor a lélek alsóbb képességei is engedelmeskednek a vezérlő rész parancsainak. Az ész irányította helyes cselekedetek végső mozgatója így maga az Igazságosság, vagyis Krisztus (Ágoston: *rationali et iustitiae serviens* – Órigenés: *omnes actus secundum iustitiam geramus; rationabiliter utimur ad iustitiam*. vö: Mal. 4, 2: *soli iustitiae*).

Ambrus és Vazul a Ter 1, 21–25 versekhez egészen más jellegű, erkölcsi buzdításokra épülő magyarázatokat fűz. Az állatok általában példát mutatnak az ember számára, Istentől kapott adottságaik által dicsérik Teremtőjüket, hiszen azok még az emberi képességeket is felülmúlják. Ambrus javarészt itt is Vazult követi, dicsérve a kozmosz teremtésben kapott nagyszerűségét, szépségét és sokszínűségét.

II.

Az ember teremtése

A következő részben felidézem és kiegészítem azokat a párhuzamokat, amelyekre Roland J. Teske mutatott rá.⁶⁰ Teske ugyanis a párhuzamok döntő többségét az ember teremtéséhez fűzött ágostoni és órigenési magyarázatokból merítette. Szerinte Ambrus Teremtés-értelmezése nem csupán abban játszott fontos szerepet, hogy közvetítette a *HomGen1* tanításait Ágoston számára, hanem Szent Ágoston *imago Dei* fogalmának kialakulásában is.⁶¹

⁶⁰ Teske: „Origen and St. Augustine”.

⁶¹ A témához lásd H. Somers: „Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne”, *Augustinus Magister* 1 (1955), 451–62; uő.: „Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne”, *REA* 7 (1961), 105–25; G. A. McCool: „The

Interior homo⁶²

Órigenés

*Is autem, qui ad imaginem Dei factus est, interior homo noster est, invisibilis et incorporealis et incorruptus atque immortalis.*⁶³

Ambrus

*Quid est Deus? Caro an spiritus? Non caro utique, sed spiritus, cuius similis caro esse non potest, quia ipse incorporeus et invisibilis est, caro autem comprehenditur et videtur.*⁶⁴

*Nos sumus, hoc est anima et mens, nostra sunt corporis membra et sensus ejus, circa nos autem pecunia est, servi sunt et vitae istius adparatus.*⁶⁵

*Anima igitur nostra ad imaginem Dei est.*⁶⁶

Ágoston

*...quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus.*⁶⁷

*Tunc autem homo interior significabatur, quando dictum est: Fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem Dei.*⁶⁸

Ambrosian Origin of St. Augustine's Theology of the Image of God in Man", *Theological Studies* 20 (1959), 62–81. o.

⁶² Vö. Teske, 180. o.

⁶³ Aki pedig Isten képmására lett, az a mi benső emberünk, a láthatatlan, testetlen, romolhatatlan és halhatatlan. HomGen1 13, 12–14.

⁶⁴ Mi Isten? Test vagy szellem? Bizonyosan nem test, hanem szellem, amihez nem hasonlíthat test, mivel a szellem testellen és láthatatlan, a test pedig megragadható és látható. AHex VI, 7, 40.

⁶⁵ Ami pedig minket illet, mi vagyunk, ti. lélek és értelem, nekünk testrészeink és testi érzékszerveink vannak, körülöttünk pedig vagy van, szolgák vannak, és a jelen életünkhöz szükséges javak. Uo. VI, 7, 42. Vö. Nagy Szent Vazul, Ügyelj önmagadra, 3. Ambrus másutt is erősen támaszkodik erre a homíliára. Erről lásd C. Schenkl bevezetőjét a Hexaameronhoz (CSEL 32. I. 14. o.)

⁶⁶ Tehát lelkünk az, ami Isten képmására van. Uo. VI, 7, 43.

⁶⁷ Azt, hogy a Szentírás szerint az ember Isten képmására lett, a benső emberre érti, ahol az ész és az értelem van. DGM I, 17, 28.

⁶⁸ Akkor pedig a benső embert jelezte az Írás, amikor arról volt szó: Megalkotta Isten az embert Isten képmására és hasonlatosságára. Uo. II, 7, 9.

A három értelmezés hasonló. Mind Ambrus, mind Ágoston magyarázatán érezhető Órigenés befolyása.

Talán Órigenés hatását fedezhetjük fel abban, hogy Ambrus hasonló érvelés során, éppen e bibliai hellyel kapcsolatban tulajdonítja az *incorporeus* és az *invisibilis* jelzőket Istennek. Órigenés azonban különös hangsúlyt fektet arra, hogy a „benső ember” Istenhez hasonlóan testetlen és láthatatlan, ráadásul romolhatatlan és halhatatlan is. Ambrus egészen más oldalról közelíti meg a képmás-problematikát. Szerinte az *imago Dei* egyfajta festmény, *pictura* vagy *pictus Dei*. Ennek jelentése jól látható abból, amit az *ad tēde tibi* („ügyelj önmagadra”) és – az Ambrus szerint ezzel teljesen egyenértékű – *cognosce teipsum* („ismerd meg önmagad”) felszólításokkal kapcsolatban fejt ki. Vazul „Ügyelj önmagadra” c. homíliáját követve azt mondja, hogy e fölszólítások arra irányulnak: ismerd meg „milyen a lelked és értelmed”. Ezzel kapcsolatban az erényekről beszél, amelyek Istentől származnak. Azért kell figyelni, ügyelni a lélekre, mert Isten képe, és Isten teszi azt erényessé. Ezért a lélek és az értelem irányításával cselekedjünk erényesen, hiszen Isten azt a lelket festi képpé, díszíti föl (*pingere*), „amely az erények tündöklő szépségét és a jámborság ragyogását hordozza önmagában”. Az *ad imaginem Dei* alkotott lélek pedig „értékes festmény”, *pictura pretiosa*. Ilyen volt Ádám, mielőtt elbukott, mielőtt a mennyei képmást elveszítette, és földi képet (*effigies*) öltött magára (vö. 1Kor 15,49). Ehhez Ambrus nyomán hozzátehetjük: az erények azonban újból felékesíthetik a lelket, hogy ismét *ad imaginem Dei*, vagyis *pictura pretiosa* legyen.⁶⁹

Ágoston mondatai egyértelműen órigenési eredetről árulkodnak, hiszen Ambrus ebben az összefüggésben nem említi az *interior homo* páli kifejezést. Órigenés és Ágoston ráadásul a lélek felsőbb képességét, a *hégemonikon*t a férfival, az alsóbb, cselekvő lélekrészt a nővel azonosítják. Teske két párhuzama erre az analógiára vonatkozik,⁷⁰ de kiegészíthetjük azokat további egyezésekkel is: Órigenés és Ágoston azonos módon értelmezi a Ter 1, 29–30 verseket.

Órigenés

a) *Interior homo noster ex spiritu et anima constat. Masculus spiritus dicitur, femina potest anima nuncupare. Haec si concordiam inter se habeant et consensum, convenientia inter se ipsa crescunt et multiplicantur generantque filios sensus bonos et intellectus vel cogitationes utiles, per quae repleant terram et dominantur in ea; hoc est subiectum sibi sensum carnis ad meliora instituta convertunt et dominantur ei, scilicet cum in nullo caro contra voluntatem spiritus*

⁶⁹ Valamennyi idézethez és parafrázishoz l. AHex VI, 7, 42.

⁷⁰ DGM I, 18, 30. és II, 12, 16. – *HomGen1* 15.: Az asszony és férfi, mint a cselekvő és szemlélődő lélekrész, valamint, DGM I, 20, 31. – *HomGen1* 16.: Az „uralom” spirituális értelmezése. Teske, 180–181.

insolescit (vö. Gal. 5, 17). *Iam vero si anima coniuncta spiritui atque eius, ut ita dixerim, coniugio copulata declinet aliquando ad corporeas voluptates sensumque suum delectationi carnis inclinet et aliquando quidem obtemperare videtur salutaribus monitis spiritus, aliquando vero vitiis carnalibus cedat, talis anima velut adulterio corporis maculata neque crescere neque multiplicari legitime dicitur...Talis enim anima, quae spiritus coniunctione deserta sensui se carnis et desideriiis corporalibus tota prosternit, velut aversa a Deo impudenter audiet quia...*⁷¹

b) *...quae ex desideriiis corporalibus et carnis motibus proferuntur; quorum sancti quique et benedictionem Dei in semetipsis servantes dominationem exercent agentes totum hominem secundum spiritus voluntatem; peccatoribus vero magis ipsa dominantur, quae de carnis vitiis et corporis voluptatibus proferuntur.*⁷²

c) *Secundum allegoriam tamen herba terrae et fructus eius, qui ad escam hominibus indulgetur, potest de affectibus intelligi coporalibus; verbi causa ira et concupiscentia germen est corporis. Huius germinis fructus, id est opus, nobis rationabilibus et bestiis terrae communis est.*⁷³

⁷¹ Benső emberünket szellem és lélek alkotja. A szellemet férfinak mondjuk, a lelket pedig asszonynak nevezhetjük. Amennyiben összhang és egyetértés uralkodik közöttük, egybehangoltságuk révén növekednek és sokasodnak, s mint fiatalokat, megfelelő gondolkodásmódot, hasznos belátásokat avagy gondolatokat nemznek, hogy általuk betöltsék a földet, és uralkodjanak rajta. Ez azt jelenti, hogy a hús-vér test nekik alávetett hajlamát nemesebb célok felé fordítják és uralmuk alatt tartják: tudniillik akkor, ha a hús-vér test semmiben nem szegül a szellem akarata ellen. Ha azonban a lélek, ami a szellemhez kapcsolódott, és úgy mond házastársául szegődött, hol a testi gyönyörökhöz pártol, és hajlamát a hús-vér test élvezetére irányítja, hol pedig engedelmeskedni látszik a szellem üdvös intelmeinek, hol viszont az érzéki bűnökhöz vonzódik, nos, az ilyen lélekről, amelyet mintegy a test házasságtörése szennyezett be, nincs jogunk azt mondani, hogy növekszik és sokasodik ... Mert az olyan lélek, amely a szellem kötelékéből kilépve, mindenestül a hús-vér test hajlamához és a testi vágyakhoz aljasult, – mint aki Istentől szemérmetlenül elfordult – azt fogja hallani... – HomGen1 15, 3–22.

⁷² ... amiket a testi vágyak és a hús-vér test indulatai hoznak napvilágra. Ezek felett a szentek, és akik Isten áldását magukban megőrzik, uralmat gyakorolnak, minthogy a teljes embert a szellem akarata szerint irányítják. A bűnösöket viszont, éppen ellenkezőleg, azok a dolgok uralják, amik a hús-vér test vétkeiből és a test gyönyöreiből születnek. Uo. 16, 11–16.

⁷³ Mindazonáltal allegorikus értelemben felfoghatjuk úgy a föld növényeit és gyümölcsseit, az emberek Isten jóvoltából kapott eledelait, mint amik a testi szenvedélyek, hiszen például a harag és a sóvárgás a test sarjadéka. E sarj gyümölcsét, vagyis megnyilvánulását tekintve, mi, eszes lények a földi barmok társai vagyunk. Uo. 17, 13–17.

Ágoston

a) Ita fiat etiam homo ad imaginem et similitudinem Dei, **masculus et femina, id est intellectus et actio**, quorum **copulatione spiritualis fetus** terram impleat, id est **carne**m subiciat, et caetera quae jam in hominis perfectione superius dicta sunt.⁷⁴

b) Licet enim nobis eam (sc. conjunctionem) etiam spiritualiter accipere, ut in carnalem fecunditatem post peccatum conversa esse credatur. Erat enim prius **casta conjunctio** masculi et feminae; hujus ad regendum, illius **ad obtemperandum** accommodata: et **spiritualis fetus intelligibilium et immortalium gaudiorum** replens terram, id est, vivificans corpus, et dominans ejus; id est, ita **subjectum habens**, ut nullam ex eo adversitatem, nullam molestiam pateretur.⁷⁵

c) Ipsa enim cognitio, qua intelligitur in nobis aliud esse quod **ratione dominetur**, aliud quod **rationi obtemperet**; ipsa ergo cognitio veluti effectio mulieris est de costa viri, propter **conjunctionem** significandam. Deinde, ut quisque huic suae parti recte dominetur, et fiat **quasi conjugal**is in seipso, ut **caro non concupiscat adversus spiritum** (cf. Gal 5, 17), sed **spiritui subjugetur**, id est **concupiscentia** carnalis non adversetur rationi, sed potius **obtemperando** desinat esse carnalis, opus habet perfecta sapientia.⁷⁶

d) Salvo quidem intellectu, quo manifestum est omnibus his animalibus hominem ratione dominari; recte tamen intelligitur etiam spiritualiter, ut omnes **affectiones et motus animi**, quos habemus istis animalibus similes, subditos haberemus, et eorum dominaremur per temperantiam et modestiam. Cum enim non reguntur isti

⁷⁴ Így legyen az ember is Isten képására és hasonlatosságára, férfi és nő, vagyis értelem és cselekvés, és egyesülésükből szellemi utód töltse be a földet, más szóval, hajtsa igájába a hús-vér testet és mindazt, amit fentebb, az ember tökéletesedésével kapcsolatban említettünk. DGM I, 25, 43.

⁷⁵ Ezt az egyesülést szellemi módon is értelmezhetjük, hogy higgyük róla: a bűn után változott testi szaporodássá. Előbb ugyanis tiszta kötelék fűzte össze a férfit és a nőt, mely alkalmas volt arra, hogy a férfi irányítson, a nő pedig engedelmeskedjék, s ekkor halhatatlan és intelligibilis örömök sarja töltötte be a földet, vagyis, éltette a testet és uralta azt, más szóval, az ember úgy tartotta igájában a testet, hogy semmiféle ellenkezést, semmiféle nehézséget ne szenvedjen el tőle. Uo. I, 19, 30.

⁷⁶ Az a felismerés ugyanis, ami által megértjük, hogy más az, ami az ész által uralkodik bennünk és más az, ami az észnek engedelmeskedik, ez a felismerés tehát olyan, mint az asszony létrejövedele a férfi bordájából, ami azért van így leírva, hogy a köztük lévő köteléket jelölje. Ennél fogva tökéletes bölcsességre van szükség ahhoz, hogy ki-k helyesen uralja ezt a részét, és megőrizze önmagában a házassági köteléket, hogy a hús-vér test ne vágyakozzék a szellemmel szemben (vö. Gal 5, 17), hanem alávettesse a szellemnek, vagyis a testi-érzéki vágyakozás ne szegüljön szembe az ésszel, hanem ellenkezőleg, engedelmessége által szűnjék meg testi-érzéki mivolta. Uo. II, 12, 16

*motus, erumpunt et pergunt in foedissimas consuetudines, et per diversas perniciosasque delectationes nos rapiunt, et faciunt similes omni generi bestiarum. Cum autem reguntur et subjiuntur, omnino mansuescunt et nobiscum concorditer vivunt. Non enim a nobis alieni sunt motus animi nostri. Pascuntur etiam nobiscum cognitione rationum et morum optimorum, et vitae aeternae, tanquam herbis seminalibus et lignis fructiferis et herbis viridibus. Et haec est hominis vita beata atque tranquilla, cum omnes motus ejus rationi veritatique consentiunt, et vocantur gaudia, et amores sancti, et casti et boni. Si autem non consentiunt, nihilominus dum negligenter geruntur, conscindunt et dissipant animum et faciunt vitam miserrimam; et vocantur perturbationes, et libidines, et concupiscentiae malae.*⁷⁷

Ágoston a) idézete ismét tökéletes összefoglalása Órigenés gondolatainak. A tartalmi egyezés mellett pedig egészen egyértelmű nyelvi azonosságokat találunk a citátumokban, amelyek ebben az esetben sem magyarázhatók Ambrus közvetítésével. Néhány olyan szót és kifejezést emeltem ki, amelyek azt bizonyítják, hogy Ágoston kezében volt a Rufinus fordította homília.

Az „uralom” mindkét szerzőnél irányítást, kormányzást jelent, vagyis a *spiritus-intellectus-ratio* – (Aug. a) és c) idézetekből világos, hogy a három fogalmat ebben az összefüggésben felcserélhetőnek tekintik) – uralma alatt tartja a lélek könnyen anyagi világ felé irányuló törekvéseit, indulatait (*sensus, motus*), s a cselekvést (*actio*).⁷⁸ Ez az irányítás azt jelenti, hogy nemesebb, magasztosabb célok

⁷⁷ Meghagyva ugyan az értelmezést, ami alapján nyilvánvaló, hogy az ember az ész által uralkodik mindezen állat fölött, mégis, jogosan értelmezhetjük e verset szellemi módon is, nevezetesen úgy, hogy lelkünk minden érzését és indulatát – melyek hasonlóak mibennünk azokhoz az állatokhoz – szolgálatunkban tartjuk, és a kiegyensúlyozottság, valamint a mértékletesség által uralkodunk rajtuk. Mert amikor ezek az indulatok szabályozás nélkül maradnak, kitörnek és a legocsmányabb szokásokká fajulnak, a különféle és vészthozó gyönyörök pedig elragadnak bennünket és mindenféle vadállathoz tesznek hasonlóvá. Ha viszont szabályozzuk és szolgátságban tartjuk azokat, teljesen kezessé válnak és összhangban élnek velünk. Lelkünk hajlamai ugyanis nem idegenek tőlünk. Velünk együtt azokat is a tudományok és a legjobb erkölcsök, valamint az örök élet ismerete táplálja, mint maghozó fűvek, gyümölcsTERMŐ fák és zöldellő növények. És éppen ez az ember boldog és nyugodt élete: amikor valamennyi hajlama összhangban van az ésszel és igazsággal, s ekkor már örömeknek, szent, tiszta és jó szerelmeknek nevezik e hajlamokat. Ha azonban nincs meg ez az összhang, s ugyanakkor elhanyagoljuk e hajlamokat, akkor szétszaggatják és felemésztik a lelket, és az életet nyomorúságossá teszik. Ekkor szenvedélyekről, sóvárgásokról és gonosz vágyakról beszélünk. Uo. I, 20, 31.

⁷⁸ Vö. Non est bonum solum hominem esse. Adhuc enim erat, quod fieret, ut non solum anima corpori dominaretur, quia corpus servilem locum obtinet, sed etiam virilis ratio subjugaret sibi animale partem suam, per quod adiutorium imperaret corpori. (DGM II, 11, 15.; vö. II, 18, 28.) Ez a megfogalmazás mutatja legvilágosabban, hogy Ágoston valójában

felé fordítja a lelket (Órig. a), b) – Aug. c), d)), s ez a szellemi utódok nemzése (Órig. a) – Aug. a), b), d)).⁷⁹ Ily módon az egész ember rendezetté, széppé válhat, ellenben ha teste ill. a testi hajlamok uralkodnak rajta, melyek tekintetében az állatok társa (Órig. c) – Aug. d)), rendetlen kívánságok, sóvárgások kerítik hatalmukba, s bűneivel maga is állati szintre aljasul (Órig. a), b), c) – Aug. d)). Ekkor valójában Istentől fordul el (Órig. a)), ahogy konverziójában Istenhez fordul vissza, hiszen e visszatérésnek elindítója a lélekben, értelemben világító igazság, Krisztus (Aug. d)).

Ambrus homíliájában nem találjuk meg a férfi és nő spirituális értelmezését, ezzel a kérdéssel egyáltalán nem foglalkozik.⁸⁰ Amit viszont az uralommal

nem lélekreszkekről beszél. Ha valami valaminek része, akkor az éppenséggel a lélek, mint a *ratio* ill. *intellectus* „alsó része”. A bennünk lévő „asszonyiság”, „lelki részünk” a szellem és test közötti közvetítő. Közvetlen kapcsolatban áll a testi, anyagi világgal, ami ezért végzetes veszélyt jelent számunkra. Ezért mondja másutt Ágoston, hogy a lélek, ha az érzéki (*carnales*) vágyak kerítik hatalmukba, a „*caro*” elnevezést kapja (*De fide et symbolo* 10, 23). E képességünk ki van szolgáltatva az ördög csábításának, Ádámot csak Éván keresztül tudta megkísérteni a Sátán (vö. DGM II, 18, 28. : *non posse nos a diabolo tentari, nisi per illam animale partem.*)

Órigenés másutt így fogalmaz: *Alioquin adscendamus ad altiore intelligentiae gradum et dicamus virum in nobis esse rationabilem sensum et mulierem, quae ei velut viro sociata est, carnem nostram. Sequatur ergo semper caro rationabilem sensum nec in id umquam desidia veniatur, ut carni in luxuria et voluptatibus fluitanti in dicionem redactus obsequatur rationabilis sensus.* (HomGen4 4.)

... videamus ne forte Lot, qui non respexit post se, *rationabilis est sensus et animus virilis, uxor autem hic carnis imaginem teneat.* (HomGen5 2.)

⁷⁹ Az „intelligibilis öröm”, ami Ágoston szerint az ész és a lelki rész gyermeke, párhuzamba állítható Ábrahám Sára és Izsák órigenési allegorikus értelmezésével: Ábrahám a szellem, Sára a lélek, Izsák pedig – az etimológikus érvelés alapján – kettejük tiszta kapcsolatának „öröme”:

... ita deficient et in anima tua muliebria, ut nihil iam muliebre et effeminatum habeas in anima tua, sed viriliter agas et viriliter praecingas lumbos tuos, si sit pectus tuum thorace iustitiae munitum, si galea salutari et gladio spiritus accingar. Si ergo deficient muliebria fieri in anima tua, *generas filium de coniuge tua, virtute et sapientia, gaudium ac laetitiam.* *Generas autem gaudium, si omne gaudium existimaveris, cum in tentationes varias incideris et istud gaudium offers in sacrificium Deo.* (HomGen8 10)

⁸⁰ Két korai munkájában, a *De Abraham* II, 1, 1–2 és a *De paradiso* 2, 11 fejezeteiben azonban azonosítja Ádámot az értelemmel (*mens* – *nous*), Évát pedig az érzékeléssel (*sensus* – *aisthésis*). Ambrus itt Philont követi (e.g. *Leg. alleg.* I, 29.), az értelmezés azonban, legalább is ami az Éva – érzékelés megfeleltetést illeti, eltér Órigenés és Ágoston magyarázatától. A témához lásd Eugene TeSelle, „Serpent, Eve, and Adam: Augustine and the Exegetical Tradition”, in *Collectanea Augustiniana: Presbyter Factus Sum*, ed. J. T. Lienhard–E. C. Müller–R. J. Teske, New York, San Francisco etc., 1990, 341–61. TeSelle szerint Ágoston az órigenési értelmezési hagyományt követi és nem a Philon–Ambrus vonalat.

kapcsolatban fejt ki, az az imént vázolt „istenképmás” fogalmából következik. A homília bevezetőjében elmondja, hogy még a hatalmas állatok – mint az elefánt –, még a ragadózó vadak – mint a tigris és az oroszlán – is engedelmeskednek az ember parancsainak.⁸¹ Hosszabban elidőz ennél a témánál, majd egy jellemző fordulattal vezeti be az ember teremtésének tárgyalását:

Most, mivel látod, hogy az elefántok is aláad vannak rendelve, és az oroszlánok is neked szolgálnak, ismerd meg önmagad, ó ember. Ezt nem a pythiai Apolló mondja, ahogy híresztelik, hanem Salamon, a szent, aki így szól: Ha nem ismered magad, te szépséges az asszonyok között (Én 1, 7), bár sokkal korábban megírta már Mózes a Második Törvénykönyvben: ügyelj önmagadra (Mtörv 4, 9).⁸²

A 8. fejezetben részletesebben magyarázza az *ad imaginem Dei* kifejezést. Fiziológiai természetű kérdések és érvelések után⁸³ ismét azt a tanulságot vonja le, hogy a test nem lehet Isten képmására „csupán az a lélek, mely szabad, és amely szárnyaló gondolatai révén, belátása szerint hol erre, hol arra csatangol”.⁸⁴ És amint, ezt követően, beszédének egyik legszebb részében mondja: az ilyen lélek „Isten igájába hajtja magát, Krisztushoz kapcsolódik, alászáll a mélységbe és újból felhág, szabadon jár-kel a mennyben”.⁸⁵

Polémia az antropomorf elképzelésekkel⁸⁶

Órigenés

Si qui vero hunc corporeum putet esse, qui ad imaginem et similitudinem Dei factus est, Deum ipsum corporeum et humanae formae videtur inducere; quod sentire de Deo manifestissime impium est. Denique carnales isti homines qui intellectum divinitatis ignorant, sicubi in Scripturis de Deo legunt quia caelum mihi sedes, terra autem scabellum pedum meorum (Isai 66,1), suspicantur Deum tam ingentis esse corporis, ut putent eum sedentem in caelo pedes usque ad terram protendere. Hoc autem sentiunt, quia non habent illas aures quae digne possint audire verba Dei de Deo quae per Scripturam referuntur. Quod enim dicit: Caelum mihi sedes, ita digne de Deo intelligitur, ut sciamus quia in his, quorum in caelis est conversatio (cf. Phil 3, 20), Deus requiescit et residet. In his autem qui

⁸¹ Vö. AHex VI, 6, 36–38.

⁸² Uo. VI, 6, 39.

⁸³ Uo. VI, 8, 44

⁸⁴ Uo. VI, 8, 45.

⁸⁵ Uo.

⁸⁶ Vö. Teske, 180. és Somers, „Image de Dieu,” 111–3.

*adhuc terrenum propositum gerunt, ultima pars eius providentiae invenitur, quod in pedum appellatione figuraliter indicatur.*⁸⁷

Ambrus

*Caro numquid ad imaginem Dei est? Ergo in Deo terra est, quia caro terra est, ergo corporeus Deus, ergo infirmus ut caro passionibusque subiectus?*⁸⁸

Ágoston

*In Deo autem talia [sc. nares, dentes, barbam etc.] ridiculum est, imo impium credere, et ideo negant hominem factum esse ad imaginem et similitudinem Dei. Quibus respondemus, membra quidem ista in Scripturis plerumque nominari, cum Deus insinuatur audientibus parvulis; et hoc non solum in Veteris Testamenti libris sed etiam in Novi. Nam et oculi Dei commemorantur, et aures et labia, et pedes, et ad dexteram Dei Patris sedere evangelizatur Filius. Et ipse Dominus dicit: Nolite per coelum jurare, quia sedes Dei est; neque per terram, quia scabellum pedum ejus est (Mt 5,34-35). Item ipse dicit quod in digito Dei ejiciebat daemonia. Sed omnes qui spiritualiter intelligunt Scripturas, non membra corporea per ista nomina sed spirituales potentias accipere didicerunt, sicut galeas, et scutum, et gladium, et alia multa. ... Sed tamen noverint in catholica disciplina spirituales fideles non credere Deum forma corporea definitum....*⁸⁹

⁸⁷ Ha viszont valaki testinek véli azt, aki Isten képmására és hasonlatosságára lett, úgy tűnik megengedi, hogy maga Isten is testi és emberi formája van, amit nyilvánvalóan gyalázat feltenni Istenről. Egyszóval az érzéki emberek, akik nem ismerik az istenség fogalmát, ha a Szentírásban valahol azt olvassák Istennel kapcsolatosan, hogy az ég az én trónusom, a föld pedig lábaimnak zsámolya (Iz 66, 1), akkor oly roppant testet tulajdonítanak Istennek, hogy miközben szerintük az égen ül, egészen a földig lógatja lábát. Csakhogy azért gondolnak ilyesmiket, mert az a fülük hiányzik, ami méltóképpen hallgathatná a Szentírás elbeszélésében Isten ígéit Istenről. Ezt a mondatot ugyanis: Az ég az én trónusom, csak úgy érthetjük illendően Istenre, ha tudjuk, hogy azokon, akiknek az égen van otthonuk (Fil 3, 20), Isten nyugszik és trónol. Azokon pedig, akik most még földi körülmények között élnek, gondviselésének legalsóbb része mutatkozik meg, amit az Írás képletesen a láb megnevezéssel jelöl. HomGen1 13, 15–31, vö. Sel. in Gen. PG 12. col. 93.

⁸⁸ Talán a test az, ami Isten képmására van? Tehát Istenben föld van, mivel a test föld; tehát Isten testi, tehát gyenge, mint a szenvedélyeknek alávetett test? AHex VI, 8, 44. Somers egyedül ezt a szakaszt idézi tanulmányában annak igazolására, hogy Ambrus közvetítő Órigenés és Ágoston között. Lásd „Image de Dieu”, 112.

⁸⁹ Nevetséges, sőt istentelen dolog azt hinni, hogy Isten ilyesmikkel (orr, fogak, szakáll) rendelkezik, márpedig ezért tagadják (a manicheusok), hogy az ember Isten képmására és hasonlatosságára lett. Azt válaszoljuk nekik, hogy a Szentírás gyakran említi ezeket a testrészeket, amikor Istennel kapcsolatban oktatja a kicsinyekből álló hallgatóságot. És ez nem csupán az Ószövetség, hanem az Újszövetség könyveire is érvényes. Hiszen megemlítik Isten szemeit, füleit, ajkait, lábait, és az örömhír szerint a Fiú az Atyaisten jobbán ül. Maga az Úr is így mondja: Ne esküdjete az égre, mert az Isten trónusa, se a

Ambrus antropomorfizmus elleni érvelése alapvetően eltér mind Órigenés, mind Ágoston argumentációjától. Isten mindent lát, mondja Milánó püspöke, mindenho-vá betekint, tudomása van a rejtett érzésekről, gondolatokról, s kifürkészi azt, ami a szív mélyén lapul. Az ember ellenben még azt sem látja, ami a háta mögött fekszik, nem látja nyakszirtjét, veséit stb., egyszóval testi képességeit tekintve az állatok is felülműlják.⁹⁰ Ambrus nem idézi sem Iz 66, 1 verset, sem annak Máté evangéliumában olvasható hivatkozását, s nem mondja azt, hogy az Istennek tulajdonított emberi testrészek szellemi erőket jelképeznek.

Órigenés és Ágoston érvelése azon alapszik, hogy a Szentírás a misztériumok leírásakor emberi beszédmódot használ, ezért vannak olyan kijelentések, amelyeket szó szerint nem érthetünk, csupán átvitt, allegorikus értelemben.⁹¹ Hasonló módon hivatkoznak Pál apostol szavaira annak igazolásaként, hogy Krisztus segítségét kérve megismerhetjük az allegória leplébe öltöztetett igazságot.⁹² Az az alapelvük, hogy az Ige a Szentírásban is az emberek befogadó-képességéhez igazodik, maga után vonja az Írás olvasóinak klasszifikálását. A „testi módon hívó, vagyis aki kicsiny Krisztusban” (*carnalis, id est parvulus in Christo*) csupán hiszi a Szentírásban olvasottakat, de képtelen felemelkedni a láthatatlan dolgok szemléléséhez és megértéséhez. Ellenben a „spirituális”, jóllehet ugyanazt az Írást olvassa, megérti a szellemi tanításokat.⁹³ Utóbbiakat nem

földre, mert az lábainak zsámolya (Mt 5, 34–35). Azt mondja továbbá, hogy Isten ujjával űzte ki a démonokat (vö. Lk 11, 20). Ámde mindazok, akik szellemi módon értelmezik az Írást, megtanulták, hogy e kifejezéseket nem testrészekre, hanem szellemi képességekre vonatkoztassák, mint a sisak, pajzs, kard és sok egyéb esetben is. ... Mindazonáltal megtudják (a manicheusok), hogy a katolikus tanítás alapján a szellemi módon hívók nem hiszik, hogy Istent testi forma határolja. DGM I, 17, 27–28. Vö. *De genesi ad litteram* VI, 12, 20.

⁹⁰ Vö. *AHex* VI, 8, 44.

⁹¹ Vö. DGM II, 1, 1; 2, 3.

⁹² Ágoston: *Transeat ergo unusquisque ad Christum ut auferatur velamen, sicut Apostolus dicit* (2Cor 3, 16). *Velamen enim aufertur, quando similitudinis et allegoriae cooperimento ablato, veritas nudatur, ut possit videri.* (DGM I, 23, 33.)

Órigenés: *Nunc vero iam deprecantes eum prius qui solus potest de lectione Veteris Testamenti auferre velamen, temptemus inquirere quid etiam spiritualis aedificationis contineat magnifica haec arcae constructio.* (HomGen2 3.); *Et licet cuiusmodi allegorias habere debeant haud facile quis nostrum invenire possit, orare tamen debet ut a corde eius auferatur velamen, si quis est qui conatur converti ad Dominum, Dominus enim Spiritus est* (2Cor 3, 16–17), – *ut ipse auferat velamen litterae et aperiat lucem Spiritus et possimus dicere quia revelata facie gloriam Domini speculantes eadem imagine transformamur a gloria in gloriam, tamquam a Domini Spiritu* (2Cor 3, 18). (HomGen6 1.) l. még: HomGen7 6; HomGen13 3.

⁹³ DGM I, 23, 40. Vö. *uo. I, 5, 9: Ideo autem nominibus visibilium rerum haec appellata sunt, propter parvulorum infirmitatem, qui minus idonei sunt invisibilia comprehendere.* Vö. Teske, 180.

téveszthetik meg az antropomorf kifejezések, mert alapvetően helyes képet alkottak Istenről, és „szellemi módon értelmezik az Írást” (DGM I, 17–28).⁹⁴

A test megformálása⁹⁵

Órigenés

*Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit eum (Gen 1, 27). ... Hunc sane hominem, quem dicit ad imaginem Dei factum, non intelligimus corporalem. Non enim corporis figmentum Dei imaginem continet, neque factus esse corporalis homo dicitur, sed plasmatus, sicut in consequentibus scriptum est. Ait enim: Et plasmavit Deus hominem, id est finxit, de terrae limo. (Gen 2, 7) Is autem qui ad imaginem Dei factus est, interior homo noster est, invisibilis et incorporealis et incorruptus atque immortalis.*⁹⁶

Hilarius

*Primum enim dictum est: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (Gen 1, 26); dehinc secundo: Et accepit Deus pulverem de terra et finxit hominem. (Gen 2, 7) ... Est ergo in hac rationali et incorporeali animae nostrae substantia primum, quod ad imaginem Dei factum sit. Secundi vero operis efficientia quanto differt ab institutione prima! Deus terrae pulverem accepit. Nam sumitur pulvis, et terrena materies formatur in hominem vel praeparatur et ex alio in aliud opere ac studio artificis expolitur. Primum ergo non accepit, sed fecit; secundo non primum fecit, sed accepit et tum formavit vel praeparavit.*⁹⁷

⁹⁴ Lásd még *De vera religione* 50, 99 (CSEL, 77, 277). Órigenésnél pl. *HomGen* 3 2; *ComIn* I, 282; *PArch* IV, 14; *HomJer* 18 6.

⁹⁵ Vö. Teske, 181.

⁹⁶ És megalkotta Isten az embert, Isten képmására alkotta őt (Ter 1, 27). Bizonyos, hogy ezt az embert, aki a Szentírás szerint Isten képmására lett, nem tartjuk testinek. Hiszen nem a testi alak foglalja magába Isten képmását, és a testi emberről nem is azt mondja a Szentírás, hogy „lett”, hanem: „megformáltatott”, amint a folytatásban írva van. Ott ugyanis azt mondja: És megformálta, más szóval: kialakította Isten az embert a föld porából (Ter 2, 7). Aki pedig isten képmására lett, az benső emberünk, a láthatatlan, testetlen, romolhatatlan és halhatatlan. *HomGen* 1 13, 2–14.

⁹⁷ Először ugyanis azt mondta: Alkossunk embert képmásunkra és hasonlatosságunkra (Ter 1, 26), másodszor pedig, És vette Isten a föld porát és megalkotta az embert (Ter 2, 7). ... Lelkünk eszes és testetlen szubsztanciájára elsőként az jellemző, hogy Isten képmására alkottatott meg. Ámde mennyire különbözik a második tevékenység hatákonysága az első alkotástól! Isten ugyanis veszi a port, és a földszerű alapanyag emberré alakul, vagy létrejön belőle az ember, s az alkotóművész, tevékenysége és szorgalma által kidolgozza az egyikből a másikat. Az első esetben tehát, nem „vette”, hanem „megalkotta”, a második esetben pedig először nem „megalkotta”, hanem „vette” és csak azután formálta meg vagy hozta

Ágoston

*Sic enim nonnullos nostros intelligere accepi, qui dicunt, posteaquam dictum est, Fecit Deus hominem de limo terrae (Gen 2, 7); propterea non additum, Ad imaginem et similitudinem suam, quoniam nunc de corporis formatione dicitur. Tunc autem homo interior significabatur, quando dictum est: Fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem Dei (Ter 1, 27).*⁹⁸

Nem zárhatjuk ki, hogy Ágoston ismerte Hilarius értelmezését és a *nonnulli* kifejezéssel egyszerre utal Órigenésre és Hilariusra. A DGM idézett szakasza mindazonáltal szövegszerűen közelebb áll Órigenés Genézis-homíliájához, mint a latin teológus megjegyzéseihez.

A Genézis-homília ismerete mellett egyrészt az szól, hogy Ágoston és Órigenés a Ter 2, 7 verssel nem a Ter 1, 26, hanem a Ter 1, 27 verset állítják párhuzamba, másrészt mindketten az *interior homó*t tartják istenképmásnak. Somers szerint a későbbi *De genesi ad litteram* c. munkában (továbbiakban: DGL) Ágoston szövege még inkább hasonlít Órigenéséhez.⁹⁹

*Nonnulli autem etiam hoc suspicati sunt, tunc interiorem hominem factum, corpus autem hominis postea, cum ait scriptura: et finxit Deus hominem de limo terrae: ut quod dictum est, fecit, ad spiritum pertineat, quod autem: finxit, ad corpus...*¹⁰⁰

Véleményem szerint Ágoston két megfogalmazása között csupán hangsúlybeli különbségek vannak, mindkét szöveg a Rufinus fordította Órigenés-homíliát parafrázálja.

P. Agaësse és A. Salignac a DGL idézett soraival kapcsolatban felhívják a figyelmet a Nagy Szent Vazulnak tulajdonított egyik ún. *In verba faciamus* homília hasonló fejezetére (II, 3.)¹⁰¹, és megállapítják, hogy a homília szövege

létre. Hilarius, *Comm. in Ps.* 118, 10, 6–7. SC 347, 32–34. Lásd még, uo, 4, 1; 13, 10.

⁹⁸ Tudomásom szerint így értik közülünk néhányan, akik azt tanítják, hogy miután a Szentírás elmondta: Megalkotta Isten az embert a föld sarából (Ter 1, 27), azért nem tette hozzá, „képmására és hasonlatosságára”, mert ebben az esetben a test megformálásáról beszélt. Amikor pedig azt mondta: Megalkotta Isten az embert Isten képmására és hasonlatosságára, akkor a benső emberre utalt. DGM II, 7, 9.

⁹⁹ Somers, 116, vö. Teske, 181.

¹⁰⁰ Néhányan pedig arra is gondoltak, hogy ekkor a benső ember alkottatott meg, az ember teste pedig csak később, amikor az Írás arról beszél: és kialakította Isten az embert a föld sarából. Ennek megfelelően: amikor azt mondja: „megalkotta”, a szellemre vonatkozik, amikor pedig úgy fogalmaz „kialakította”, a testre. DGL 3, 22, 34 in *La Genèse au sens littéral en douze livres, Bibliothèque augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin* (továbbiakban: *La Genèse*), 2 vols, P. Agaësse, A. Salignac (Paris: Desclée de Brouwer, 1972), I, 266. vö. uo. 682.

¹⁰¹ A. Smets és M. van Esbroeck, a homíliák kiadói (*Basile de Césarée, Sur l'origine de*

közvetlenül Órigenés munkájára támaszkodik. Ágoston értelmezése így nem csupán Órigenés munkájával, hanem az *In verba faciamus* homíliával is párhuzamba állítható. Szerintük azonban a DGL szerzője latinul nem olvasta e homíliákat, mivel azok korabeli fordításáról nincs tudomásunk. Ezért feltételezik, hogy Ágoston vagy görögül olvasta őket, vagy a szóbeli kateketikus tradícióból ismerte meg a kettős teremtés órigenési kifejtését.¹⁰² Az alapos kommentár szerzői ebben az esetben nem vették figyelembe azt a Somers által is hangsúlyozott tény, hogy Ágoston már 388-ban, a DGM-ben szinte azonos szavakkal megfogalmazta a kérdéses értelmezést. Következtetésük első fele tehát kétséges, hiszen Ágoston 388-ban semmiképpen nem olvashatta a két homíliát – különösen görögül nem –, mivel azokat még Szent Ambrus, Vazul legkiválóbb tanítványa sem ismerte. Minthogy pedig nem ismerte, szóban sem közölhette azok tanításait. Amennyiben viszont azt feltételezzük, hogy a szóbeli kateketikus hagyományból Ágoston az eredeti, órigenési értelmezést ismerte meg, amit a homíliák szerzője is követ, akkor felmerül a kérdés, hogy Ambrus miért tanított szóban olyasmit, amit írásaiban tudatosan negligál.¹⁰³ Már Somers is elismerte, hogy az Ambrustól való függőség ezen a ponton nem igazolható.¹⁰⁴

A szakírók tehát komoly nehézségekkel szembesülnek, amikor azt igyekeznek valószínűsíteni, hogy Ágostonnak csupán közvetett információi voltak Órigenés Genézis-értelmezéséről. Jóllehet Teske alaposan ismeri Ágoston első Genézis-kommentárjait, de még ő is elfogadja azt a két hipotézist, amelyek megakadályozzák, hogy tisztán lássuk a fiatal Ágoston és Órigenés Genézis-értelmezéseinek kapcsolatát.¹⁰⁵

l'homme: Hom. X. et XI. de Hexaéméron, SC 160., Paris 1970) Vazul szerzősége mellett érvelnek, ez azonban továbbra is vitatott kérdés.

¹⁰² Vö. *La Genèse*, I, 625–7; 683–4.

¹⁰³ A DGL jegyzetírói ugyanakkor elképzelhetőnek tartják, hogy esetleg a Simplicianusszal – bár meglehet, hogy valójában Manlius Theodorusra gondolnak, mivel a *De beata vita* I, 4. fejezetre hivatkoznak – folytatott beszélgetések során ismerte meg Ágoston a „képmás-problematika” görög szellemű kifejtését, és erre emlékezik vissza egészen pontosan a DGL fejezeteinek megírásakor. Véleményem szerint tizenöt év távlatából ez aligha lehetséges. (Vö. *La Genèse*, I, 628.)

¹⁰⁴ Vö. Somers, 117.

¹⁰⁵ „We know that Augustine could not have read Rufinus's translation of Origen's *HomGen*. ... Furthermore, we know that Augustine heard Ambrose's homilies on the six days of creation as he was preparing for Baptism in the spring of 386.” Teske, 183. Vö. uő.: (trans., intr., notes), *Saint Augustine on Genesis*, in *The Fathers of the Church* series, vol. 84. (Washington D.C., The Catholic University of America Press 1991) 32 n. 60; 75 n. 83; 127 n. 140; 147 n. 8.; Lásd még Teske két további tanulmányát: „St. Augustine's View of the Original Human Condition in *De Genesi contra Manichaeos*”, in AS 22 (1991), 141–55; valamint, „The Image and Likeness of God in St. Augustine's *De Genesi ad litteram liber imperfectus*”, *Augustinianum* 30/2 (1990), 441–451. o.

Kronológiai problémák

Klasszikus tanulmányában („Augustinus und Origenes”) Berthold Altaner módosította Órigenés Genézis-homíliáinak hagyományosan nagyvonalú datálását („404 előtt”), és korábbi dátumot javasolt. Szerinte azonban 392 előtt Rufinus még nem végzett semmilyen irodalmi tevékenységet, tehát a Genézis-homíliákat sem fordíthatta le, mert Jeromos *De viris illustribus* c. munkájában nem emlékezik meg Rufinusról.¹⁰⁶ Altaner szerint lehetséges, sőt valószínű, hogy Ágoston ismerte Hilarius Jób könyvéhez írott homíliáit és Zsoltár-magyarázatait, amelyek Órigenés munkáinak átdolgozásai voltak, továbbá, hogy Vercelli Eusebius fordításában olvasta Kaisareai Eusebios, szintén Órigenés eszméivel átitatott Zsoltár-kommentárjait.¹⁰⁷

Ugyanakkor maga Altaner mutatott rá egy olyan párhuzamra, ami nehezen egyeztethető össze azzal a feltevessel, hogy 388 előtt Rufinus még nem fordított órigenési munkákat. Órigenés az egyik Leviticus-homíliában (továbbiakban: *HomLev*), Ágoston pedig a DGM-ben azonos módon értelmezik a Ter 3, 21 verset:

Órigenés

*Illae ergo tunicae de pellibus erant ex animalibus sumptae. Talibus enim oportebat indui peccatorem, pelliceis, inquit tunicis, quae essent mortalitatis, quam pro peccato acceperat, et fragilitatis ejus, quae ex carnis corruptione veniebat, indicium.*¹⁰⁸

¹⁰⁶ Altaner, 236. A *De viris illustribus* Altaner által is elfogadott datálása pontatlan. P. Nautin („La date du *De Viris Illustribus* de Jérôme, de la mort de Cyrille de Jérusalem et de celle de Grégoire de Nazianze”, *Revue d'Histoire ecclésiastique* 56 (1961), 33–35) meggyőzően érvelt amellett, hogy e munkát 393-ban fejezte be Jeromos.

¹⁰⁷ Uo. E munkák elveszték, de Altaner föltevése megalapozott. Vö. Jeromos *Ep.* 75, 6; *Ep.* 61, 2. Gondolhatunk még Pettaui Victorinus szintén elveszett Órigenés-átdolgozásaira is, amikről szintén Jeromos utalásaiból tudunk (*Ep.* 84, 7, 6. és *Apologia adversus libros Rufini*, I, 2). E. Benz (*Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, in *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*, vol. I (Stuttgart 1932, 23) bizonyította, hogy Jeromos e két megjegyzése nem Marius Victorinusra, hanem Pettaui Victorinusra vonatkozik. Lásd még Pépin: „Recherches,” 267–8. o.

¹⁰⁸ Azok a ruhák tehát állatokról lenyűzött bőrből készültek. A bűnöst ugyanis ilyen ruhákba kellett öltöztetni, ruhákba, melyek, mint a Szentírás mondja, bőrből voltak, ami a bűn miatt kapott halandóságának, valamint a hús-vér test romlandóságából fakadó törékénységének volt ismertetőjele. *HomGen* 6 2. A SC 286. kötete alapján idézve. Vö. *Sel. in Gen* PG 12. col. 101.

Ágoston

*Illa ergo mors in tunicis pelliceis figurata est...Deus corpora eorum in istam mortalitatem carnis mutavit... Tamdiu autem in paradiso fuerunt isti, quamvis jam sub sententia damnantis Dei, donec ventum esset ad pelliceas tunicas, id est ad hujus vitae mortalitatem. Quo enim majore indicio potuit significari mors, quam sentimus in corpore, quam pellibus quae mortuis pecoribus detrahi solent?*¹⁰⁹

Altaner megállapította, hogy ebben az esetben nem találhatunk közvetítő szöveget, hiszen Ágoston lehetséges forrásainál (Irenaeus, Tertullianus, Cyprianus, Hilarius, Ambrus, Jeromos stb.) nincs meg ez az értelmezés.¹¹⁰ Az ágostoni szövegrészek és a homília rufinusi fordításának terminológiai egyezései pedig Altanert is arra kényszerítették, hogy elismerje: Rufinus fordításainak kronológiája továbbra is tisztázandó kérdés.¹¹¹ C. P. Hammond egy kitűnő tanulmányban éppen erre vállalkozott, és Altanerrel vitatkozva a Genézis-, valamint Leviticus-homiliákat 404-re datálta.¹¹² Hammond feltételezi, hogy Rufinus valamennyi fennmaradt írása Itáliába történő visszatérése után (397) keletkezett. Ezt a feltevését azonban, véleményem szerint, az általa hivatkozott Jeromos ellen írt apologia (1, 2) és a *De principiis* első könyvéhez írott előszó nem támasztja alá.¹¹³ Az az érv pedig még kevésbé meggyőző, hogy a Genézis-, Exodus-, Leviticus-homiliákat Rufinus később fordította, mint a megközelítőleg 400/401-ben fordított, Jósuához és a Zsoltár 36-38-hoz írott homiliákat, mert az előbbiek „nehezebbek”.¹¹⁴ A rendkívül problematikus Rufinus-kronológia egyik legbiztosabb pontja, nevezetesen Rufinus előszava Origenés Római levélhez írott kommentárjának latin változatához, megengedi azt az Altaner által megfogalmazott feltevést, hogy Rufinus már 397 előtt is fordított.¹¹⁵ Az előszóban Rufinus minden valószínűség szerint kronológiai sorrendben emlékezik meg már elkészült fordításairól: elsőként a Genézis-, Exodus- és Leviticus-homiliákat említi.

¹⁰⁹ A halált tehát a bőrruhák jelképezték. Testüket a hús-vér test jelenlegi halandóságára változtatta Isten ... Egészen addig a paradicsomban voltak ők, jöllehet már Isten elítélő végzése alatt, amíg az elbeszélés nem érintette a bőrruhákat, vagyis jelen életünk halandóságát. Hiszen lehetséges volt-e kiválóbb ismertetőjellel utalni a halálra, amit testünkben tapasztalunk meg, mint a bőrrel, amit szokás szerint halott állatokról nyúznak le. DGM II, 21, 32. Altaner (uo. 236–8) további szöveghelyeket is megad: *Enarr. in Ps 103; Sermo 1, 8.*

¹¹⁰ Altaner, 237–8. Ugyanakkor Jeromosnál találhatunk célzásokat erre a sajátosan origenési értelmezésre (*Ep.* 22, 18–19), jöllehet egészen más formában, és más összefüggésben.

¹¹¹ Altaner, 239.

¹¹² C. P. Hammond: „The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of His Move South from Aquileia”, *Journal of Theological Studies* 28 (1977), 372–429. o.

¹¹³ Uo, 393.

¹¹⁴ Uo, 394.

¹¹⁵ Vö. Altaner, 239.

Jean Pépin egy tanulmányában érintette a Leviticus-homiliák és a DGM kapcsolatának kérdését és úgy gondolta, hogy Rufinus fordítása 388-ban már készen volt.¹¹⁶ Ha ez így van, akkor Jeromos hallgatását nem tekinthetjük mérvadónak Rufinus irodalmi munkásságának kezdeteit illetően.

Pépin megállapította, hogy a paradicsomi „bőrruha” Órigenésre visszavezethető értelmezése Ágoston számos munkájában megjelenik, és arra a következtetésre jutott, hogy Ágoston már a DGM írásakor ismerte a Leviticus-homiliákat, mégpedig Rufinus fordításában. Ezt a konklúziót véleménye szerint egy további analógia is megerősíti: Órigenés – Rufinus (*HomLev5* 4) és Ágoston (*Contra Faustum* 22, 84) a bibliai *Her* nevét (vö. Ter 38, 3–7) a latin *pellicius* kifejezéssel fordítják. Pépin rámutatott az etimológia philóni eredetére (*Leg.alleg.* III, 69.; *De poster. Caini*, 180), és azt a különös tényt, hogy Ágoston szövege jobban hasonlít Philón, mint Órigenés mondataira, azzal magyarázta, hogy Jeromos *Liber de nominibus hebraicis* c. munkája alapján Ágoston korrigálta az órigenési szöveget.¹¹⁷

Véleményem szerint ez az érv nem elegendő ahhoz, hogy levonhassuk a következtetést: Ágoston 388-ban már olvasta a latin Leviticus-homiliákat. Ágoston ugyanis a *Contra Faustum* ban azt mondja: *Az idősebb neve, akit Hernek hívtak, annyit jelent: bőrből való (pellicius). Ilyen ruhákkal öltöztette fel Isten az első embereket, akik büntetésből kiűzettek a paradicsomból. Órigenésnél pedig csak annyit olvasunk: Ilyen volt Judának az a fia is, akit Hernek hívtak, ami azt jelenti: bőr (pellis). Órigenés nem utal az első emberpárra és a Paradicsomból való kiűzésre, ráadásul még az etimológia is más (pellicius – pellis). J. Pépin tehát föltételezi, hogy Ágoston Jeromos munkája nyomán korrigálta az órigenési magyarázatot.*¹¹⁸ Még ha elfogadjuk is azt a nehézkes indoklást, hogy Ágoston a *HomLev5* alapján választotta ki Jeromos felsorolásából a *pellicius* változatot, akkor sem igazolhatjuk vele, hogy 388-ban olvasta a Leviticus-homiliákat, mivel a *Contra Faustum* több mint tíz évvel a DGM megírása után született.

A Pépin által megfogalmazott hipotézis mindamellett igazolható, mert a *De genesi contra Manichaeos* és a Leviticus-homiliák között további analógiákat is találhatunk. A *tunica pellicea* felöltése Órigenés és Ágoston értelmezésében azt jelképezi, hogy a lélek, aki a paradicsomi boldog életben szellemi vagy étheri testtel rendelkezett, a bűneset után lelki avagy hús-vér testet kapott. E halandó testnek alapvető sajátsága, hogy a lélekben születő gondolatokat eltakarja. Így azonban nem csupán a hazugság leplezésére ad lehetőséget, hanem arra is, hogy

¹¹⁶ Pépin, J.: „Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue”, in *AM* I, 293–306. o.

¹¹⁷ Uo. 301–5. o.

¹¹⁸ Uo. 305. Jeromos munkájában ezt olvassuk: *Er, vigiliae, sive pellicius, aut surrectio, vel effusio*. (PL 23. col. 779.)

a tökéletesek (*spirituales*) eltakarják a nehezebb tanításokat az egyszerű hívek (*carnales*) valamint a pogányok elől.

Órigenés

Isti ergo doctores Ecclesiae in huiusmodi generationibus procreandis aliquando constrictis femoralibus utuntur et abstinent a generando, cum tales invenerint auditores, in quibus sciant se fructum habere non posse. Denique et in Actibus Apostolorum refertur de quibusdam quod non potuimus inquit in Asia verbum Dei loqui (Act. 16, 6), hoc est imposita habuisse femoralia et continuisse se, ne filios generarent, quia scilicet tales erant auditores, in quibus et semen periret et non posset haberi successio. Sic ergo Ecclesiae sacerdotes, cum incapaces aures viderint aut cum simulatos inspexerint et hypocritas auditores, imponent campestre, utantur femoralibus, non pereat semen verbi Dei, quia et Dominus eadem mandat et dicit: Nolite mittere sanctum canibus neque margaritas vestras ante porcos, ne forte conculcent eas pedibus et conversi dirumpant vos (Matth. 7, 6).¹¹⁹

Ágoston

Itaque illi merebuntur habitationem illam et commutationem in angelicam formam (cf. 1Cor 15: 51), qui etiam in hac vita cum possint sub tunicis pelliceis occultare mendacia, oderunt tamen ea et cavent flagrantissimo amore veritatis, et hoc solum tegunt, quod ii qui audiunt, ferre non possunt, sed nulla mentiuntur.¹²⁰

¹¹⁹ Az Egyháznak ezek a tanítói az utódok ilyesfajta nemzése miatt néha szorosra vont combkötőket viselnek, és megtartóztatják magukat a nemzéstől, midőn olyan hallgatókra találhatnak, akikről tudják, hogy bennük nem tudnak gyümölcsöt teremni. Továbbá, az Apostolok Cselekedeteiben van egy utalás azokra, akik megállapítják: Ázsiában nem tudtuk hirdetni Isten Igéjét (ApCsel 16, 6), vagyis, arra utal az Írás, hogy rajtuk voltak a combkötők és megtartóztatták magukat attól, hogy fiakat nemzzenek, tudniiliik azért, mert olyan hallgatóik voltak, akikben a mag is elpusztult volna és az utódlást sem biztosíthatták. Tehát ehhez hasonlóan, ha azt látják az Egyház papjai, hogy a fülek képtelenek a befogadásra, vagy ha kétszínű és alakoskodó hallgatókat gyanítanak, akkor ők is felveszik az ágyékkötőt, használják a combkötőket, nehogy elveszen Isten Igéjének magva, hiszen Urunk is ezt parancsolja, amikor így szól: Ne dobjátok a szentet a kutyáknak, se a gyöngyöt a disznók elé, nehogy lábaikkal megtapossák, és megfordulva, rátok törjenek (Mt 7, 6). HomLev6 6, SC 286, 294.

¹²⁰ Ily módon azok érdemlik majd meg a mennyei lakozást és az angyali formává történő elváltozást (vö. 1Cor 15, 51), akik, jöllehet most bőrruhájuk alá rejthetnék a hazugságokat, már ebben az életben is gyűlölők azokat, és az igazság lángoló szeretetében óvakodnak azoktól, s csupán azt fedik el, amit hallgatóik nem képesek elviselni, de egyáltalán nem hazudnak. DGM II, 21, 32.

Mindkét szerző a „bőrruha” értelmezésével összefüggésben fejti ki a „hasznos félrevezetés” elvét. A *HomLev6* kontextusában az „ágyékkötő” (*campester*) valamint a „combkötők” (*femoralia*) azonosak a „bőrruhával”, melynek segítségével a spirituálisok eltakarhatják az igazságot az avatatlanok elől.

További párhuzamot találunk a *HomLev16* és a *DGM* között:

Órigenés

*Sed et unusquisque prophetarum cum aperuerit os, imbres deducit super faciem terrae, hoc est auribus et cordibus auditorum. ... Sed nostra terra, id est nostrum cor, si suscipiat frequenter venientem super se pluviam doctrinae legis et attulerit fructum operum, accipit benedictiones. ... Propterea unusquisque auditorum cum convenit ad audiendum, suscipit imbrem verbi Dei; et si quidem fructum attulerit operis boni, benedictionem consequetur.*¹²¹

Ágoston

*Nondum enim pluerat Deus supra terram (Gen 2, 5). Quia et nunc viride agri Deus facit, sed pluendo super terram, id est, facit animas revirescere per verbum suum; sed de nubibus eas irrigat, id est de Scripturis Prophetarum et Apostolorum. Recte autem appellantur nubes, quia verba ista quae sonant et percusso aere transeunt, addita etiam obscuritate allegoriarum quasi aliqua caligine obducta, velut nubes fiunt: quae dum tractando exprimuntur, bene intelligentibus tanquam imber veritatis infunditur.*¹²²

Ágoston ugyanazokat a gondolatokat fejti ki a Ter 2, 5 vers kapcsán, mint Órigenés a Lev 26, 4 alapján (*kellő időben esőt adok nektek*): az eső a Szentírást jelenti, ami által Isten a lélek vagy szív kiszáradt földjét öntözi.¹²³ Ha lelkünk vagy

¹²¹ Hasonlóképpen, minden egyes próféta is, ha megnyitja száját, esőt bocsát a föld színére, vagyis a hallgatók fülére és szívére. ... Földünk, vagyis szívünk, ha befogadja a törvény tanításának gyakorta ráhulló esőjét és megérleli a cselekedetek gyümölcsét, áldásokat nyer. ... Ezért a hallgatóság minden tagja, ha eljön, hogy halljon, Isten Igéjének esőjét fogadja be. Ha pedig napvilágra hozza a jócselekedet gyümölcsét, akkor áldást nyer. *HomLev16* 2. SC 287, 270–2. Vö. *HomJer8* 3–5.; *ComCant* III, 14, 24; *HomPs* 36 3, 10.

¹²² Isten nem bocsátott még esőt a földre (Ter 2, 5). Most is alkot Isten zöldellő mezei növényt, ámde azáltal, hogy esőt küld a földre, vagyis Igéje által újból zöldellővé teszi a lelkeket. Csakhogy felhőkből, azaz, a próféták és apostolok írásaiból öntözi őket. Helyesen mondjuk azokat felhőknek, mivel a szavak, melyek felcsendülnek és megrezegtetvén a levegőt elenyésznek, az allegóriák homályát is felöltve, mintegy ködfelhőbe burkolóva, mondhatni felhővé válnak. E felhők, miközben a magyarázat kipréseli tartalmukat, mintegy az Igazság igéit árasztják azokra, akik megtalálják a helyes értelmezést. *DGM* II, 4, 5.

¹²³ Itt újból azt a különbséget láthatjuk, amiről Ágoston (*DGM* I, 25, 43) és Órigenés (*HomGen1* 2) az *arida* és *terra* kapcsán beszélt.

szívünk befogadja Isten ígéit, akkor gyümölcsöt terem, újból kivirul és visszajuthat a Paradicsomba.

A fenti analógiák egyrészt alátámasztják tanulmányom fő téziséit, mely szerint a fiatal Ágoston első kézből ismert órigenési munkákat, másrészt Altanerrel szemben megerősítik Pépin véleményét: Rufinus 388 előtt lefordította Órigenés Leviticus-homíliáit. Ebben az esetben viszont teljes joggal feltételezhetjük, hogy ekkorra már a Genézis-homíliákat is latinra ültette, és a *De viris illustribus* hallgatása Rufinus munkásságáról nem tekinthető komoly ellenérvnek. E hallgatásnak ugyanis több oka lehet. Egyrészt nem zárhatjuk ki, hogy Jeromosnak nem volt tudomása Rufinus fordítói munkálkodásáról.

Tudjuk, hogy Jeromos 380 és 385 között Konstantinápolyban és Rómában tartózkodott, majd Ciprus és Antióchia érintésével érkezett Paulával Jeruzsálembe, ahol csak rövid időt töltöttek el, mert továbbutaztak Egyiptomba. Csupán 386-ban építették fel a betlehemi kolostorokat, melyek egyikében azután élete végéig élt. Rufinus és az idősebb Melania már évekkel korábban, a 370-es évek végén megalapították kolostoraikat az Olajfák hegyén. Kevés adatunk van a két közösség kapcsolatáról, különösen azért, mert Jeromos levélgyűjteménye – feltehetőleg – hiányos, hiszen a 46. levél, a jeruzsálemi szent helyekről, még 386-ban keletkezett, a következő, 47. levél viszont már 393-ra datálható. Későbbi munkái azt a feltevést támasztják alá, hogy a jeruzsálemi kolostor életének lényeges epizódjairól nincs tudomása. Nem tud pl. Rufinusnak és Melaniának Evagrius Pontikoszhoz fűződő szoros kapcsolatáról, holott apológiáiban és polemikus leveleiben ezt érvként felhasználhatná Rufinusszal szemben. (Evagrius egy szerelmi ügy miatt Konstantinápolyból Jeruzsálembe menekült, ahol Melania és Rufinus vették pártfogásukba, s indították el a szerzetesség útján.) Általában véve is feltűnő, hogy Jeromos alig reflektál az evagriusi órigenizmusra, holott már Konstantinápolyban találkozhattak egymással, minthogy ott Jeromos 380–81-ben Nazianzosi Gergely hallgatója volt, Evagrius pedig a püspök újdonsült diakónusa.

Továbbá, a palesztinai kolostorok kapcsolata nem lehetett felhőtlen. Evagrius, aki egyiptomi szerzetessége idején levelezett Rufinussékkal, messze magasabbra értékelte az Olajfák hegyén épült kolostort, mint a betlehemi szerzetességet: az utóbbi szerinte a gyakorlati életet szimbolizálja, míg az előbbi a szellemi élet csúcspontját jelenti.¹²⁴ Valószínűleg a már meglévő, de lappangó ellentétek kerültek felszínre akkor, amikor 393-ban Betlehemben aláírták a szerzetesek az Órigenést elítélő nyilatkozatot, Jeruzsálemben viszont nem, és amikor 394-ben kitört a zavargás Jeromos öccse, Paulinianus pappá szentelése körül (vö. Jer. Ep. 51, 1).¹²⁵

¹²⁴ Vö. Ep. 25, 5. valamint E. A. Clark: *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton/New Jersey: Princeton University Press 1992), 190–1. o.

¹²⁵ Az évszámokhoz lásd P. Lardet összefoglalását in *Saint Jerome: Apologie contre Rufin*, SC 303 (1983) XV–XIX; továbbá, P. Nautin, „Études de chronologie héronymienne

Figyelembe kell vennünk azt is, hogy ha Rufinus fordított már néhány órigenési munkát, akkor azokat minden valószínűség szerint névtelenül adta ki, hiszen ezt tette a latin *De principiis* esetében is.¹²⁶ Jeromos Rufinusnak címzett, de el nem küldött levelében (Ep. 81) azt írja: *Elküldték nekem a Peri Arkhón könyveihez írott előszót, melynek stílusából felismertem, hogy a te munkád*. Ebben az összefüggésben tehát elképzelhető: Jeromos nem tudott arról, hogy Rufinus a 380-as évek első felében lefordította Órigenés néhány homíliáját. E munkák, másfelől, eljuthattak Rómába vagy Milánóba is, hiszen a jeruzsálemi kolostorok lakói, de különösen Melania, mindvégig ápolták kapcsolataikat római barátaikkal és rokonaikkal.¹²⁷

A Rufinushoz címzett levél ugyanakkor lehetőséget ad arra, hogy más oldalról is megközelítsük a problémát. Nem zárhatjuk ki, hogy – legalábbis e levél megírásakor – Jeromos már ismert irodalmi munkát Rufinustól, ami alapján képes volt felismerni a *Praefatiuncula* stílusából a szerző kilétét. Továbbá, elképzelhető, hogy már a *De viris illustribus* megszerkesztésekor is tudott Rufinus fordítói tevékenységéről, de szándékosan nem beszélt róla. Ezzel kapcsolatban először is számításba kell vennünk Jeromos művének „egyenetlenségeit”. Ambrust például meglehetősen szűkszavúan mutatja be:

*Ambrus, Milánó püspöke napjainkban is alkot. Róla tehát, minthogy köztünk van, nem mondok véleményt, nehogy bármiért is, akár a hízelgés, akár az igazság miatt, szemrehányás érjen.*¹²⁸

Éppen csak megemlíti Milánó nagyhírű püspökét, s ezt azzal igazolja, hogy még jelenleg is munkálkodó kortársról van szó. Tudjuk azonban, hogy Jeromos, enyhén szólva, nem táplált baráti érzelmeket az általa plagizátornak tartott Ambrus iránt.¹²⁹ Hasonló a helyzet Aranyszájú Jánossal is, akinek Jeromos csupán egy kurta megjegyzést szentelt (*vir. ill.* 129), holott Jánost a 390-es évek elején már a legnagyobb szónokok között tartották számon. János valószínűleg akkor esett ki

(393–397)”, REA 18 (1972), 209–218; REA 19 (1973), 69–86; REA 20 (1974), 251–284. o.

¹²⁶ Jeromos Ep. 81. Lásd még Pammachius és Oceanus Jeromoshoz írott levelét (=Jer. Ep. 83.)

¹²⁷ Erről a kapcsolatrendszeréről lásd Clark, i. m. cap. I., különösen: 20–25. o. Talán a római és Milánó környéki szerzetesek is kapcsolatban álltak a jeruzsálemi kolostorokkal. Lásd, *Confessiones* VIII, 6, 15; *De moribus ecclesiae catholicorum* I, 33, 70.

¹²⁸ *De viris illustribus* 124 (PL 23. col. 711). Jeromos megjegyzése Ambrusról legalábbis különös, hiszen Ágoston a *Confessiones* V, 13, 23-ban, amikor felidézi Milánóba történt rétori kinevezésének körülményeit, azt mondja a püspökről, hogy már akkoriban *in optimis notus orbi terrae*.

¹²⁹ Ehhez lásd Jeromos Ep. 84, 7 (fentebb idézve:) valamint Órigenés Lukács-homíliáinak fordításához írott prefációját. Utóbbihoz lásd Fournier bevezetőjét a *Sources chrétiennes* 87. kötetéhez (70–4), valamint J. N. D. Kelly: *Jerome His Life, Writings and Controversies* (New York 1975), 143–4. Vö. Teske: „Origen and Augustine”, 185 n. 27.

Jeromos kegyeiből, amikor a Meletios személye és az antióchiai püspöki szék körüli viták idején szembekerültek egymással. Jeromos ugyanis kifejezetten ellenséges volt a János által kedvelt és pártfogolt chalchisi, meletianus szerzetesekkel.¹³⁰ Nos, miért beszélt volna a *De viris illustribus* szerzője arról a Rufinusról, akinek kibontakozó irodalmi munkássága még messze nem volt olyan jelentős, mint Ambrusé vagy Jánosé, és akivel ráadásul állandó nézeteltérései voltak. Jeromos mindenesetre nem csupán Rufinust mellőzte munkájából: egyetlen jeruzsálemi szerzetest sem említett meg, holott elképzelhetetlen, hogy csupán a betlehemi kolostorok lakói írtak kisebb munkákat és készítettek különféle fordításokat.¹³¹ A hallgatásnak talán a két kolostor említett rivalizálása az oka, ami nyílt kenyértöréssé fajult 393-ban – vagyis ugyanabban az évben, amikor Jeromos a *De viris illustribus* végső redakcióján dolgozott –, mikor is megérkezett Palesztinába Atarbios, Epiphánios püspök küldötte. A 393-as év tehát fordulópontot jelent Jeromos életében és Órigenészhez való viszonyában.¹³² Nem kizárt, hogy a betlehemi szerzetes az utolsó pillanatban egyszerűen módosította művét, és elhagyta a főlisorlásból aktuális ellenfeleit. E munkában ugyanis minden alkalmat megragadott, hogy példaképéről, Órigenésről beszéljen, amit Rufinus ismertetése kapcsán is megtehetett, miután azonban átállt az anti-órigenista táborba, arra már nem volt lehetősége, hogy az egész munkát revideálja, hiszen akkor szinte semmi nem maradt volna belőle, ráadásul korábbi lázas fordítói tevékenységének értelme is megkérdőjeleződött volna, amiről pedig oly' szívesen beszélt a mű utolsó fejezetében.

A fenti gondolatmenetet összefoglalva azt kell mondanunk, hogy a *De viris illustribus* szerzője elfogult és részrehajló, s a katalógus különösen a kortárs keresztények munkásságát illetően nem tekinthető megbízható forrásnak.

Végezetül, röviden érinteni kell Pierre Courcelle, szintén kronológiai kérdéseket feszegető hipotézisét is, ami azt látszik igazolni, hogy Ágoston Ambrus közvetítésével ismerte meg Órigenész Genézis-magyarázatát.

A Hexaameron-homíliák datálása rendkívül vitatott kérdés. J. M. Kellner szerint Ambrus 389–390-ben írta e munkáját,¹³³ C. Schenkl szerint 386 és 390 között,¹³⁴ J. Palanque szerint 387 nagyhétén mondta el,¹³⁵ W. Wilbrand szerint 386 vagy 387

¹³⁰ Lásd *Ep.* 15; 16 és 17. Vö. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. Paris: Boccard, 1959, 345–46; 416–18.

¹³¹ Jeromoson kívül pl. Sophronios vö. *vir. ill.* 134.

¹³² Ehhez lásd M. Vessey tanulmányát („Jerome's Origen: The Making of a Christian Literary Persona”, *Studia Patristica* 28 (1993), 135–45) további referenciákkal.

¹³³ J. M. Kellner: *Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer der Alten Testamente* (Regensburg 1893), 78. o.

¹³⁴ CSEL 32, 1, VI–VII.

¹³⁵ J. Palanque: *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris 1933, app. IV.

nagyhetén,¹³⁶ P. Courcelle ezt pontosítja 386 nagyhetére,¹³⁷ G. Madec szerint pedig 387-re vagy még későbbre kell datálni a homíliákat¹³⁸.

Ha Ágoston 388-ban írott kommentárja valóban mutatna párhuzamokat Ambrus homíliáival, s különösen a kilencedik, az ember teremtését magyarázó beszéddel, akkor megadhatnánk a Hexaameron-homíliák *ante quem*jét. Csakhogy ilyen párhuzamokat még azok a tudósok sem mutattak be, akik szerint a kilencedik homília közvetítette Órigenés gondolatait Ágoston számára. Somers egyetlen párhuzama a fentebb már idézett VI, 88, 44 szakasz, ahol Ambrus az antropomorf istenfogalom ellen érvel. Ezzel kapcsolatban azonban láttuk, hogy Ágoston értelmezése szó szerinti egyezéseket mutat Órigenésével, és eltér Ambrus argumentációjától. Csupán egyetlen analógia található Ágoston és Ambrus kérdéses munkái között. Mindketten hangsúlyozzák, hogy az emberi test az állatokéval szemben felegyenesedett, az égre tekint, ami szépen jelképezi azt, hogy bár az ember a földön, testi, anyagi körülmények között él, mégis a mennyei dolgok felé fordul.¹³⁹ Ez viszont egy olyan közhely az antik és késő antik, pogány és keresztény irodalomban egyaránt, aminek valamennyi előfordulását, Platónról Cicerón át Vazulig, képtelenség felsorolni.¹⁴⁰ Igen valószínű tehát, hogy Ágoston 388-ban írott munkája azért nem mutat számottevő hasonlóságokat Ambrus homíliáival, mert azokat Milánó püspöke ekkoriban még nem jegyezte le. Azok az ambrusi *Sermók*, amelyekre a *Confessiones*-ben és a *De beata vitá*ban Ágoston utal, s amelyek a Szentírást *spiritualiter* értelmezték, nem a katekumenek, hanem a keresztény hallgatóság számára elmondott vasárnapi prédikációk voltak.¹⁴¹

¹³⁶ W. Wilbrand: „Zur Chronologie einiger Schriften des hl. Ambrosius”, *Historisches Jahrbuch* 41 (1921), 1–19. o.

¹³⁷ Courcelle: *Recherches*, 98–102. o.

¹³⁸ Madec: *Saint Ambroise*, 72. Madec joggal tartja képtelenségnek, hogy Ambrus egyetlen nagyheten – bármely évben is – elmondta e hosszú homília-sorozatot (vö uo.). E. Pasteris szerint (*San Ambrogio: L'Esamerone* (Torino 1937), XXII n. 7; 263 n. 2) Ambrus a negyedik homíliában (III, 13, 55) talán Ágoston megtérésére utal.

¹³⁹ DGM I, 17, 28 ; AHex VI, 9, 54.

¹⁴⁰ Vö. Somers: „Image de Dieu”, 113–4. o.

¹⁴¹ Lásd *Confessiones* V, 14, 24; VI, 3, 4; VI, 4, 6, *De beata vita* I, 4. Erre a tényre már Ch. Mohrmann fölhívta a figyelmet. Egyetértőleg idézi őt Madec: *Saint Ambroise*, 79. o.

SUMMARY

Origen and Augustine on Hexaemeron

This paper is an attempt to prove that Augustine's interpretation of the six days of creation in his *De genesi contra manichaeos* directly depends on Origen's first homily on Genesis. Arguments for this thesis are based on a textual comparison of Augustine's commentary and Origen's homily. The literal and doctrinal parallels between the works in question indicate that Augustine had not simply heard about, as scholars generally think, the Origenian understanding of Genesis, but he had read the homily translated into Latin by Rufinus. At the most crucial points, Augustine adopted Origen's interpretation, such as that of the „heaven“ of Gen. 1:1 which both authors considered a reference to the first spiritual creature, as well as the understanding of the „image of God“ of Gen. 1:26-27 which both identified with the „inner man“. These doctrines determined the framework of the Augustinian and Ori-

genian spiritual interpretation of *Hexaemeron*.

Moreover, the author of this paper points out that contrary to another *communis opinio* of specialists, Ambrose's homilies on *Hexaemeron* could not have transmitted the Origenian ideas to Augustine, mainly because such ideas appeared in Ambrose's homilies only sporadically and in a deliberately modified form. In addition, there are good reasons to think that Augustine did not know Ambrose's work in its entirety in 388–389 when he composed his own commentary.

Finally, the author questions Altaner's hypothesis that Rufinus must have translated Origen's homily after 392 because Jerome's *De viris illustribus* written in that year, does not mention Rufinus' literary activity. In fact, Jerome's work does not seem to be a reliable historical source.

ÁL-AREOPAGITA DÉNES ÉS SZENT SIMEON, AZ ÚJ TEOLÓGUS*

PERCZEL ISTVÁN

Jelen tanulmányomban kettős célt tűzök magam elé: Először is be szeretném bizonyítani, hogy Új Teológus Szent Simeon, a konstantinápolyi Szent Mamas monostor apátja (949–1022), akit Bizánc és egyáltalán az Ortodox Egyház legnagyobb misztikusaként emlegetnek – már ha egyáltalán van értelme „nagyobb” és „kisebb” misztikusokról beszélni –, tehát, hogy Szent Simeon olvasta és szerette az Areopagita Dénes (Dionysios Areopagita) álneve alatt fennmaradt műveket, sőt olyannyira forgatta őket, hogy írásait mindenütt átítatja Dénes nyelvezetének hatása, s bennük lépten-nyomon Dénes-idézetekre és reminiscenciákra akadunk. Másik célom pedig az, hogy bemutassam, milyen Dénes-értelmezés bontható ki ezekből az idézetekből és reminiscenciákból. Hogy a kérdésnek pusztán filológiai szörszálhasogatáson kívül egyéb jelentősége is van, az talán kiderül Dénes (vagy az „ál-Dénes”, ahogyan Vidrányi Katalin is emlegette őt) és Simeon személyének és műveinek itt következő rövid ismertetéséből.

Hogy ki volt az „ál-Dénes”, máig nem tudjuk, bár legalább száz éve tudósok százai igyekeznek megfejteni a művei által fölvetett talányt. A hatodik század elején kezdik emlegetni Szent Pál tanítványának, Athén első püspökének, az Apostolok Cselekedetei 17. fejezetének végén említett Areopagita Dénesnek a keresztény teológia legmélyebb misztériumait kifejtő műveit¹. Mindenekelőtt

* Ez a cikk egy nemrégiben franciául megjelent tanulmányom („Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien”, *La postérité de Denys l'Aréopagite en Orient et en Occident. Actes du colloque international*, Paris, 21–24 Septembre 1994, éd Ysabel de Andia, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997, 341–357. o.) némileg átdolgozott változata.

¹ A korpusz négy értekezésből és tíz levélből áll. Az értekezések címei: 'A mennyei hierarchiáról', 'Az egyházi hierarchiáról', 'Az isteni nevekről', 'A misztikus theológiáról'. A szövegek kritikai kiadása a berlini *Patristische Texte und Studien* sorozatban jelent meg (33. és 36. köt.): *Corpus Dionysiacum* I–II: I. *De divinis nominibus*, kiadta Beate Regina Suchla, 1990; II. *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, kiadta Günter Heil és Adolf Martin Ritter, 1991. Korábbi kiadás: J. P. Migne, *Patrologia Graeco-Latina* 3. köt. A szöveghelyeket a Migne-féle kiadás, oszlopoi szerint jelölöm, amelyek megjelölése a kritikai kiadás lapszélén is megtalálható. Magyar fordításban eddig 'A mennyei hierarchiáról' és 'A misztikus theológiáról' jelent meg Erdő Péter fordításában: *Az isteni és emberi természetéről. Görög egyházatyák* II. köt., Atlantisz, Budapest 1994,

szeveriánus monofiziták használják a khalkédóni dogma híveivel szembeni vitájukban.² A művek megjelenését némi kétely és vita kísérte, így például Hypatios efezusi püspök 532-ben, Konstantinápolyban, egy khalkédóni ortodoxok és monofiziták között lezajlott vita során hamisítványnak nevezte őket, mondván, hogy semmi sem magyarázhatja a régi egyházatyák több évszázados hallgatását a létezésükről. Ha léteztek volna, akkor az egyházatyák, mindenekelőtt Alexandriai Cirill, egészen biztosan hivatkoztak volna rájuk.³ A kételyek azonban hamarosan többé-kevésbé elcsitulnak – ha nem is teljesen⁴ – és „Dénés” bevonult a keresztény teológia klasszikusai közé. Ezt az a tény sem zavarta, hogy nyelve és tanítása több részletében erősen hasonlít a pogány újplatonikusokéra, hiszen a művek szcenáriója által sugallt és általános elfogadást nyert kép szerint ő előbb élt mint az újplatonikus filozófusok bármelyike, akik ezek szerint tanításuk lényegét őtől „loptak”, mint azt Skythopolisi Jánosnak a művekhez valószínűleg az 530-as években írt Előszava világosan ki is mondja.⁵ Az ál-Areopagita művek hitelességének elismerése szinte apostoli tekintélyt kölcsönzött nekik, és egyaránt használták őket a nesztóriánus⁶, a monofizita és a khalkédóni egyházakban,

213–265. o.

² Monofiziták: akik szerint Krisztusnak csak egy, isteni természete van testetöltése után is. Voltaképpen azonosítják a „személy” és a „természet” fogalmakat, s így Krisztus isteni személyét isteni természetével egyjelentésűnek tekintik. Szeveriánus monofiziták: mérsékelt monofiziták, nevüket vezetőjükről, Sevéros antiokhiai patriarcháról kapták. Bár ragaszkodnak az „egy természet” kifejezéshez, valamint a természet és a személy azonosításához, azt is elfogadják, hogy testetöltése után meg lehet különböztetni Krisztusban az isteni és az emberi természetet, de csak gondolatban (κατ' ἐπίνοιαν), nem valóságosan (καθ' ὑπόστασιν). A monofizitizmust első, durvább megfogalmazásában a Khalkédóni IV. Egyetemes Zsinat ítélte el, Kr. u. 451-ben, amelynek definíciója szerint az egyesülésben is változatlanul megmarad Krisztus két természetének valóságos különbsége. A khalkédóni ortodoxok megkülönböztetik az isteni „természetet” és az Ige „személyét” (*hypostasis*, *prosōpon*, *persona*), s így az isteni és emberi egyesülését Krisztusban személyes természetűnek tartják, amely érintetlenül hagyja a természetek különbségét.

³ 'Innocentii Maronitae epistula de collatione cum Severianis habita', *Acta conciliorum oecumenicorum* (Strasbourg, 1914), 4–II, 172. o.

⁴ Vö. Irénée Hausherr: „Doutes au sujet du 'Divin Denys'”, *Orientalia Christiana Periodica* 2, 1936, 484–490. o.

⁵ Skythopolisi Jánosnak – a szövegagyományozásban Hitvalló Szent Maximoséival összekeveredett – kommentárjairól vö. Hans Urs von Balthasar: „Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis”, *Scholastik* 15, 1940, 16–38. o.; Beate Regina Suchla: „Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum”, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse*, 1980, 3. sz.

⁶ A nesztóriánusok – nevüket Nestóriosz konstantinápolyi érsekről kapták – a monofizitákhoz hasonlóan nem tesznek különbséget „személy” és „természet” között, de ebből homlokegyenest ellenkező következtetésre jutnak: szerintük Krisztusban két természet és így két személy (*hypostasis*, *prosōpon*) van. A kérdést azonban bonyolítja, hogy nem

Keleten és Nyugaton. Ez egyedülálló jelenség, különösen egy olyan szerző esetében, aki – mint azt ma már biztosan tudjuk – az ezeket az egyházakat megosztó nagy krisztológiai viták idején írt.

E század elején azonban két német tudós, Hugo Koch és Joseph Stiglmayer véglegesen bebizonyította, hogy „Dénes” nem élhetett az apostoli időkben, műve úgymond hamisítvány, s az újplatonikusokkal, közelebbről Proklosszal való hasonlóságok egyértelműen azzal magyarázhatók, hogy Dénes merített Proklosból, nem pedig megfordítva.⁷ E fölfedezés következtében minden a visszájára fordult. Az „ál-Dénes”, aki korábban a legnagyobb tekintélynek örvendett, most egyszerre gyanússá lett. Így azután nem csoda, hogy a XX. században se szeri, se száma azoknak az írásoknak, amelyek vagy azt bizonyítják, hogy Dénes valójában a pogányságot lopja vissza a kereszténységbe, vagy azt, hogy elkeresztényesítve tönkreteszi a gyönyörű újplatonikus rendszert, vagy éppen azon érik tetten, hogy neki, akit évszázadokon keresztül „a keresztény misztika atyjának” tekintettek, valójában sohasem volt része misztikus élményben.⁸ A keresztény teológia szempontjából Dénes kellemetlen útítárrá lett, legjobb volna megszabadulni tőle, elfelejteni a hatását. Megmarad természetesen az a nehézség, hogy ez a teológia Keleten és Nyugaton egyaránt át van itatva az ő kifejezéseivel és gondolataival. Talán elég arra utalni, hogy ő alkotta meg és használta először a „hierarchia”, a „misztikus egyesülés” (μυστικὴ ἔνωσις, unio mystica), a „pozitív” (καταφατικὴ) illetve „negatív teológia” (ἀποφατικὴ θεολογία) kifejezéseket. Mégis, mindig voltak, akik amellettt érveltek, hogy Dénes hatása valójában jóval kisebb volt, mint gondolnánk, hogy csak a szavait vették át, de nem a gondolatait, és így tovább.

Ami Új Teológus Simeont illeti, az általános vélemény szerint ő a tiszta keresztény misztika iskolapéldája, sokszor nevezték a legnagyobb bizánci vagy a legnagyobb ortodox misztikusnak. Szinte egyébről sem beszél, mint önnön élményéről, arról, hogy az isteni valóság tiszta, fölfoghatatlan fényként ragyogja be őt, testét és lelkét áthatja és átisteníti. Simeon tehát csak erről az élményről

egészen világos, mennyiben felelnek meg a nesztoriánusok *hypostasis* és a mi „személy” fogalmainak egymásnak.

⁷ J. Stiglmayer: „Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel”, *Historisches Jahrbuch* t. 16, 1895, 253–273 és 721–748. o.; id. „Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649”, *IV. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella Matutina zu Feldkirch*, 1895, 3–96. o. – H. Koch: „Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen”, *Philologus* t. 54, 1895, 438–454. o.; *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, *Forschungen zur Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte* 1, fasc. 2–3, Mayence 1900.

⁸ Ezt a nézetet képviseli Jan Vanneste S. J.: *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris–Bruxelles 1959.

beszél, valamint a hozzá vezető útról, amely nem más, mint a töretlen hit, az evangéliumi parancsolatok megtartása, a szentségekhez-járulás, a bűnök fölötti keserű bánkódás, a testi-lelki aszkézis, és a föltétlen engedelmesség a lelkiatyának – aki megvilágosodott misztikus kell hogy legyen. Simeon az isteni fény szemlélését tekinti a keresztény élet egyetlen érvényes kritériumának: aki még nem ismerte meg a transzcendens világosságot, az ne merje magát kereszténynek nevezni, s még kevésbé merjen egyházi tisztséget betölteni.⁹

Látszólag igen nagy tehát az ellentét az újplatonikus írások tudós keresztény plagizátora, az egyházi hierarchia metafizikus értelmezésének kidolgozója és a csupa tűz anarchista bizánci misztikus között. Nem csoda így, hogy a szakértők többsége tagadja, hogy Dénes komoly hatást gyakorolhatott volna Simeonra, bár vannak, igaz, nagyon kevesen, akik elismernek bizonyos mértékű hatást. De még ez utóbbiak körében is az az általános vélemény, hogy Simeon sohasem idézi Dénest, és hogy Simeon lelakiségének igazi forrásai máshol keresendők.¹⁰ Az

⁹ Simeonnak szinte összes műve kritikai kiadásban olvasható a párizsi Sources Chrétiennes sorozatban: *Katekhezisek és hálaadások* (Κατηχήσεις καὶ εὐχαριστίαι), kiadta B. Krivochéine, Sources Chrétiennes 96, 104 és 113 (1963, 1964, 1965); *Teológiai és erkölcsi értekezések* (Λόγοι θεολογικοὶ καὶ ἠθικοὶ), kritikai kiadás: J. Darrouzès, Sources Chrétiennes 122 és 129 (1966 és ...); *Fejezetek az aszkétikus gyakorlatról, az ismeretről és a teológiáról* (Κεφάλαια πρακτικῆ γνώσεως καὶ θεολογικῆ), kiadta J. Darrouzès, Sources Chrétiennes 51 bis, 1957, második kiadás uo. 1980; *Himnuszok* („Az isteni szerelmek énekei”, Τὼν θεῶν ὕμνων οἱ ἔρωτες), kiadta J. Koder, Sources Chrétiennes 156, 174, 196 (1969, 1971, 1973).

További szövegkiadások: *Levél a gyónásról*, kiadta K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig 1898, 110–127. o.; *Párbeszéd* (Διάλογος σχολαστικοῦ πρὸς Συμεὼν τὸν Νεὸν Θεόλογον), kiadta E. Des Places, in *Mélanges Lebreton*, II (Recherches de Science Religieuse, 40 (1952), 129–138. o.

Simeon életéről vö. I. Hausherr: *Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicéas Stéthatos, texte grec inédit avec introduction et notes*, Orientalia Christiana 12, 1928. A legjobb monográfia Simeonról: Basile Krivochéine: *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien 949–1022, vie, spiritualité, doctrine*, Chevetogne 1980. Simeonról magyarul vö. Perczel István: „Simeon az Új Theológus”, szócikk a *Világirodalmi Lexikon*-ban. Simeon két himnusza és egy imádság, amelyet tanítványa, Nikétas Stéthatos a himnuszok bevezetője gyanánt adott ki, 1997 nyarán fog megjelenni fordításomban a *Pannonhalmi Szemlé*-ben.

¹⁰ A. Wenger: „Denys l’Aréopagite (le pseudo-)”, *Dictionnaire de Spiritualité* 3, Paris 1957, col. 305–306: „Dénest a Simeon élete mindössze egyszer idézi [...] és ha erre még szükség lenne, az az aszkétikus és misztikus szótár, amelyet Irénée Hausherr közöl szövegkiadásá végen, mindenképpen meggyőzhet bennünket arról, hogy nincs mély rokonság Simeon és Dénes között”; K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*, Leipzig 1898, 98. o. 2. j.: „Igen kétségesnek tartom, hogy Simeon közvetlenül ismerte volna Dénest”; B. Krivochéine, „The most

egyetlen igazán komoly kihívást ez ellen a nézet ellen Alexander Golitzin szerzetesap intézte egy nemrégiben megjelent tudós cikkében¹¹, amelyben két párhuzamon szemlélteti, hogy Simeon olvasta Dénest, s bizonyos, a világképe szempontjából lényeges tanításait kifejezetten őrá utalva és vele egyetértésben fejti ki.

A továbbiakban néhány, a dénesi szövegekre történő konkrét irodalmi utalást fogok elemezni (ezek egyike sem szerepel Golitzin atyánál), és rajtuk keresztül próbálom megvilágítani Simeon és Dénes kapcsolatát. Ezek az idézetek értelmezésem szerint arra utalnak, hogy Simeon olvasta és ismerte Dénes írásait, hiszen szó szerinti átvételek, idézetek illetve parafrázisok a legváratlanabb helyeken bukkannak föl műveiben. Egyszersmind úgy gondolom, hogy az idézetekből egy sajátos Dénes-értelmezés bontakozik ki, amelynek megvan a maga misztikus illetve metafizikus oldala.

Nem Simeonnal kezdem azonban, hanem tanítványával és műveinek kiadójával, Nikétas Stéthatoszal, aki lelkiatyja *Himnuszainak* kiadásához írt előszavában Simeont Dénessel állítja párhuzamba, s egyebek között a következőket mondja:

enthusiastic zealot (ζηλώτης μανικώτατος). St. Symeon the New Theologian as abbot and spiritual instructor", *Ostkirchliche Studien* 4, Würzburg 1955, 117. o. 41. j.: „Erősen kétkem, hogy az ál-Dénest bármilyen értelemben Simeon 'spirituális ősnének' lehetne tekinteni"; L. Bouyer: „La spiritualité byzantine”, Függelék Leclercq–Vandenbroucke–Bouyer: *La spiritualité du Moyen Age* c. művéhez, Paris 1961, 673. o.: „Az istenismeretről és a teológiáról” szóló huszonöt fejezet absztrakt kifejezései, amelyeket Evagriostól vesz át, nem pedig »Dénestől« akiről láthatólag szántsándékkal nem vesz tudomást...”; J. Koder, „Syméon le Nouveau Théologien”, *Hymnes* I, SC N° 156, 169, Bevezetés, 64. o.: „Végeredményben, a *Himnuszok* modern szövegkiadója számára megnyugtató érzés, hogy a régi kiadó (Nikétas Stéthatos [P. I.]) areopagitizmusa küszködleges marad, amelyet mesterként és hamisan erőltet rá (a *Himnuszok* Előszavában, vö. lent 6. o. és 13. j. [P. I.]) a bemutatandó szövegre.” Kevésbé szigorú álláspontot képviselnek a következő szerzők: G. Wunderle: „Wesenszüge der byzantinischen Mystik aufgezeigt an Symeon dem Jüngeren, dem Theologen (949–1022)”, *Das geistige Antlitz der Ostkirche*, Würzburg 1949, 40. o.; J. Darrouzès: „Syméon le Nouveau Théologien”, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, 2. kiad., Paris 1980 (SC N° 51 bis), Bevezetés, 35. o.; B. Freigneau-Julien: *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris 1985, 176–181. o.; H. J. M. Turner: *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*, Leiden 1990, 50. o.; W. Völker: *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden 1974, 359. o. 3. j. Ezek a szerzők elismerik ugyan Dénes hatását Simeonra, de nem gondolják, vagy legalábbis kétlik, hogy ez a hatás közvetlen volna. Általánosan tartja magát az előítélet, hogy Simeon sohasem idézi Dénest.

¹¹ Hieromonk Alexander (Golitzin): „Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their Common Roots in Ascetical Tradition”, *St Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 38 (1994/2), 131–180. o.

„... (Simeon) látta önmagában az isteni fény tevékenységeit, amint isteni módon hatnak benne. És szerelmében az Isten megszállottjává váltan, mintegy az ő szeretetétől emésztve, különféle isteni neveken nevezte és hívta őt. Mindebben a nagy Dénest követte, hozzá hasonlóan elragadtatva a földről. Mert ugyanúgy mozgatta őt az isteni Lélek, mint Dénest, és a Lélek ihletésére ez a magasztos értelmű férfiú az Istent mint mindenek okát, akárcsak Dénes, összes okozatának nevén nevezve soknevűként énekelte meg fényes szavakkal.”¹²

Ezután egy hosszú idézet következik Dénesnek *Az isteni nevekéről* írt művéből, arról, hogy az Isten egyszerre „névtelen” (ἄνωυμος) és „soknevű” (πολυώνυμος). Ez a szövegrész két szempontból is érdekes. Egyrészt azért, mert egyértelműen megmutatja, hogy Nikétas meggyőződése szerint Simeon nemcsak hogy ugyanazt tanította, de ugyanazt is élte át, mint Dénes, másfelől viszont azért is, mert közvetlenül Simeon egyik himnuszára utal¹³:

„Ó oszthatatlan Háromság, ó vegyítetlen Egység,
ó hármassalóságú fény, Atya, Fiú és Lélek,
ó kezdetlen kezdete s ereje a kezdetnek,
ó megnevezhetetlen fény, névtelen teljességgel,
ó mégis soknevű, hiszen te viszel mindent véghez.”¹⁴

Ezt az imát viszont láthatólag közvetlenül Dénes szavai inspirálták. Mindenekelőtt fölismerhető *Az isteni nevekéről* I. 6. hatása, azé a szöveghelyé, amelyre Nikétas is utal az Előszóban:

„A teológusok egyrészt névtelenként éneklük meg őt [az Istent], másrészt viszont az összes név alapján. Névtelenként, mint például akkor, amikor azt mondják, hogy titokzatos és jelképes isteni megjelenései látomásainak egyikében maga az Istenfejedelemség így utasította helyre azt, aki megkérdezte tőle: „mi a te neved?”

¹² SC 156. 112. o. 64–71. sor.: ...καὶ τὰς ἐνεργείας ἐβλεπεν ἐν ἑαυτῷ τοῦ θεοῦ φωτὸς θεοπρεπῶς ἐνεργούσας, καὶ θεονυμίας διαφόροις ἔρωτι κάτοχος ὢν τοῦ θεοῦ, ὥς τετρωμένος ὑπὸ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, τοῦτον ἐκάλει καὶ προσονόμαζε, Διονύσιον τὸν μέγαν ἐν τούτῳ καὶ μιμούμενος καὶ ὁμοίως συναρπαζόμενος αὐτῷ ἀπὸ τῆς γῆς. Καὶ γὰρ ἐκεῖνῳ ταῦτον ἐνεργούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ Πνεύματος, καὶ ὁ ὑψίνους οὗτος ἀνὴρ ὥς πάντων αἴτιον τὸν Θεὸν ὁμοίως αὐτῷ πολυωνύμως ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ἀνουνεῖ λαμπρῶς...

¹³ Az összefüggésre utal a himnuszok kiadója, Johannes Koder is: 303. o. 2. jegyzet.

¹⁴ XXVIII. himnusz 111–115, SC 174. 302. o.:

Ἄλλῳ τριάς ἀμέριστε, ὦ μονὰς ἀσυγχύτως
ὦ φῶς τὸ τρισυπόστατον, Πάτερ, Υἱὲ καὶ Πνεῦμα,
ὦ τῆς ἀρχῆς ἢ ἀναρχος ἀρχῇ καὶ ἐξουσία,
ὦ φῶς ἀκατονόμαστον ὡς ἀνώνυμον πάντη,
ὦ πολυώνυμον αὐτὶς ὡς ἐνεργοῦν τὰ πάντα ...

és mintegy minden istennév-ismerettől eltanácsolva őt, így válaszolt neki: „Miért kérdezed a nevemet?”; és még: ez a név „csodálatos”... Másrészt viszont soknevűként, amikor ismét úgy mutatják be őt, mint aki így szól: „Én vagyok az, aki van”, „az élet”, „a világosság”, „az Isten”, „az igazság”, és amikor maguk az isteni bölcsek a mindenek okát összes okozatából éneklik meg...”¹⁵

A „névtelen” (ἀνόνημον) – „soknevű” (πολυώνημον) ellentét tehát innen való, akárcsak az a gondolat, hogy az Isten különféle tevékenységei által (ὡς ἐνεργούν τὰ πάντα) lesz sok néven megnevezhetővé. Ezt Dénes az idézett helyen más szavakkal fejezi ki: „összes okozatából éneklik meg”, és Simeon biblikusabb nyelven mondja el ugyanezt a gondolatot, hiszen „te viszel mindent véghez” Pál első Korintusi levelének szavaira utal: „különfélék a tevékenységek, de ugyanaz az Isten, hiszen ő visz véghez mindent mindenekben” (ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, 1Kor 12. 6).

Ez a különös kifejezés: „a kezdet kezdettelen kezdete” (τῆς ἀρχῆς ἡ ἀναρχὸς ἀρχή), ismét csak Dénestől származik, aki *Az isteni nevekéről* I. 3.-ban az Istent „minden kezdet lényegfölkötti kezdetfölkötti kezdetének” (ἀρχῆς ἀπάσης ὑπερουσίως ὑπεράρχιος ἀρχή, 589c) nevezi. Simeon himnuszában nyilván azért változtatta a Dénesnél szereplő „kezdetfölkötti” (ὑπεράρχιος) kifejezést „kezdettelenre” (ἀναρχος), hogy a versmérték kijöjjön, amit az is alátámaszt, hogy egy párhuzamos helyen kifejezetten a dénesi ὑπεράρχιος ἀρχή szókapcsolatot használja:

„... Az Úr fény, Hangja mintegy fény a fényből, a Vigasztaló fény. A gyöngy, a mustármag, az igazi szőlőtő, a kovász, a remény, a hit fény. Így hát, ha azt hallod, hogy a próféták és az apostolok ezekkel és más egyéb nevekkal illetik a kifejezhetetlen és *lényegfölkötti Istenséget*, úgy értsd ezt, hogy az egyedüli *kezdetfölkötti kezdet*, akit a *háromságos fény egységében* imádunk, lényege szerint mindez. Mert egy az Isten az Atyában és a Fiúban és a Szent Lélekben, a megközelíthetetlen és örökkévalóság előtti fény, aki egyben *soknevű*, és az összes említett, valamint sok más egyéb néven neveztetik. És nemcsak hogy ezeken a neveken neveztetik, hanem *ezeknek megfelelően tevékenykedik is*, amint azoktól tanultam, akik maguk a tapasztalatból ismerték meg a *több mint jó Isten* szépséges

¹⁵ *Az isteni nevekéről* I. 6, 596 A: οἱ θεολόγοι καὶ ὡς ἀνόνημον αὐτὴν ὕμνοῦσι καὶ ἐκ παντὸς ὀνόματος. Ἀνόνημον μὲν, ὡς ὅταν φασὶ τὴν θεαρχίαν αὐτὴν ἐν μιᾷ τῶν μυστικῶν τῆς συμβολικῆς θεοφανείας ὁράσεων ἐπιπληῆσαι τῷ φῆσαντι τί «τὸ ὄνομά σου»; καὶ ὥσπερ ἀπὸ πάσης αὐτὸν θεωνυμικῆς γνώσεως ἀπάγουσαν φάναι καὶ. «ἵνα τί ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου»; καὶ τοῦτο «ἔστι θαυμαστόν»... πολυώνημον δέ, ὡς ὅταν αὐθις αὐτὴν εἰσάγουσι φάσκουσιν. «Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν», «ἡ ζωή», «τὸ φῶς», «ὁ θεός», «ἡ ἀλήθεια», καὶ ὅταν αὐτοὶ τὸν πάντων αἰτίων οἱ θεοσόφοι πολυνύμως ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὕμνοῦσιν...

tulajdonságait, és a szemlélődés által váltak tudásukban rendíthetetlenül bizonyossá.”¹⁶

Ezen a szöveghelyen Simeon bővebben fejt ki ugyanazt, amit az előbb idézett himnuszban, ismét csak olyan dénesi kifejezéseket használva, mint „lényegfölötti istenség”, „több mint jó Isten”. Érdekes még megjegyezni, hogy e szerint a tanítás szerint az Istent tevékenységei alapján nevezzük sok néven, a nevek azonban végső soron az isteni lényeket nevezik meg, amely lényege szerint mindaz egyszerre, amit elkülönülten nevezhetünk meg a teremtet világban. A megismerhetetlen és megnevezhetetlen Isten tevékenységeiben válik megismerhetővé és megnevezhetővé, de ez a megnevezés és megismerés végső soron az isteni lényekre vonatkozik. Ez Nagy Szent Vazul és Nyssai Szent Gergely tanításának egy sajátos értelmezése, amely megjegyzi Dénesével, de eltér az Ortodox Egyházban később általánosan elfogadottá vált „hészükhaszta” értelmezéstől.¹⁷

Lássunk most egy másik konkrét utalást, amely meglepő szöveggörnyezetben jelenik meg. XVIII. *katekhezés*-ében (433–439) Simeon felsorolja egy szerzetes-elöljáró kötelességeit. Egyebek között ezeket mondja:

„Éjszakáid, ugyanúgy mint nappalaid, a rádbízott lelkekről való gondoskodásban teljenek, nehogy egyiket is elragadják közülük a vadállatok, nehogy felfalja a vágy medvéje, vagy elnyelje a harag sárkánya, vagy a felfuvalkodott gondolatok saskeselyűi részekre darabolják, s az egyetlen lélek, egy embernek a lelke sokká legyen a másságban részekre darabolódva.”¹⁸

¹⁶ III. *theológiai értekezés* 155–168, SC 122. 164–166. o.: 'Ο Κύριος φῶς, ἡ Φωνὴ αὐτοῦ ὡς ἐκ φωτὸς φῶς, ὁ Παράκλητος φῶς· ὁ μαργαρίτης, ὁ κόκκος τοῦ σινάπεως, ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, ἡ ζύμη, ἡ ἐλπὶς, ἡ πίστις φῶς. Ταῦτα τοιγαροῦν καὶ ἕτερα τούτων, ὅσα ἂν διὰ προφητῶν καὶ ἀποστόλων ἀκοῦεις λεγόμενα περὶ τῆς ἀνεκφράστου καὶ ὑπερουσίου θεότητος, αὐτὴν οὐσιωδῶς τὰ πάντα εἶναι μοι νόει τὴν μίαν ὑπεράρχιον ἀρχήν, τὴν ἐν μονάδι τριαδικοῦ προσκυνουμένην φωτὸς. Εἰς γὰρ Θεὸς ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι, φῶς ὃν ἀπρόσιτόν τε καὶ προαιώνιον, ὃ καὶ πολυώνυμον ὑπάρχον καλεῖται πάντα τὰ εἰρημένα καὶ τούτων ἕτερα πλεῖονα· καὶ οὐ μόνον ταῦτα καλεῖται, ἀλλὰ καὶ ἐνεργεῖ, ὡς παρὰ τῶν ἐξ αὐτῆς τῆς πείρας διδαχθέντων καὶ τῇ θεωρίᾳ πιστωθέντων καὶ βεβαιωθέντων περὶ τῶν προσόντων καλῶν τῷ ὑπεραγαθῷ Θεῷ ἑμαυθόν.

¹⁷ *Hészükhaszták*: „csöndességet keresők”, a XIV. század misztikus szerzetesi mozgalma. Legnagyobb teológusuk Palamas Szent Gergely. Teológiájuk egyik fő tanítása, hogy az isteni lényeg mindörökké transzcendens és fölfoghatatlan marad minden teremteny számára, akik a nem-teremtett isteni tevékenységekből részesülnek ebben az életben és az elkövetkezőben is. Ezt a tanítást a XIV. század közepén több konstantinápolyi helyi zsinat, majd azok nyomán az egész Ortodox Egyház elfogadta.

¹⁸ SC 104. 300. o. Αἱ νύκτες ἴσα καὶ ἡμέραις δαπανηθήσονται σοι εἰς τὴν φροντίδα τῶν καταπιστευθεῖσόν σοι ψυχῶν, ἵνα μὴ θηριάλωτος μία ἐξ αὐτῶν γένηται, ἢ τῇ ἄρκτῳ τῆς ἐπιθυμίας καταβρωθεῖσα ἢ τῷ δράκοντι τοῦ θυμοῦ

A lélekre leselkedő veszélyeknek ebben a leírásában, az egy és egyedüli lélek képe, amely részekre darabolódik és a másságba zuhan, szintén Dénestől jön, aki *Az isteni nevekről* I. 4.-ben a következőket mondja:

„[...] szinte az egész teológiai irodalomban azt találjuk, hogy az Istenfejedelemséget szentül úgy éneklük meg mint egységet és egyetlenséget, természetfölötti rész nélküliségének egyszerűsége és egységessége miatt, amely mint eggyétévő erő egyesít bennünket, és *részekre darabolódó másságainkat* világfölöttien összevonva, Isten-képű egységbe és Istent-utánzó egyesülésbe gyűjt össze bennünket...”¹⁹

Simeon láthatólag Dénes általános misztikus-metafizikus jellegű megjegyzését alkalmazza a spirituális élet konkrét föladataira. Dénes szerint az Istent azért nevezik egységnek és egyetlenségnek (*monász* nak és *henász* nak), mert oszthatatlan ereje bennünket egységbe gyűjt össze, és mindazt, ami bennünk úgymond „mátság” és „földarabolódás”, összevonja és egyesíti. Az idézett részből nem derül ki, mit ért Dénes pontosan másságon, de egy másik szöveghelyből²⁰ megtudjuk, hogy a rossz értelemben vett „mátság” a békesség elvesztéséből születik, vizzályt, haragot, változást és fölfordulást jelent. Nagyjából világos így, hogy a „mátság” az Istentől és önnön eredeti Istenhez hasonló állapotunktól való különbözőzés és eltérés, az egységből a sokaságba zuhanás, ami Dénes számára a bűn és a szenvedély metafizikai gyökere. Ez a gondolat nem is annyira újplatonikus, mint inkább órigenési és órigenista ízű, s a kezdeti egységből (*monász* ból) kizuhant értelmes létezők visszatérésének (*apokatastasis*) órigenési gondolatát idézi. A párhuzam annál is kézenfekvőbb, hogy az Istennek *monász*ként és *henász*ként való meghatározása jellegzetes órigenista tanítás. Órigenész ezeket mondja Istenről *Az őselvekről* (De principiis) című művében: *ut sit ex omni parte* μονάς, *et ut ita dicam* ἐνός („hogy minden tekintetben μονάς (egység), és hogy úgy mondjam

καταποθεῖσα ἢ τοῖς γυψὶ τῶν λογισμῶν τῆς ἐπάρσεως διαμερισθεῖσα, πολλαὶ ἢ μία καὶ τοῦ ἐνὸς γένηται εἰς ἑτερότητα διαμερισθεῖσα ... Azokban a kéziratokban, amelyek – a kiadó, Basile Krivochéine igen valószínű hipotézise szerint – Nikétasz Stéthatos kiadásából származnak, az εἰς ἑτερότητας διασκεδασθεῖσα, „mátságokra szóródva szét”, variáns olvasható. Nikétasz, aki mindenhol igyekezett irodalmibbá tenni tanítója keresetlen stílusát, valószínűleg zavarta a szóismétlés, s ezért változtatott a szövegen. Ugyanakkor a „mátságot” többes számba téve közelebb vitte azt, mint látni fogjuk, a dénesi eredetihez.

¹⁹ *Az isteni nevekről* I. 4. 589d: ἐν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ἱερῶς ὑμνουμένην ὥς μονάδα μὲν καὶ ἐνάδα διὰ τὴν ἀπλότητα καὶ ἐνότητα τῆς ὑπερφουῶς ἀμερείας, ἐξ' ἧς ὥς ἐνοποιοῦ δυνάμεως ἐνιζόμεθα καὶ τῶν περιστῶν ἡμῶν ἑτερότητων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ θεομίμητον ἐνῶσιν.

²⁰ *Az isteni nevekről* XI. 5. 952d–953a.

ἐνὰς (egyetlenség) legyen²¹), és Pontosi Evagrios így beszél a *Gnósztikus fejezetek* ben: „Minden tudomány között az első az Egyetlenség (ἐνὰς) és az Egység (μονὰς) tudománya”.²² Ez a párhuzam mindamellett csak annyit mutat meg, hogy Dénes Órigenés és Evagrios Isten-fogalmát idézi, de még nem bizonyítja be értelmezésünket, amely szerint az idézett helyen a végső *apokatastasis*ról beszél.

Ezt az értelmezést azonban különös módon alátámasztja az V. Egyetemes Zsinatnak (vagy III. Konstantinápolyi Zsinatnak: Kr. u. 553) az órigenizmust elítélő 14. anatómája:

„Ha valaki azt mondja, hogy az összes eszes lény (*logikoi*) egy egyetlenségben (*henász*ban) fog egyesülni, úgy hogy a személyek (*hypostaseis*) és a számok a testekkel együtt eltűnnek, valamint azt, hogy az eszes lényekre vonatkozó tudást a világok pusztulása, a testek levetése és a nevek elvétele követi, s hogy a tudás és a személyek is azonosak lesznek, továbbá, hogy a mesebeli *apokatastasis*ban egészen mezítelenek lesznek (az értelmek), amint hogy a lázálmakban emlegetett *preexistenciá*ban is azok voltak, legyen átok!”²³

Az anatóma első része még mondat szerkezetileg is igen közel áll az idézett dénesi szöveghez, azzal a különbséggel, hogy nevén nevezi mindazt, amire Dénes csak utal. Az átok „egyetlensége” (*henás*) megfelel Dénes „egyesülésének” (*henósis*); a „személyek”, a „számok” és a „testek” a „részekre darabolódó másságoknak”; „eltűnésük” a dénesi „összevonásnak”, amely „világföldről”, mert az anatóma alapjául szolgáló szöveg szerint együtt jár „a világok pusztulásával”; végül az „összes eszes lény” „egy egyetlenségben” való egyesülése az „Isten-képű egységbe

²¹ *De principiis* I. 1. 6. 152–153.

²² *Fejezetek az istenismeretről* (Κεφάλαια γνωστικά) II. 3. A fejezet görög eredetije elveszett. A *Fejezetek* hiteles szír fordítását (létezik ugyanis egy másik, erősen átdolgozott szír változat is) a fordítást tartalmazó egyetlen kézirat fölfedezði, Antoine és Claire Guillaumont adták ki francia fordítással: *Les six centuries des „Kephalaia gnostica” d'Evagre le Pontique*, *Patrologia Orientalis* XXVIII/1, Paris 1958, 61. o. A kifejezés Evagrios számos művében visszatér.

²³ Εἰ τις λέγει, ὅτι πάντων τῶν λογικῶν ἐνὰς μία ἔσται, τῶν ὑποστάσεων καὶ τῶν ἀριθμῶν συναναίρουμένων τοῖς σώμασι καὶ ὅτι τῇ γνώσει τῇ περὶ τῶν λογικῶν ἔπεται κόσμων τε φθορὰ καὶ σωμάτων ἀπόθεσις, καὶ ὀνομάτων αἰρέσεις, <καὶ> ταυτοῦτης ἔσται τῆς γνώσεως καθάπερ καὶ τῶν ὑποτάσεων καὶ ὅτι ἐν τῇ μυθευομένῃ ἀποκαταστάσει ἔσονται μόνοι γυμνοὶ <οἱ νόες>, καθάπερ καὶ ἐν τῇ παρ' αὐτῶν ληρωδουμένῃ προὔπαρξει ἐτύγχανον, ἀνάθεμα ἔστω. Az anatómák hozzáférhetőbb, de pontatlanabb kiadása: J. D. Mansi: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* IX., Paris 1901, reprint Graz 1960, col. 400. Másik, kritikai szövegkiadás: F. Diekamp: *Die Origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster 1899, 95. o. A kiegészítések Diekamptól származnak.

és Istent-utánzó egyesülésbe" való „összegyűlésnek", ami nem más, mint az ember „Isten képre és hasonlóságára" teremtettségének (Gen. 1. 26) és az oda való visszatérésnek sajátos, órigenista értelmezése. A két szöveg tehát igen szorosan megfelel egymásnak, aminek egyetlen lehetséges magyarázatát látom: Dénes pontosan annak az írásnak, minden valószínűség szerint Pontosi Evagrios, a legjelentősebb órigenista szerző egyik passzusának adja rejtjelezett parafrázisát, amelyen az *apokatastasis* t elítélő anatóma alapszik.²⁴

„Az osztható másságok világfölötti összevonása" tehát mindenekelőtt egy órigenista metafizikus és kozmológiai tanítás, amelyről Simeonnak aligha volt tudomása. Van azonban spirituális vetülete is: ahhoz, hogy az ember megláthassa az Istent, egyesítenie és összpontosítania kell minden képességét. Egy másik szövegből, ahol Dénes ismét a másságok összevonásáról beszél,²⁵ kiderül, hogy az összevonás eredménye „az Egy-képmású és isteni élet és állapot és tevékenység", és Jézus, „a legistenfejedelmibb és lényegfölötti értelem, minden szent fejedelemség és szertartás és isteni cselekmény fejedelemsége és lényege és legistenfejedelmibb ereje" isteni fénysugarának szemlélése.

Simeon konkretizálja ezt a tanítást. Az apátnak arra kell ügyelnie, hogy a szerzetesek megmaradjanak a tiszta imádságban, és ne szóródjanak szét a gőgös gondolatok között, mert egyedül csak így maradhatnak meg önnön Isten-képmású egységükben és szemlélhetik a nem-teremtett isteni világosságot. Az utóbbi következtetést ezen a helyen ugyan nem vonja le Simeon, de ez tanításának egyik sarkalatos pontja, amit újra meg újra megfogalmaz. Így például a *III. etikai értekezésben* olvashatjuk²⁶, hogy ahhoz, hogy megláthassuk az egy Isten kinyilatkoztatásait és meghallhassuk a szavait, lévén az Isten önmaga önnön fénye és önnön beszéde, lelkünknek, amely az Isten képe és hasonmása, egyetlen osztatlan érzékeléssé kell lennie, amely egyszerre látás, hallás, szaglás, ízlelés és tapintás. Látható, hogy Simeon, bár szabadon kezeli Dénes szavait, nem tér el alapvetően azok jelentésétől. Híven követi mestere spirituális tanítását, elhagyva

²⁴ A pontos forrás kérdését az evagriusi szövegek hagyományozásának útvesztői teszik bonyolulttá. A. Guillaumont fölismeri, hogy az anatóma alapja Evagrios: *Gnósztikus fejezetek* című művének II. 17. fejezete, amelyet az anatóma második része szinte szó szerint idéz (*Les 'Kephalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, Paris 1962, 156–157. o.). A fejezet azonban nem tartalmazza az anatóma elejét, amely viszont az általunk idézett dénesi szöveghely megfelelője. Az egyik lehetséges magyarázat az, hogy Evagrios, aki a fejezetekhez gyakran saját korábbi műveinek részleteit használja fel, korábban hosszabban írta meg ugyanazt, és akkor a *Fejezetek*, Dénes és az anatóma egyaránt ezt a korábbi, egyelőre nem azonosított művet idézik. Sokkal valószínűbb azonban, hogy Dénes és az anatóma a II. 17. fejezet egy későbbi földolgozását idézik, amelyet Evagrios valamelyik tanítványa készített el.

²⁵ Az egyházi hierarchiáról I. 1. 372b.

²⁶ 141–231, SC 122. 400–406. o.

annak metafizikai-kozmológiai összefüggéseit, vagy pontosabban, ami valószínűbb, mit sem tudva róluk.

Máshol Simeon még szabadabban használja fel Dénes gondolatait vagy metaforáit. Így XXIII. *himnusz* ában (360–400) hosszan fejteget egy különös képet. Az isteni világosság sugara mint egy kötél (σχοινίον) ereszkedik le az égből a földre. Simeon elkapja és belekapaszkodva (δράσσομαι) fölhúzódkodik, így igyekszik megközelíteni a sugár forrását, vagyis az isteni Napot, amelyet azonban soha el nem érhet:

- 360 Reánk ragyog a magasból
a nap tündöklő sugárral,
pontosabban, megragadva
a sugarat én igyekszem
a Naphoz közel kerülni.
- 365 S ha már megközelítettem,
s azt hiszem, már-már elérem,
kezeim közül kisiklik
a sugár, s én megvakultan
mind a kettőt elveszítem,
- 370 a Napot a napsugárral.
Lezuhanva a magasból
ott ülök és ismét sírok
a napsugarat keresve.
Amint gyötrődöm magamban,
- 375 a sugár az éj sötétjét
hirtelen kettéhasítja,
s mint kötél ereszkedik le
a mennyei magasságból.
Mégragadom a kezemmel,
- 380 mint foghatót, megszorítom
azt, ami megfoghatatlan.
Mégis, fogva fogás nélkül
felhúzom magamat rajta.
Amint a magasba hágok,
- 385 a sugarak velem futnak,
az egeken is túllépek,
még az egeknek egén is,
s mindezek fölött meglátom
a Napot a magasságban.
- 390 Fut előlem? – meg nem mondom,
vagy megállt már? – nem is tudom,
csak igyekszem, rohanok csak,
bár a Napot el nem érem.
Magasságot magasságra
- 395 sorra hátam mögött hagytam:

így hiszem már, s most egyszerre
 a sugár a Nappal együtt
 kezeim közül kisiklik,
 s zuhanok le a pokolnak
 400 feneketlen mélységébe.
 Ez munkájuk, ez a dolguk
 a szellemi embereknek,
 hol fel, hol le, hol fel, hol le,
 útjuk véget sosem érhet.
 405 Mikor zuhan, rohan akkor,
 mikor rohan, akkor állt meg,
 mikor lent fekszik a földön,
 már egészen odafent van,
 mikor az eget bejárja,
 410 idelent van gúzsbakötve.
 Az út kezdete a vége,
 és a végcél ismét kezdet,
 tökéletlen a teljesség,
 és a kezdet már a végcél.²⁷

Semmi kétség afelől, hogy Simeon személyes és paradoxális benső tapasztalatát igyekszik kifejezni a mászókötelként használt napsugarak képével. Ezt a képet azonban ismét csak Dénestől veszi, aki *Az isteni nevekről* III. 1.-ben (680c) ezt írja az imádságról:

„Mi magunk emelkedünk tehát fel az imádság segítségével az isteni és jóságos sugarak magasabb meredélyei felé, mintha csak egy sokfényű lánc csüngene alá az égboltozat tetejéről, s elérne egészen mihozzánk. Amint azután ezt a láncot állandóan fogást váltva hol egyik, hol másik kezünkkel húznánk lefelé, azt vélnénk, hogy leránthatjuk magunkhoz, holott valójában nem mi húztuk le őt, aki egyaránt jelen van odafönt és idelent, hanem csak mi magunk emelkedtünk fel a sokfényű sugarak magasabb ragyogásához.”

Simeon megőrzi Dénes metaforájának minden elemét. A sugár illetve sugarak (ἀκτίς-ἀκτίνες) azonosítását a „láncsal” (σειρά), amely nála „kötéllé” (σχοινίον) lesz, a kötel vagy lánc megragadásának motívumát (δράσσομαι Simeonnál, δραττόμενοι Dénesnél, az előbbi a szó koiné, az utóbbi az attikai alakja), a fölemelkedését (ἀναβαίνω Simeonnál, ἀνάγομαι Dénesnél). Azonkívül ez a kép Dénesnél és Simeonnál egyaránt az Istenhez való fölemelkedést és a fölemelkedés véget nem érő voltát jelképezi, hiszen a sugár forrása, a Nap egyikük számára sem elérhető. Ezzel szemben Simeon eredeti hozzájárulása a kép

²⁷ SC 174. 212–214. o.

kidolgozásához a fölemelkedés által kiváltott szenvedélyes érzelmek leírása: az emésztő vágy a Nap megragadására, vagyis az isteni transzcendencia elérésére, a fölemelkedést követő bukás és zuhanás, amely éppen ennek a mértéktelen váagnak a következménye, és végül a merész fordulat: a fölemelkedés és a bukás azonosítása, amivel teljessé válik a kép paradoxona. A metafora kétségkívül sokat nyert ezáltal személyességben, feszültségben, foghatóságban, abszurdításban és irodalmi értékben. De azt is el kell ismerni, hogy Simeon csak a már eredetileg, Dénesnél is képtelen képben benne rejlő lehetőségeket bontja ki. Az is világos egyben, hogy sokkal többről van itt szó, mint egyszerű irodalmi párhuzamról. Simeon mélységesen sajátjának érzi Dénes szavait, és alkalmasnak arra, hogy velük fejezze ki saját legbensőbb élményeit. Alighanem ugyanazt gondolja, amit később tanítványa, Nikétas megfogalmaz: ugyanaz a Lélek és ugyanúgy ihleti őt is, mint annak idején Dénest. Gondolom, éppen ezért nem gyanakodott senki ebben az esetben és a hasonlóknak irodalmi átvételre. Dénes szavai annyira hitelesen és eredetien csengenek Simeon szájában, hogy senkinek nem jutott eszébe a forrásukat keresni.

Az utolsó párhuzam, amelyet be szeretnék mutatni, Simeonnak *Huszonöt fejezet az istenismeretről és a teológiáról* című művéből való. A huszonöt fejezet (vagyis egymással laza kapcsolatban lévő rövid, öt-husz soros aforizmatikus fejtegetés, az aszkétikus irodalom kedvelt műfaja Pontosi Evagrios óta) egy háromrészes mű középső részét alkotja. Két oldalról száz-száz *Gyakorlati és teológiai fejezet* zárja közre, mint a gyümölcs húsa a magját. Semmi kétség, hogy Simeon itt legmélyebb misztikus tanítását akarta kifejteni. Azt hiszem, nem véletlen, hogy ezeken a fejezeteken különösen erősen érezhető Dénes hatása. Ezt már Jean Darrouzès is fölismerte, aki a fejezetek kritikai kiadását készítette, és aki Bevezetésében a negatív ismeret, az isteni sötétség, és a spiritualizált belső érzékek motívumait említi.²⁸ Mindamellett Darrouzès is állítja, hogy Simeon soha nem idézi Dénest. Ezzel szemben úgy tűnik nekem, hogy a *Fejezetek* megírásakor Simeon Nazianzosi Szent Gergelynek *A szent keresztségről* szóló prédikációi mellett elsősorban Dénes írásait tartotta szem előtt, egymással ötvözve Dénes különféle szövegeit. A továbbiakban tehát megpróbálom ezeket a szövegeket azonosítani.

A 11–18. fejezetben Simeon hosszan fejtegeti „az isteni dicsőség végtelen tengerének” (τὸ ἀπειρον πέλαγος τῆς τοῦ Θεοῦ δόξης)²⁹ szép metaforáját. A tengert „az isteni világosság” (ἐν τῷ φωτὶ τοῦ Θεοῦ)³⁰, „végtelen fénylő vizei” (φωτοειδὼν ὑδάτων ἀπειρῶν)³¹ alkotják. Bár Simeon itt nem egyes szám első személyben beszél, világosan érezhető, hogy saját élményeit írja le: A misztikus

²⁸ Syméon le Nouveau Théologien: *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, SC 51 bis, 2. kiadás, Párizs 1980, „Introduction”, 35. o.

²⁹ 11. fej. 108. o. 11–12.

³⁰ 12. fej. uo. 17.

³¹ 16. 110. 22.

először a „tenger partján áll”, és „látja ugyan a tengert, de nem teljes kiterjedésében, hanem csak amennyire lelkének értelmi szemei hozzáférni képesek”³². Azután beleereszkedik a vizekbe, és ahogyan egyre beljebb kerül, minden látható dolog eltűnik a szeme elől. „Így azok, akik részesülnek az isteni fényből, amilyen mértékig előrehaladnak az isteni ismeretben, annak mértékében jutnak egyre nagyobb tudatlanságba.”³³ Végül, amikor a misztikus értelme egészen elmerül „az ismeret fényében”³⁴, akkor „fölülemelkedve minden ismereten kimondhatatlanul eljut a tökéletes tudatlansághoz”³⁵, „mert teljesen elborítja az isteni sötétség és világosság”³⁶.

A leghatározottabban itt *A misztikus theológiáról* szóló dénesi mű hatása érezhető. Nem nehéz fölismerni a tudatlanság általi ismeret és a túlradó fény sötétségének gondolatát, amelyek Dénest híressé tették. Dénes a misztikus ismeret útját Mózesnek a Sinai hegyére való fölmenetelével szemlélteti, Simeon viszont egy radikálisan új képet választ, a tengerbe való aláereszkedését. Ez a kép azonban ismét csak Dénestől származik. *A mennyei hierarchiában*³⁷ olvashatjuk ezt a kifejezést: „az istenfejedelmi fény végtelen és túlradó tengere” (τοῦ θεαρχικοῦ φωτὸς ἀπειρόν τε καὶ ἄφθονον πέλαγος) — amiből Simeonnál „az isteni dicsőség végtelen tengere” (τὸ ἀπειρον πέλαγος τῆς τοῦ Θεοῦ δόξης) lesz. Simeon egész metaforája úgy épül föl, hogy mindazt, amit Dénes *A misztikus theológia* első fejezetében mond, erre a *Mennyei hierarchiából* merített képre alkalmazza, és kiegészíti *Az isteni nevek* egyik szöveghelyével,³⁸ ahol Dénes a megvilágosodás folyamatát írja le: Az Isten először értelemmel fölfogható fénnel tölti el „azoknak a lelkeknek értelmi szemeit”, „amelyekben lakozást vesz”, majd, „amikor azok már mintegy belekóstoltak a fénybe, és ez felszította vágyukat, teljesebben átadja magát nekik és jobban megvilágítja őket”. Tekintve hogy Dénes megkülönbözteti az „értelemmel felfogható fényt” a „létezésfölötti napsugártól”, amely az értelemmel felfogható fény forrása, és nem egyéb, mint maga az Isten, az idézett részből azt olvashatjuk ki, hogy a megvilágosodás két stádiumban történik. Az első fokozat az egyre intenzívebb értelmi megvilágosodásé, aminek betetőzése a második stádiumban az Istennel való egyesülés. Legalábbis más, párhuzamos helyek alapján így értem azt, hogy „teljesebben átadja magát nekik”, és mint a következőkben kiderül majd, egészen biztosan így értette ezt a kifejezést Simeon.

³² 11. fej. 108. 11–14.

³³ 13. 108. 25–27.

³⁴ 16. 110. 15–16.

³⁵ Uo. 23–24.

³⁶ 18. 112. 4–5.

³⁷ *A mennyei hierarchiáról* IX. 3. 261a.

³⁸ IV. 5. 700d–701a.

A Simeon fejezetei és a dénesi szövegek közti megfelelés gyakran szó szerinti, de ennél jóval többről van szó. A két szerző – ha úgy tetszik a két misztikus – gondolatainak szerkezete is megfelel egymásnak, és semmi erőltetett nincs abban, ahogyan Simeon használja Dénest. Nézzük most meg a párhuzamokat közelebbről! Mint említettem, „az istenfejedelmi fény végtelen és túláradó tengere”, amely *A mennyei hierarchiában* szerepel, lesz Simeonnál „az isteni dicsőség végtelen tengerévé”, a fejezetek fő metaforájává. Az *isteni nevek*ről IV. 5.-ben arról van szó, hogy az Isten először „szent fényt” (φωτὸς ἱεροῦ), illetve „értelemmel felfogható fényt” (νοητοῦ φωτός) ad át a lelkeknek, s ezáltal megtisztítja „értelmi szemüket” (ψυχαῖς, ... τοὺς νοεροὺς αὐτῶν ὁφθαλμοὺς) „a tudatlanság homályától” (ἐκ τῆς ἀγνοίας ἀχλύος). Először csak „mérésékelt ragyogást” (αἰγλῆς μετρίας) mutat nekik, „majd teljesebben átadja magát nekik és jobban megvilágítja őket”. Ezzel párhuzamosan Simeon arról beszél, hogy „aki arra méltattatott, hogy a szemlélődés útján megpillanthassa és értelmi módon megláthassa az isteni dicsőség végtelen tengerét, nem teljes kiterjedésében látja azt, hanem csak amennyire lelkének értelmi szemei (τοῖς νοεροῖς ὀμμασιν αὐτοῦ τῆς ψυχῆς) hozzáférni képesek”.³⁹

Ebben a stádiumban még „csak értelmük világosodik meg” (μόνον ἐλλάμπονται τὸν νοῦν, 15. fej.), s ezért még csak „részleges megvilágosodásról” van szó (μερικῶς φωτίζονται, uo.). A fény „még csak homályosan jelenik meg előttük ... és részlegesen, értelmi képességükben világítja meg őket” (ἀμυδρῶς πῶς φαίνόμενον ... καὶ μερικῶς ἐλλάμπον αὐτῶν τὸ νοούμενον⁴⁰) – ez felel meg Dénes „mérésékelt ragyogásának”. Ekkor a lélek elnyeri „a tudás ismeretét és a misztériumok kinyilatkoztatásait” (ἐπιγνώσεως γνῶσιν καὶ ἀποκαλύψεις μυστηρίων⁴¹). Amikor viszont az Isten „kegyeskedik teljesebben megmutatkozni, és magából részesítve őt egyesülni azzal, akit megvilágosít [...] akkor az fölülemelkedve minden ismereten kimondhatatlanul eljut a tökéletes tudatlansághoz”. Az, hogy „kegyeskedik teljesebben megmutatkozni” (ὀφθῆναι πλέον εὐδοκῆσει), megfelel Dénesnél a „teljesebben átadja magát” (μᾶλλον ἑαυτὴν ἐνδιδόναι) kifejezésnek, az pedig, hogy „magából részesítve őt egyesülni azzal, akit megvilágosít” (ἐνωθῆναι κατὰ μέθεξιν τῷ ἐλλαμπομένῳ) megfelel Dénesnél a „jobban megvilágítja őket” (καὶ περισσῶς ἐπιλάμπειν). félmondatnak, ami tartalmazza azt az értelmezést, amelyről az imént beszéltem, nevezetesen, hogy Simeon szerint Dénesnél a misztikus élmény két stádiumáról van szó: értelmi megvilágosodásról és értelemfölötti egyesülésről.

³⁹ 11. fej.

⁴⁰ 16. fej. A νοούμενον itt kivételesen nem az értelem tárgyát jelenti, mint rendesen, hanem az értelmi képességet, és valószínűleg a διανοοῦμαι, διανοούμενον mintájára képezik.

⁴¹ 15. fej.

A „tökéletes tudatlanság” (παντελῆ ἀγνοσίαν) gondolatával eljutottunk A misztikus theológia első fejezetéhez (1001a), ahol arról van szó, hogy „a tökéletesen megismerhetetlennel” való egyesülés „minden megismerő tevékenység teljes tétlensége útján” megy végbe „a kifejezés magasabb értelme szerint” (τῷ... παντελῶς ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνεργησίᾳ κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος). Ugyanebben a fejezetben még azt is mondja Dénes, hogy az Istennel való egyesüléshez „el kell hagyni minden értelmi tevékenységet” (ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας, 997b), „mindent, ami érzékelhető vagy értelemmel felfogható” (καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητά, uo.), azonkívül „el kell hagyni minden isteni fényt és hangot és mennyei szót” (πάντα τὰ θεῖα φῶτα καὶ ἤχους καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι, 1000c), – vagyis minden isteni kinyilatkoztatást – csak így lehet „elmerülni a sötétségben” (εἰς τὸν γνόφον εἰσδυομένοις), ahol az Isten lakik, abba a sötétségbe, amely ismét csak Dénes V. levele szerint (1073a) nem egyéb, mint a „megközelíthetetlen világosság” (1Tim 6. 16). Hasonlóképpen Simeon szerint az értelem ahhoz, hogy egyesülhessen az Istennel, *elhagyja* mindannak szemlélését, ami az isteni világosság tengerén kívül esik (τῆς θεωρίας τῶν ἔξω ἀπολιμπάνεται⁴²), beleértve természetesen a vizek fénylő felületét is, „túllép mindenben, ami látható vagy értelemmel felfogható” (πάντα τὰ ὁρώμενα καὶ νοούμενα διαβάς) – a „túllép”, *διαβαίνουνσι* igével a Misztikus theológia első fejezetében is találkozunk – és „teljes egészében elmerül az egyszerű isteni fényben” (ἐν ἀπλῇ εἰσδύς ὅλος θεῷ φωτὶ⁴³), akárcsak Dénes beavatottja az isteni sötétségben.

Végül, Dénes így írja le az Istennel egyesült értelem állapotát: Itt „a teológia egyszerű és feltétlen és változhatatlan misztériumai a titkos beavatás csöndjének fényföldről sötétségébe burkolóznak, amely a legsötétebb homályban több mint fényességes, több mint ragyogást áraszt, és a teljes érinthetlenségben és láthatatlanságban több mint szép sugárzással több mint telíti a szem nélküli értelmeket” (ἐνθα τὰ ἀπλὰ καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον ... καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαῶν ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομμάτους νόας).⁴⁴ Simeon ugyanezt egyszerűbben mondja, de anélkül, hogy megváltoztatná az értelmét: „Az örökmozgó értelem mozdulatlanná és tökéletesen gondolattalanná válik, amikor elborítja őt az isteni sötétség és fény (ὀπήνικα ὅλος ὑπὸ τοῦ θεοῦ γνόφου καὶ φωτὸς καλυφθῇ). Ugyanakkor viszont szemléli és érzékeli és élvezi azokat a javakat, amelyekben van.”⁴⁵ És ahogyan Dénesnél az egyesülés „a tétlenségben” történik, „mivel ez az

⁴² 13. fej.

⁴³ 17. fej.

⁴⁴ A misztikus theológiáról I. 1. 997b. Erdő Péter fordítása – Az isteni és emberi természetéről II., 259. o. – némi változtatással.

⁴⁵ 18. fej.

egyesülés, amely a megistenülő értelmeket az istenfölötti fénnel egyesíti, akkor megy végbe, ha minden értelmi tevékenység elpihen (κατὰ πάσης νοερᾶς ἐνεργείας ἀπόπαυσιν ἢ τοιαύδε γίνεται τῶν ἐκθεουμένων νοῶν πρὸς τὸ ὑπέρθεον φῶς ἔνωσις)⁴⁶”, ugyanúgy Simeonnál a fénnel egyesült misztikus „tétlen és mozdulatlan [...] gondolattalan, mert elérte a Gondolatfölöttivel való egyesülést, és elpihent ott, ahol már nincs értelmi tevékenység [...]” (ἀνεργητος καὶ ἀκίνητος ... ἀέννοιος, ὥς ἐν τῇ ὑπὲρ ἔννοιαν ἐνώσει γενόμενος καὶ καταπαύσας ἐνθα οὐκ ἔστι νοὸς ἐνέργεια⁴⁷).

* * *

Mindezek a párhuzamok Simeon *Fejezetei* és Dénes különféle írásai között csak megerősítik korábbi következtetéseimet: Simeon jól ismeri és szereti Dénes műveit, s amikor legmélyebb misztikus tapasztalatait akarja kifejezni, szívesen fordul Déneshez és használja az ő szavait. A legutóbb említett párhuzamok azonban még mást is megmutatnak: amikor Simeon Dénes szavaival írja le misztikus tapasztalatait, akkor gondosan követi az Areopagita gondolatainak szerkezetét. A megvilágosodásnak és az egyesülésnek Dénes által leírt minden egyes mozzanata helyet kap Simeon tapasztalati misztika-elméletében. Megmarad mindazonáltal az a különbség, hogy ami Dénesnél homályos és nehezen érthető volt, az Simeon szemléletes előadásában világossá és tisztává lesz, a képzelőerő számára szinte tapinthatóvá. Ismerve Simeon tüzes, szárnyaló jellemét, aligha elképzelhető, hogy ezek a megfelelések tüzetes filológiai munka eredményei volnának. Amennyiben az isteni jelenlét megtapasztalását valóságos lehetőségnek fogadjuk el, sokkal egyszerűbb magyarázat kínálkozik a megfelelésekre: a tapasztalatok hasonlósága, úgy, ahogyan Nikétas állította Simeon *Himnuszai*nak előszavában. Simeon nem Dénest akarta értelmezni vagy parafrázálni, hanem csak önnön élményeit akarta leírni, s erre különösképpen alkalmasnak találta Dénes szavait. Ezért van az, hogy az idézetekről az ember nem is gondolná, hogy idézetek: teljesen Simeon saját szavainak hatnak, s emiatt olyan nehéz fölfedezni őket. S azt gondolom (bár tudatában vagyok, hogy itt túllépek a tudomány területét), hogy mindez csak azért lehetséges, mert Dénes csakugyan azt írta le, amit őelőtte és őutána is sok-sok keresztény misztikus, így Simeon is átélt. Akár újplatonista volt Dénes, amint a többség tartja, akár ortodox keresztény teológus, mint azt a kisebbség lelkesen állítja, akár az eretnokség határán ingadozó vagy azt jócskán át is lépő origenista, mint magam gondolom – mindenképpen sikerült klasszikus megfogalmazását adnia a keresztény misztikus útnak és élménynek, s ez a megfogalmazás eleven maradt az elkövetkezendő nemzedékek számára, Keleten éppúgy, mint Nyugaton.

⁴⁶ Az isteni nevekről I. 5, 593c.

⁴⁷ 19. feje.

SOMMAIRE

L'océan infini de la lumière divine. Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien

Dans le présent article l'Auteur se propose, d'une part, de démontrer qu'au cas de Syméon le Nouveau Théologien il faut compter avec une influence considérable de Denys l'Aréopagite, et cela en présentant quelques parallèles entre les textes des deux auteurs, concernant surtout l'illumination divine et l'union à Dieu. D'autre part — tâche bien plus difficile — il essaie d'apprécier la nature et l'ampleur de cette influence. Une première version française de cet article a été récemment publiée dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994*, éd. Y. de Andia, Paris, Etudes Augustiniennes, 1997. p. 341–357. La présente version hongroise en est une élaboration libre, ne correspondant pas exactement au texte français.

Dans la littérature savante, la possibilité d'une dépendance directe de Syméon à l'égard de Denys est généralement niée. La plus importante exception est l'article récent d'Hiéromoine Alexandre Golitzine, „Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their Common Roots in Ascetical Tradition”, paru dans *St. Vladimir's Theological Quarterly* vol. 38 (1994/2) pp. 131–180, dans lequel l'auteur examine deux parallèles textuels importants entre Denys et Syméon, qui ne peuvent pas être expliqués autrement que par une dépendance directe. L'étude préseute approfondit cette découverte en démontrant que l'oeuvre de Syméon abonde en réminiscences dionysiennes et que ce fait n'est nullement dû au hasard. L'Auteur considère plusieurs allusions dionysiennes directes chez Syméon, ayant toutes égard à sa doctrine métaphysique et mystique. Certaines d'entre eux sont

des vraies citations littérales, en général assez courtes, d'autres, moins littérales, renvoient à des passages entiers de Denys, d'autres encore sont des développements — souvent très personnels — de tel ou tel énoncé dionysien. Parfois Syméon combine plusieurs passages aréopagitiques en interprétant l'un par l'autre.

Dans tous ces cas, il est clair qu'il s'agit de beaucoup plus que de simple parallèles littéraires. Syméon a profondément assimilé les paroles de Denys, jusqu'à les faire entièrement siennes, et il les sent parfaitement appropriées à l'expression de ses expériences mystiques. Il semble qu'il pense lui-même ce que plus tard son disciple Nicétas exprimera d'une manière explicite dans son *Introduction* à l'édition des hymnes de son maître (SC 156, p. 112–113), c'est à dire qu'il est inspiré par le même Esprit et de la même manière que Denys dans les temps apostoliques. C'est pour cela que quand il veut exprimer quelques unes de ses expériences mystiques les plus profondes, il se tourne volontiers à Denys pour lui emprunter ses expressions. En même temps, les paraphrases que Syméon donne de Denys au sujet de l'expérience mystique, respectent soigneusement la structure de la pensée de ce dernier. Toutes les étapes de l'illumination et de l'union dionysiennes ont leur correspondants dans la théorie mystique expérimentale de Syméon, avec la différence cependant que ce qui était obscur chez Denys, devient clair et limpide, presque tangible par l'imagination, chez Syméon.

Pourtant, ces correspondances ne doivent pas obscurcir une différence essentielle. Syméon suit les expressions imagées de Denys par lesquelles ce dernier décrit

l'expérience mystique, mais il ne suit pas son interprétation philosophico-théologique. Ce qui était métaphysique pour Denys, semble devenir mystique pure chez Syméon. Que Denys ait été un néoplatinicien, un chrétien origéniste hérétique (hypothèse que cet article supporte par quelques preu-

ves textuelles significatives), ou un orthodoxe, il a de toute façon réussi à donner une expression classique à la démarche et l'expérience mystiques chrétiennes, cette expression demeurant vivante et utilisable pour les générations subséquentes de mystiques en Orient comme en Occident.

AMICITIA POLITICA

*A társadalom politikai kohéziójának elméleti vázlata Aquinói Szent Tamásnál**

MOLNÁR PÉTER

Pierre Michaud-Quantin, a középkori közösségi élet terminológiájának jeles kutatója¹ szerint a középkori közösségi érzésnek az aristotelési elvek Aquinói Szent Tamás által véghezvitt adaptációja adott filozófiaiilag artikulált formát.² Az *amicitia*-fogalom közösségi értelmezésének középkori történetét földolgozó könyvében Brian P. McGuire a Doctor Angelicust olyan szerzőként említi, akinek írásaiban a privát és a kollektív szeretet mint az állam kielégítő működésének szükséges feltétele van jelen.³

A két említett kutató ezen tézisei arra utalnak, hogy Aquinói Szent Tamásnál épp az *amicitia*, a szeretet fogalmának valamely közösségi értelmezése szolgálhatta a – részben világi – *communitas*ok belső kohéziós erejének kifejezésére. Ez a mai olvasó számára szokatlan társítás – valamely, korunkban kizárólag privát viszonyok jelzésére szolgáló terminus közösségi-politikai használata – annál is inkább figyelemre méltó, mert – mint azt remélhetőleg a következő demonstráció is megerősíti – a tamási *amicitia politica* mondanivalója lényegi kapcsolatban van a szerző politikai gondolatainak egyéb hangsúlyos elemeivel is.

A jelen áttekintés nyilvánvalóan nem adhat keretet az *amicitia* és a *caritas* témakörének teljes körű vizsgálatára, illetve az első fogalom nem-politikai és politikai vonatkozásai közti hierarchikus viszony feltárására,⁴ legföljebb annyiban,

* A cikk a szerző Vidrányi Katalin emlékére tartott „Ordo amoris, amor ordinis” c. konferencián 1994. október 17-én Pécsen elhangzott hozzászólásának jegyzetekkel bővített változata.

¹ Fő műve: *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin* (Paris 1970).

² „La conscience d'être membre d'une universitas” (*Miscellanea Mediaevalia*, 1964, pp. 1–14).

³ *Friendship and Community. The Monastic Experience 350–1250* (Kalamazoo MI 1988), pp. 409–410.

⁴ Ezeket a kérdéseket átfogóan tárgyalja Paul Philippe O. P.: *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon saint Thomas d'Aquin* (Roma 1938). Vö. A. Wohlmann: „L'élaboration des

amennyiben ezek témánkba vágó utalásokat, párhuzamokat tartalmaznak. Ám, még ha adottnak vehetjük is, hogy a közösségi-politikai *amicitia* – már ahol egyáltalán említésre kerül⁵ – Aquinói Szent Tamás életművében egyértelműen alárendelt helyet foglal el mind a *caritas*hoz, mind az *amicitia spiritualis*hoz képest, ez nem zárja ki, hogy a politika épp Tamásnál autonómmá váló rendszerében lényegi szerepet töltsön be.

A Doctor Angelicus fő forrása az *amicitiát* tekintve Aristotelés *Nikomachosi etikájának* egy, a párizsi egyetemen az 1230-as és 40-es években használt fordítása volt,⁶ a *Politika* Moerbeke-féle latin átültetésének hatása e téren nála kevésbé jelentős maradt,⁷ Cicerónak a XII. században meghatározó jelentőségű *De amicitia*-ját szerzőnk egyáltalán nem használta.⁸ Mindezek alapján Aquinói Szent Tamás művei közül mindenekelőtt *Etika-kommentárja*⁹, valamint esetleg *Politika-kommentárja*¹⁰ tűnhet vizsgálatra leginkább alkalmasnak, megismerkedve azonban ezen írárok jellegével, szakítanunk kell ezzel a – számos modern kutató által is követett – gyakorlattal. Doctor Angelicus említett művei ugyanis valóban kommentárok, bennük a szerző, a fejezetenkénti szerkezeti vázlatot követően, mondatról mondatra akképpen magyarázta a szöveget, hogy annak értelme hozzáférhetővé váljék; mindezt általában oly módon téve, hogy ugyanabból a műből, ritkábban a *Stagirita* egyéb írásaiból vett párhuzamos szöveghelyeket sorakoztatott fel. Az ekképpen fölépülő, ha nem is szövegszerű, de logikai parafrázis – célja és következetes megvalósítása miatt – a kommentátor egyéni nézetei kifejtésére egyetlen esélyt hagy: a *lapsus* lehetőségét. Az *Etika-* és *Politika-kommentár* használatától néhány félreértésből született egyéni megoldás kivételével éppen ezért eltekintünk. A két írásban szereplő összes többi tétel esetében be kell érünk azzal a sovány bizonyossággal, hogy ezek legalábbis nem voltak ismeretlenek mesterünk számára.

éléments aristoteliens dans la doctrine thomiste de l'amour" (*Revue Thomiste* 1982, pp. 249–269), L. Gregory Jones: „Theological transformation of Aristotelian friendship in the thought of St. Thomas Aquinas” (*The New Scholasticism*, 1987, pp. 373–399), J. McEvoy: „Amitié, attirance et amour chez saint Thomas d'Aquin” (*Revue Philosophique de Louvain* 1993, pp. 383–407).

⁵ *Summa Theologiae* [S. Th.] II–II 26: az univerzális, az egész emberi nemet összefogó szeretet után Tamás rögvést az egyes személyek közti *amicitia* kérdésére tér át, az ezek közti hierarchiát elemezve; semmi jele itt egyfajta közösségi, állami-politikai köteleknek.

⁶ René-A. Gauthier O. P.: „Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque” (*Sententia libri Politicorum* [In Pol.], Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. ...edita* [ed. Leonina] T. XLVIII., Roma 1971, Appendix V–XXV.)

⁷ J. Catto: „Ideas and experience in the political thought of Aquinas” (*Past and Present* 1976, pp. 3–21).

⁸ Lásd J. McEvoynek a 4. jegyzetben hivatkozott cikkét.

⁹ *Sententia libri Ethicorum* [In Eth.] (ed. Leonina T. XLVII./1–2., Roma 1969)

¹⁰ Lásd a 6. jegyzetben hivatkozott kiadást!

Maga az *amicitia politica* terminus Aquinói Szent Tamás életművében mindössze kétszer fordul elő: egyszer-egyszer az *Etika-kommentárban*, illetve a *Summa Theologiae*-ben. Az *Etika*-fordítás szövegében¹¹ az *amicitia politica* pusztán úgy kerül említésre, mint egy a *concordiá*val azonos fogalom, a kommentárban azonban *Doctor Angelicus* a kérdéses terminus definíciójával is kibővíti a szöveg magyarázatát:

„És azt állítja, hogy a politikai barátság – legyen bár egyazon állam (*civitas*) polgárainak egymás közötti barátsága, vagy különböző államok közötti – az egyetértéssel azonos dolognak tűnik. Az emberek úgy is szokták mondani, ti. hogy az egyetértő államok vagy polgárok viseltetnek kölcsönös barátsággal egymás iránt. A politikai barátság ugyanis a hasznos, valamint az emberi élethez hozzájáruló dolgokkal van összefüggésben, ugyanazokkal, mint amelyekkel kapcsolatban egyetértésről beszélünk.”¹²

A *Summa Theologiae*-beli szöveghely az *amicitia politica* lényegesen más aspektusairól szól:

„Feleletül pedig azt kell mondanunk, hogy minden egyes barátság elsődlegesen arra van tekintettel, amiben elsődlegesen lehető fel az a jó, amelynek közlésén az adott barátság alapul: mint ahogy a politikai barátság elsődlegesen az állam (*civitas*) uralkodóját illeti, akitől az állam közös java (*bonum commune*) egészében függ, amiért is neki a legnagyobb mértékben jár ki a hűség és az engedelmesség a polgárok részéről.”¹³

Míg az *Etika-kommentár* definíciója az *amicitia politica* „működési területének” szabatos leírását adja – kiegészítve azt egy annak célokára (*circa utilia*) tett utalással –, addig a *Summa Theologiae* idézett helye viszont a cél- és hatóókot (rendre: *bonum*, illetve *communicatione fundatur*) jelöli meg elsődlegesen. A célok eltérő megnevezése áthidalható egy *circa utilia*–*utilitas communis*–*bonum commune* megfeleltetéssel, marad azonban egy jelentős eltérés: az *Etika*-

¹¹ IX,6 1167 b 2–3 (op. cit. T.II. p. 520): „Politica autem amicitia videtur concordia, quomodo et dicitur.”

¹² ibid. (op. cit. T.II. p. 521) „Et dicit quod amicitia politica, sive sit civium unius civitatis ad invicem, sive sit inter diversas civitates, videtur idem esse quod concordia et ita etiam homines dicere consueverunt, scilicet quod civitates vel cives concordantes habent amicitiam, ad invicem. Est enim amicitia politica circa utilia et circa ea quae convenient ad vitam humanam, circa qualia dicimus esse concordiam.”

¹³ II-26, 2 resp. (*Summa Theologiae* Editiones Pauline, Milano 1988, p. 1207.): „Respondeo dicendum quod unaquaeque amicitia respicit principaliter illud in quo principaliter invenitur illud bonum super cuius communicatione fundatur: sicut amicitia politica principaliter respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet; unde et ei maxime debetur fides et obedientia a civibus.”

kommentárnak a *concordiá*val azonosított *amicitia politica* értelmezése egy a polgárok illetve közösségeik közti kölcsönös lojalitást föltételez; a *Summa Theologiae* idézett gondolatmenetében ellenben egy olyan uralkodó–alattvalók kapcsolat jelenik meg, ahol az egyoldalú hűségre és engedelmességre kerül a hangsúly, lévén, hogy a *princeps* egymaga mintegy az *amicitia politica* hatóokának letéteményese („*a quo totum bonum commune civitatis dependet*”). Az *amicitia politica* terminus használatával tehát nemcsak hogy mindössze kétszer találkozhatunk Aquinói Szent Tamás életművében, de ez a két említés is részben tárgyában, részben állításaiban eltérő tartalmú. Ahhoz, hogy e fogalom jelentőségéről meggyőződhesünk és hogy e két *locus* értelmét megfejtessük, az *amicitia* fogalma közösségi-politikai használatának egyéb eseteit is át kell tekintenünk.

Mi is tehát az az *amicitia*, amely a Doctor Angelicus szerint a földi javak legkiválóbika,¹⁴ amelynek megléte egyben az aristotelési *Politika* alapján az államok számára is a legkívánatosabb dolog?¹⁵ A szeretet Aquinói Szent Tamás szerinti alapvető jellemzője a szociabilitás¹⁶, melynek gyakran visszatérő megfogalmazása szerzőnkél: „*amicitia super aliqua communi(cati)one fundatur*”.¹⁷

Az *amicitia* hatóokaként definiálható *communicatio* alaptermészetével kapcsolatban elfogadhatjuk P. Philippe véleményét, miszerint az egyszerre aktív és passzív jellegű.¹⁸ B. Carr a kérdésről írt dolgozatában¹⁹ a *communicatio* eme kettős természetének aktív oldalaként az *amicitia* által egy közösségbe összefűzött egyének közti kölcsönös interakciót, passzív oldalaként az ezen kapcsolat alapjául szolgáló *similitudo* meglétét jelöli meg. Ez utóbbi terminus használata kiemeli az *amicitia* nembeli, univerzális jellegét:

„Minden ember természetszerűleg minden embernek barátja, valamely általános barátság révén, miként az *Ecclesiasticus* (13,19) is mondja: *minden állat szereti a maga fajtáját*.”²⁰

¹⁴ *De Regno* I,10

¹⁵ II,3 1252b

¹⁶ *Scriptum super libros Sententiarum* [Comm. in Sent.] III 27,21 sol.: „*Amicitia vero addit [ad amorem] duo: quorum unum est societas quaedam amantis et amati in amore...*” (*Opera omnia* Apud Ludovicum Vivès [ed. Vivès], Paris 1889, T.IX, p. 430.)

¹⁷ *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* c.3.; *De Regno* I,10; *Lectura super Johannem*. Reportatio [In Joh] 13,7; S. Th. II-II 24,3 resp., ibid. 26,2 resp. Az állítás a Tamás által használt *Etika*-fordítás egyik szöveghelyének (VIII,9 1159b – a felsoroltak közül az első és negyedik esetben a hivatkozás explicit) önállóan áértelmezett változata (a vonatkozó helyen a *fundatur* ige helyett *consistit* áll).

¹⁸ P. Philippe: *Le rôle...*, p. 31., n.2.

¹⁹ Bernard M. Carr: *A Study of the Notion of Charity as Friendship in the Works of St. Thomas Aquinas* (mémoire polycopié, Université de Fribourg 1982), pp. 65–70.

²⁰ S. Th. I–II 114,1 resp. ad 2 (op. cit., p. 1553): „...omnis homo naturaliter omni homini

A *similitudo* kifejezés – melyet a Doctor Angelicus causa amorisként²¹ vagy *ratio amorisként*²² is említ – a szerzőnek a Moerbeke-féle *Politika*-fordítással történt megismerkedését követően egyértelműen kapcsolódott a *homo est animal rationale et politicum* aristotelési definíciójához.²³ L.-B. Gillon a *similitudo* szerepével szemben a *bonum commune* megjelenését tartotta jellegzetes fő tulajdonságnak az antik eredetű *communicatio-koinonia* koncepció tamási értelmezésében.²⁴ Kétséges, hogy a *communicatio* e két elemének jelentőségét szükséges-e így szembeállítani egymással, de az bizonyosnak tűnik, hogy az *amicitia* gondolatköre a *bonum commune* beiktatásával jelentős, a politikai értelmezés esélyét megnövelő új összetevővel gazdagodott.

Ez az univerzális jellegű szeretet-koncepció kiegészül ugyanakkor Aquinói Szent Tamás írásaiban egy partikuláris, a politikai-közösségi életben érvényesülő *amicitia*-alfajjal; és ezzel el is érkeztünk az *Etika-kommentár* főtebb idézett szakaszának formai elemeihez. A barátságnak a különböző *communicatio*k szerinti fölosztásakor az aristotelési *Etika* VIII. könyvének 9. és 13. fejezeteit szabadon követve Doctor Angelicus több, részleteiben egymástól eltérő sémát ad meg, melyeknek azonban közös jellemzőjük, hogy egyaránt tartalmazznak valamiféle, az *amicitia politicának* megfelelő fogalmat is. A *Sententia-kommentár* fölosztása a leginkább részletező: megkülönbözteti a természetes – vagyis vérségi jellegű –, az oikónómiai, valamint a politikai közösséget, negyedikként fölvéve a szentáldozás „istení” *communicatio*ját. A *communicatio politica* esetében a következő definíciót olvassuk:

„A másik közlési mód (*communicatio*) a politikai, amely szerint az emberek polgártársaikkal együttműködnek.”²⁵

est amicus quodam generali amore: sicut etiam dicitur Eccli. 13[19], quod omne animal diligit simile sibi”.

²¹ In Joh. 13,7

²² S. Th. I–II 99,2 resp. Itt szintén az Eccli. 13,19-re hivatkozva. Vö.: *Summa contra Gentiles* [S. c. G.] III,151.

²³ Ez utóbbi néhány korai előfordulási helye a Doctor Angelicus írásaiban: S. c. G. III,85 illetve III,117; *De Regno* I,1.

²⁴ L.-B. Gillon: „À propos de la théorie thomiste de l’amitié” (*Angelicum* 1948, pp. 3–17.). Vö.: *De Regno* I,10.

²⁵ Comm. in Sent. III,29 (1),6 sol.: „Est enim communicatio alia quidem naturalis, secundum quod in naturali origine aliqui communicant; et in ista communicatione fundatur amicitia patris et filii, et aliorum consanguineorum. Alio vero communicatio est oeconomica, secundum quam homines sibi in domesticis officiis communicant. Alia vero communicatio est politica, secundum quam homines ad concives suos communicant. Quarta communicatio est divina, secundum quam omnes homines communicant in uno corpore Ecclesiae vel actu vel potentia”; illetve „amicabiliter nos habere debemus... ad concives in his quae ad civilem vitam spectant, sicut est simul conversari, et morari in operibus civilibus”; (op. cit.

A *De Regno* hármas disztinkciója ilyen részletes meghatározást nem adott²⁶, míg a *De perfectione spiritualis vitae* vonatkozó szakasza a fölsoroláshoz fűzött megjegyzésekben a korabeli, monarchikus kormányzati rendszerek leírására a *Sententia-kommentár* pusztán a polgárok közti kölcsönös kapcsolatokat említő megoldásánál alkalmasabb példával szolgált:

„Némelyeknek ugyanis természetes megfelelés révén van közük egymáshoz, a testi leszármazás szerint, mint például azoknak, akik ugyanazon szülőktől származnak. Másoknak valamely polgári megfelelés révén van közük egymáshoz, közéjük tartoznak például ugyanazon állam (civitas) polgárai, akiket azonos uralkodó, ugyanazon törvények szerint kormányoz.”²⁷

Ez a kettős megkülönböztetés – a *communicatio* vérségi és politikai fölosztása – köszön vissza a *Summa Theologiae* két szöveghelyén is²⁸, az ismertetett tamási definíciók leginkább állandó elemeként szerepelve így.

Az *amicitia* politikai területének pusztá körülhatárolásán túl Aquinói Szent Tamás tartalmi információkkal is szolgál ennek a közösségi kapocsnak a mibenlétéről, illetve jelentőségéről. Lévé, hogy a tamási rendszerben a rész az egészre rendeltetett²⁹, a *bonum commune* magasabb rendű a *bonum unius* nál.³⁰ A társadalom bármely tagja így – mint része egy nagyobb egésznek, melytől kiteljesedését várhatja – szeretettel fordul ezen egész felé, legalábbis a Doctor

p. 462.)

²⁶ I,10: „...omnis autem amicitia super aliqua communione firmatur: eos enim qui conveniunt vel per naturae originem vel per morum similitudinem, vel per cuiuscumque societatis communionem, videmus amicitia coniungi”; (ed. Leonina T. XLII., Roma 1979, p. 461.)

²⁷ c. 14. (ed Leonina T. XLI., Roma 1970, p. B86.): „Conveniunt enim aliqui naturali convenientia secundum generationem carnalem, puta qui ex eisdem parentibus oriuntur; alii vero conveniunt convenientia quadam civili, puta quia sunt eiusdem civitatis municipes sub eodem principe et eisdem legibus gubernantur.”

²⁸ II–II 23,5 resp.: „Diversae etiam amicitiae species accipiuntur...secundum diversitatem communicationum in quibus amicitiae fundatur: sicut alia species amicitiae est consanguineorum, et alia concivium aut peregrinantium, quarum una fundatur super communicatione naturali, aliae super communicatione civili vel peregrinationis”; (op. cit. p.1185) illetve II–II 26,8 resp.: „Sic igitur dicendum est quod amicitia consanguineorum fundatur in communicatione naturalis originis; amicitia autem concivium in communicatione civili; et amicitia commilitantium in communicatione bellica.” (op. cit. p. 1212.) Az utóbbi *locus* disztinkciójának harmadik eleme az arisztotelészi szövegben szereplő egyik járulékos példa beépítése.

²⁹ Vö.: S. c. G. III,69 és S. Th. I 65,2

³⁰ Vö.: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* c. 3.; S. c. G. III,17; S. Th. I–II 92,1 resp. ad 3; ibid. II–II 47,10 ad 2 – a teljesség igénye nélkül.

Angelicus idealizációja szerint.³¹ Ebből a szeretetből következően minden polgár, mintegy természetes indíttatásból, akár életét, testi épségét vagy javait is hajlandó veszélyeztetni a közösség érdekében,³² és ugyanez az *amicitia* kell, hogy a jó politikust is vezesse tevékenységében:

„Ahhoz, hogy valaki jó államérfi legyen, szükséges, hogy szeresse az állam (civitas) javát... De az állam javát szeretni úgy, hogy azt megőrizzük és védelmezzük, ez jelenti az állam valódi szeretetét, ami a jó államférfit teszi, olyannyira, hogy némelyek az állam javának megőrzése és öregbítése végett magukat a halál veszedelmének teszik ki és semmibe veszik egyéni javukat.”³³

A jó politikai vezető közjó iránti *amicitiájának* természetesen megvan az ellentéte is,³⁴ a közösség, illetve a kormányzottak java helyett a sajátját kereső zsarnoki kormányzat önszeretete:

„A barátság ezen javát a zsarnokok – bármennyire vágyakozzanak is rá – nem képesek elérni. Midőn ugyanis nem a közjóra, hanem a saját javukra törekednek, csekély vagy semmiféle közösségük nem jön létre az alattvalókkal, márpedig minden barátság valamely közösség révén szilárdul meg. Azt látjuk ugyanis, hogy azokat köti össze a barátság, akiknek a természetes eredet, az erkölcsök hasonlósága, vagy valamiféle társadalmi közösség következtében van közük egymáshoz; csekély tehát, vagy egyáltalán nem létezik barátság zsarnok és alattvaló között. Egyszersmind – míg az alattvalókat a zsarnoki jogtalanság elnyomja és úgy érzik,

³¹ Vö.: *Expositio super Dionysium De Divinis nominibus* IV,9

³² S. Th. II–II 26,3 resp.: „...quia unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere: quaelibet enim pars habet enim inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi et dispendia propriarum rerum et personarum interdum sustinent.” (op. cit., p. 1208.), illetve *Quaestiones de quodlibet* I,1,8: „Videmus autem quod unaquaeque pars naturali quaedam inclinatione operatur ad bonum totius, etiam cum periculo aut detrimento proprio... Unde naturale est ut quaelibet pars suo modo plus amet totum quam se ipsam. Unde et secundum hanc naturalem inclinationem, et secundum politicam virtutem, bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi.” (ed. Vivès T. XV., Paris 1889, p. 366.)

³³ *De virtutibus* 2 (*De caritate*), 2 resp. (ed. Vivès T. XIV., Paris 1889, pp. 235–236.): „...quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis... Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem; quod bonum politicum facit; intantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum et ampliandum, se periculis mortis exponant, et negligant privatum bonum.”

³⁴ Az előbbi idézet második felét a következő megkülönböztetés vezeti be: „Amare autem bonum alicuius civitatis contingit dupliciter: uno modo ut habeatur; alio modo ut conservetur.” (ibid. p.236.) Az előbbi a zsarnok, az utóbbi a *bonus politicus* sajátja.

hogy nem szeretik, hanem megvetik őket – semmiképpen sem érznek szeretetet.”³⁵

A *De Regno* főntebb idézett szakasza egy részleges témaváltozásról ad számot: a *bonum commune*-t az egyes polgárokkal vagy vezetőikkel összekötő *amicitia* helyett a Doctor Angelicus itt az uralkodó és alattvalói közti szeretettel foglalkozik. Ez utóbbi, melynek mindkét, pozitív és negatív – azaz királyi, illetve zsarnoki – esete Aquinói Szent Tamás számára az aristotelési *Etika*-ból ismert³⁶ – és amelynek lényege a kormányzó és kormányzottak közti közös alap, közös *bonum* megléte illetve hiánya volt – a kormányzati rendszer stabilitásának kérdésére irányítja a figyelmet. Az alattvalók és az uralkodó közti *amicitia* hiányában a zsarnoki kormányzat nem lehet tartós, így:

„Marad tehát, hogy a zsarnok kormányzata egyedül a félelem révén marad fenn, amiért is minden igyekezetükkel azon vannak, hogy az alattvalók féljenek tőlük. Márpedig a félelem gyenge alap.”³⁷

Az *amicitia* fogalom közösségi-politikai használatának vizsgálatában a kifejezés vonatkozó alkalmazása hatáskörének, majd a *bonum commune* és az állam tagjai közti kapcsolat megjelölése kérdésének taglalása után továbbléphetünk a politikai közösség belső kohéziós erejét leíró tamási elméletéhez. Ez utóbbi – amely az *amicitia politica* megjelenésének talán leglényegesebb területe Aquinói Szent Tamás írásaiban – az *Etika-kommentár* bevezetőben idézett definíciójának formai oldala után annak tartalmi felvetésére – az *amicitia politica* és a *concordia* azonosítására – is bővebb értelmezési lehetőséget nyújt.

Ez utóbbi azonosítás a *Sententia-kommentár*-ban kiterjed a *pax*-ra is³⁸, a *Summa contra Gentiles* vonatkozó *locus*-ainak egyike pedig a már ismert univerzális

³⁵ *De Regno* I,10 (ed. Leonina T. XLII., Roma 1979, p. 461): „Hoc tamen amicitiae bonum quamvis desiderent tyranni, consequi non possunt. Dum enim commune bonum non quaerant sed proprium, fit parva vel nulla communio eorum ad subditos; omnis autem amicitia super aliqua communione firmatur: eos enim qui conveniunt vel per naturae originem vel per morum similitudinem, vel per cuiuscumque societatis communionem, videmus amicitia coniungi; parva igitur vel potius nulla est amicitia tyranni et subditi. Simulque dum subditi per tyrannicam iniustitiam opprimuntur et se amari non sentiunt sed contempni, nequaquam amant.”

³⁶ A hat államformához tartozó egyes *amicitia*-fajták felsorolását lásd: In *Eth.* VIII,11 (op. cit. pp. 481–483.)

³⁷ *De Regno* I,10 (op. cit. p. 462.): „Restat ergo ut solo timore tyranni regimen sustentetur, unde et timeri se a subditis tota intentione procurant. Timor autem est debile firmamentum.”

³⁸ *Comm. in. Sent.* III,27,2,1 sol. (op. cit. p. 430.)

elvekből kiindulva így emeli ki a politikai fogalomként értelmezett szeretet társadalmi összetartó elemét:

„Minthogy az ember természeténél fogva társas élőlény, rászorul, hogy mások támogassák sajátos rendeltetésének betöltésében. Ez pedig a legmegfelelőbbben az emberek közti kölcsönös szeretet révén valósul meg... Továbbá, minthogy az ember nélkülözi az istenit, híján van a nyugalomnak és a békének. Azokat a dolgokat, amelyek képesek megzavarni a békét, kiváltképpen kölcsönös szeretettel háríthatjuk el.”³⁹

Nem meglepő, ha így már maga a *concordiá*val azonosított *amicitia* megléte válik a *bonum commune* elérésének fő előfeltételévé:

„Amiért is az embereket az államban (civitas) valamely egyetértés egyesíti, hogy képesek legyenek elérni az állam (respublica) javát.”⁴⁰

Mintha épp e kijelentésből vonná le a konklúziót a mű egy másik szöveghelyén a szerző:

„Az emberi társadalomban az a legszükségesebb, hogy sokak között legyen barátság.”⁴¹

A *Summa Theologiae* pedig ennek az elvnek megfelelően jelöli meg az evilági törvénykezés feladatát:

„Minden törvény azt célozza, hogy az emberek kölcsönös, vagy Istenre irányuló barátságát hozza létre. Ezért foglaltatik benne az egész törvény abban az egyetlen parancsolatban: *Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat.*”⁴²

³⁹ S. c. G. III,117 (ed. Leonina T. XIV./3., Roma 1926, p. 367.): „Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem. Quod convenientissime fit *dilectione mutua* inter homines existente... Ad hoc quod homo divinis caret, indiget tranquillitate et pace. Ea vero quae pacem perturbare possunt, praecipue *per dilectionem mutuam* tolluntur.”

⁴⁰ S. c. G. III,151 (op. cit. pp. 444–445.): „...unde et in civitate homines per quandam concordiam adiuvantur ut possint consequi reipublicae bonum”;

⁴¹ S. c. G. III,125 (op. cit. pp. 387–388.): „In societate humana hoc est maxime necessarium ut sit *amicitia* inter multos.”

⁴² S. Th. I–II 99,1 resp. ad 2 (op. cit. p. 976.): „...ad hoc enim omnes lex tendit, ut *amicitiam* constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno mandato, *Diliges proximum tuum sicut teipsum*,...” Vö.: ibid. I–II 99,2 resp.: „Nam sicut intentio principalis legis humanae est ut faciat *amicitiam* hominum ad invicem; ita intentio legis divinae est ut construat principaliter *amicitiam* hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud Eccli. 13[19], *Omnis animal diligit simile sibi*”;

A főnti gondolatmenet – mely az *amicitia politica* elérését a politikai hatalom egyik fő preferenciájaként jelöli meg – alaptétele a belső béke akadályainak elhárítása. Ez az elképzelés már nem az *Etiká*ban leli meg forrását; gyökerét az aristotelési *Politika* egy passzusának tamási továbbgondolásában fedezhetjük föl:

„Ugyanis mindnyájan egyaránt úgy véljük – írja Aquinói Szent Tamás kommentárjában –, hogy a barátság a legnagyobb jó az államokban (*civitas*), mivel ha barátság áll fenn a polgárok között, akkor hajlanak a legkevésbé a pártütésekre, márpedig minden törvényhozó arra törekszik, hogy az államban ne legyenek pártütések. Amiért is mindenki, aki helyes törvényeket alkot, arra törekszik, hogy barátság legyen minden polgár között.”⁴³

Az aristotelési szöveg Tamás által használt fordításában a főnti szakaszból csak a bevezető állítás szerepel, valamint a pártütésekről egy a Doctor Angelicus szövegénél jóval kevésbé konkrét kitétel⁴⁴; a törvényhozó földatának és a törvényhozás céljának említése nem.

Az *amicitia* és a *sedition* fogalmának összekapcsolása annál is inkább kiemeli az előbbi jelentőségét Aquinói Szent Tamás politikai elvei között, mivel a belső zavar, pártütés, lázadás elkerülése több, kritikus helyzetet reprodukáló példa esetében is döntő érvnek bizonyul szerzőnknek. A *Summa Theologiae* így, bár följosítja a zsarnok elleni föllépésre, két ízben is figyelmeztet az efféle rendkívüli cselekedetek veszélyességére:

„Az efféle kormányzat felforgatása nem jelent pártütést; esetleg akkor, amikor olyannyira rendetlenül forgatják fel a zsarnoki kormányzatot (*regimen*), hogy az alávetett sokaság nagyobb kárt szenved a bekövetkező zűrzavarból, mint a zsarnok kormányzata miatt.”⁴⁵

„Miként ellent szabad állni az útonállóknak, akképpen az efféle esetben megengedett ellenszegülni a rossz uralkodónak is; hacsak esetleg a botrány elkerülése végett nem; amikor féltő, hogy abból valami súlyosabb zűrzavar származik.”⁴⁶

(ibid.)

⁴³ In Pol. II,3 (op. cit. p. A128.): „*Omnes enim communiter putamus quod amicitia sit maximum bonum in civitatibus; quia si sit amicitia inter cives minime facient seditioes, et ad hoc intendunt omnes legislatores ut civitas sit sine seditioibus: unde omnes qui ponunt rectas leges ad hoc tendunt ut sit amicitia inter omnes cives.*”

⁴⁴ II,3 1262b: „*Amicitiam quidem enim putamus maximum esse bonum civitatibus. Sic enim utique minime seditioes facient...*” (ibid., p. A126.)

⁴⁵ II–II 42,2 resp. ad 3 (op. cit. p. 1272): „*...perturbatio huius regiminis non habet rationem seditiois: nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine.*”

⁴⁶ II–II 69,4 resp. (op. cit. p. 1384.): „*...sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali*

Ezek az idézetek – egyéb tamási szöveghelyek társaságában⁴⁷ – egy határhelyzetben érvényesülő preferencia bizonyosságával tanúskodnak arról, hogy a politikai közösség egységének és belső nyugalmanak megőrzése alapvető fontosságú volt a Doctor Angelicus számára: az a kohézió tehát, amelynek az *amicitia* legfontosabb terminusaként szerepel.

Az *amicitia* nem véletlenül jelenik meg az emberi törvényhozás alapvető tárgyaként a tamási írásokban, minthogy ez utóbbi célja mindenekelőtt a *temporalis tranquillitas* biztosítása.⁴⁸ A politikai értelemben használt szeretet és a *iustitia* szintén ebben a minőségükben – mint az emberi törvényhozás *par excellence* terei – feleltethetők meg egymásnak ebben a rendszerben.⁴⁹

Hátravan még az *amicitia politica* két explicit említése közti ellentmondás magyarázata. Az *Etika-kommentár* kölcsönös lojalitásra utaló szakasza nem hagyható figyelmen kívül, mint az aristotelési szöveg fordításának pusztá rekapitulációja, mivel a közösségi-politikai értelemben használt szeretet ilyen jellegű, interaktív értelmezése – mint láthattuk – a vonatkozó tamási megjegyzések visszatérő eleme. Magyarázatra ez esetben inkább a *Summa Theologiae* az *amicitia politicá*t az egyoldalú, köteles alattvalói hűség alátámasztására alkalmazó szöveghelye szorul. Kiindulópontul az a Doctor Angelicus által is elfogadott jogi alaptétel szolgálhat, mely az uralkodót nemcsak alattvalói kormányzójaként, hanem egyben képviselőjeként is jelöli meg („*princeps est qui curam populi habet et eius personam gerit*”⁵⁰). Ez a reprezentáció azonban nélkülöz bármiféle – akár hallgatólagos – fölhatalmazást az utóbbiak részéről, miként azt a közelmúltban Susan Reynolds kutatásai is megerősítették.⁵¹ Nem véletlen, hogy épp a *Summa*

casu malis principibus; nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.”

⁴⁷ *De Regno* I,6: „Quod si praevalere quis possit adversum tyrannum, ex hoc multotiens proveniunt gravissime dissensiones in populo, sive dum in tyrannum insurgitur, sive post deiectionem tyranni dum erga ordinationem regiminis multitudo separatur in partes.” (op. cit., p. 455.). Más témával kapcsolatban, de szintén a zavargások elkerülésének fontossága mellett érvel: *De sortibus* c. 5.: „Et quia terrene dignitatis officium ad temporalia dispensanda ordinatur, potest etiam licite ad huiusmodi sortes haberi recursus, si aliter electio concors esse non posset: quamvis enim rector quaerendus sit non sorte, sed industria prudens; tolerabilius tamen est sorte saecularem rectorem quaerere quam populum dissensionibus laborare.” (ed. Leonina T. XLIII., Roma 1976, p. 23.) [A kérdés részletesebb tárgyalását lásd később elkészült, de korábban megjelent cikkemben „Az ellenállási jog két értelmezése Aquinói Szent Tamásnál” (*Magyar Filozófiai Szemle* 1996. 1–3. sz., pp. 31–52.).]

⁴⁸ S. Th. I–II 98,1 resp. „Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis.” (op. cit. p. 971.)

⁴⁹ A két fogalom kapcsolatáról lásd: James V. Schall S. J.: „The totality of society: from justice to friendship” (*The Thomist* 1957, pp. 1–26.).

⁵⁰ S. Th. II–II 57, 2 resp.

⁵¹ *Kingdoms and Communities in Western Europe 700–1300* (Oxford 1986) című

Theologiae-ban, a *persona publica* fogalmát több ízben is kizárólag az uralkodóval azonosítva, a *libera multitudo* val – a kormányzat és a törvényhozás alternatív jogforrásaként – szembeállítva említi Tamás.⁵² Hogy ez az elképzelés mennyiben egyeztethető össze a Doctor Angelicus azon megjegyzéseivel, melyek szerint egyfajta *regimen mixtum* jelölhető meg, mint a legkívánatosabb kormányzati forma,⁵³ valamint annak állításával, hogy szükséges egy, a *princeps* hatalmát korlátozó *auctoritas publica* megléte;⁵⁴ az vita tárgyául szolgálhat, és a tamási politikai elvek egyik legproblematisabb pontjára irányítja a figyelmet. Ami azonban az *amicitia politicá*t illeti, abban már biztosak lehetünk, hogy ez a fogalom Aquinói Szent Tamás életművének mind konzisztens, mind ellentmondásos elemeiben fontos szerepet töltött be.⁵⁵

Kronológiai megjegyzés

Mivel a cikkben szereplő Tamás-idézetek és -hivatkozások mellől keletkezésük feltehető dátumának jelzése elmaradt, ezért esetleg elképzelhető, hogy e sorok írója azon kutatók – így az előzőekben hivatkozott szerzők szinte mindegyike – népes táborát gyarapítja, akik szerint Doctor Angelicus életműve kronológiai és logikai törésektől, változásoktól alapvetően mentes. Megjegyeznünk szükséges tehát, hogy csak az itt éppen vizsgált esetben tűnik úgy, hogy – legalábbis az aristotelési *Etiká*val történt viszonylag korai megismerkedését követően – Aquinói Szent Tamás nézetei lényegében egységet alkotnak; a *Politika* inspirációja, a nézőpont állandósága mellett legfeljebb a pontosabb kifejezés lehetőségét nyújtotta.

Amikor az egyes tamási művek idézésekor az esetlegesen későbbi *Etika*- és *Politika*-kommentárra, mint a gondolatok forrására történik hivatkozás, ez a gyakorlat az említett kommentárok jellegéről írtakra támaszkodik: amennyiben azok – *lapsus*aikat leszámítva – valóban legfeljebb csak adatraktáraknak tekinthetők, úgy a bennük foglaltak ismeretét a fordításokkal történt megismerkedéstől – nem pedig a kommentárok megírásától-megszerkesztésétől – számíthatjuk.

nagyhatású művének egyik alaptétele ez.

⁵² I–II 90,3 resp., valamint resp. ad 2; *ibid.* 97,3 resp. ad 3

⁵³ S. Th. I–II 95,4 resp. ad 3; *ibid.* 105,1 resp.

⁵⁴ *De Regno* I,6

⁵⁵ A cikkben szereplő Tamás-idézetek és hivatkozások mellől keletkezésük feltehető dátumának jelzése elmaradt. Ennek oka nem az, mintha e sorok írója osztaná azon kutatók álláspontját, akik úgy vélik: Doctor Angelicus életműve kronológiai és logikai törésektől mentes. Ellenkezőleg: a szerző számára csak az itt éppen vizsgált esetben tűnik úgy, hogy – legakábbis az aristotelési *Etiká*val történt viszonylag korai megismerkedését követően – Aquinói Szent Tamás nézetei lényegében egységet alkotnak; a *Politika* inspirációja, a nézőpont állandósága mellett legfőképpen a pontosabb kifejezés lehetőségét nyújtotta.

Mindazok számára, akik a hivatkozott szöveghelyek között nem látják megjelenni a sorok írója által vélt koherenciát, álljon itt az idézetek forrásainak kronológiája. A datálás forrása a Tamás-filológia legújabb átfogó szintézisének egyik melléklete: G. Emery O. P., *Bref catalogue des oeuvres de saint Thomas*, in Jean-Pierre Torrell O. P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Éditions Universitaires de Fribourg-Éditions du Cerf, Fribourg–Paris 1993, pp. 483–525.).

Scriptum super libros Sententiarum 1252–1254 (de még 1256-ban is befejezetlen redakció)

Contra impugnantes Dei cultum et religionem 1256

Summa contra Gentiles 1259–1265

Expositio super Dionysium De divinis nominibus 1261–1268

De Regno 1267 körül

Summa Theologiae I 1268.09-ig; I-II 1271; II-II 1271–1272

Quaestiones de quodlibet I 1268–1272

De perfectione vitae spiritualis 1269–1270

Sententia libri Politicorum 1269–1272

De sortibus 1270–1271

Lectura super Johannem. Reportatio 1270–1272

Sententia libri Eticorum 1272–1272

De virtutibus 1271–1272

SOMMAIRE

Amicitia politica. Saint Thomas d'Aquin et l'idée de la cohésion politique de la société

A la différence du discours moderne, dans lequel l'amitié n'est qu'un sentiment privé, la philosophie médiévale connut la notion d'*amicitia* en tant qu'une des caractéristiques unissant les membres de la communauté politique. Chez saint Thomas d'Aquin on peut révéler le développement détaillé de cette conception, celui qui s'inscrit, en même temps, dans le processus de l'harmonisation des idées chrétiennes et aristotéliennes concernant la question de l'amitié. Nonobstant que dans l'oeuvre du *Doctor Angelicus* l'amitié spirituelle occupe un rôle supérieur par rapport à l'amitié politique, cette dernière ne cesse pas de s'affirmer comme l'une des conceptions-clés dans la pensée politique de l'auteur. Thomas l'utilise dans le contexte impliquant une communauté non-hiérarchisée (*Sententia libri Ethicorum* IX,6), tout comme dans celui traitant le lien prince-sujets (*Summa Theologiae* II-II 26,2 resp.). Pour lui,

l'*amicitia* consiste, d'une part, en une affection qui unit tous les individus du genre humain en vertu de leur *similitudo*, d'autre part, en des forces dont l'une est l'amitié politique, et qui varient selon les divers rapports sociaux. Pour pouvoir accomplir ses devoirs, le prince doit se munir de cette amitié (*Questiones disputate de virtutibus* 2,2 resp.), tandis que le tyran reste toujours incapable de l'atteindre (*De Regno ad regem Cypri* I,10). Faute de cette vertu il est impossible de préserver la cohésion du corps social ou politique. Or, c'est pour cette raison que Thomas préconise l'établissement de l'*amicitia*, au même plan que celui de la *pax*, de la *concordia*, ou de la *temporalis tranquillitas*, comme la tâche primordiale des législateurs: s'agisse-t-il soit d'un contexte d'inspiration théologique (*Summa Theologiae* I-II 99,1-2), soit d'un contexte aristotélien (*Sententia libri Politicorum* II,3).

RAIMUNDUS LULLUS ÉS AZ ARS MAGNA *

LÁNG BENEDEK

„Istennek hála a Lullianát nem tudom, azok csak bolondságoknak bolondságai, nem csak hiábavalóságoknak hiábavalóságai, melyről többet nem szólok, hanem csak azt mondom: ha tudós embernek nagy búsulása legyen, vagy melancholiája érkezik, olvassa Raimundus Lullust¹, kivált cum iconibus, elfakad nevetve rajta.”

(Bethlen Miklós élete leírása magától I/8.²)

„... tudjad az astronomiának minden kánonjait, hagyd el a jövőendőmondó astrologiát és Lullius művészetét, mert az csalás és híváság.”

(Gargantua levele fiához, Pantagruelhez oktatási ügyekben;

Rabelais: „Gargantua és Pantagruel” II/8.³)

„... l'art de Lulle [sert] à parler sans jugement de celles qu'on ignore.” (Lullus művészete arra szolgál, hogy ítélet nélkül is beszélhessünk olyan dolgokról, melyeket nem ismerünk.)

(Descartes: Discours de la méthode II/5.⁴)

„Az ő módszere szerint megfelelő eljárással s nem szellemi, hanem tisztán testi munkával a legtudatlanabb személy jutányos áron írhat bölcsészeti munkákat, verseket, politikai, jogi, matematikai és teológiai értekezéseket, anélkül hogy egy szikra tehetsége vagy műveltsége volna hozzá.”

(Swift: „Gulliver” III/5.⁵)

* A tanulmány – remélt – erényeiért Fehér Mártát illeti köszönet, az esetleges hibákért ugyanakkor a szerzőt terheli a felelősség. Az írás egy terjedelmesebb dolgozat rövidített változata. A redukció során kénytelen voltam elhagyni Llull életrajzát, az *Ars Magna* korábbi változatainak ismertetését, az alkimista Llullról szóló legendákat és a magyar lullistákat (Skalich Pált, Keresztúri Pált stb.), valamint a lullizmust és nagy ellenfeleit említő fejezeteket. Egy másik változat az *Internetto* májusi és az *ABCD* 2. számában került a közönség elé.

¹ Raimundus Lullus (latinul) vagy Ramon Llull (katalánul) nevének helyesírása mind a forrásokban, mind a szakirodalomban esetleges. Teljes neve szabadon előállítható keresztnéve (Ramon, Raimond, Raymund, Raymond, Raimundus) és családnéve (Lull, Lulle, Llull, Lully, Lullius, Lullus) egy-egy alakjának kombinációjaként. Alábbiakban a Llull változatot részesítjük előnyben.

² Bethlen 1980, 533. o.

³ Rabelais 1954, 92. o.

⁴ Descartes 1950, 53. o.

⁵ Swift, 239–240. o.

A fenti idézetek Raimundus Lullus *Ars Magná*ját választották gúnyuk tárgyául. Az *Ars Magna* – szerzője szándéka szerint: az emberi gondolkodás univerzális algoritmus – sajátos helyet foglal el a filozófia történetében. Az utókor megítélése ambivalens, a módszer sokáig meg sem nyerte, de el sem veszítette a kanonizációért folyó küzdelmet. Célkitűzése nem volt kevesebb, mint hogy fényt derítsen Isten valódi természetére, fölfedje és bizonyítsa a világban lévő igazságokat, s egyetemes kulcsot adjon a fölhasználó kezébe, aki az arkánium révén a teljes tudást birtokába veheti. Bár azok köre, akik a módszert (vagy kései változatát) ellenezték, félig lefedi a kora újkor értelmiségének körét, a gondolat ugyanakkor pártolókra is lelt olyan jelentőségű tudósokban, mint Nicolaus Cusanus, G. W. Leibniz, Isaac Newton, Johann Heinrich Alsted, valamint olyan, később részben gyanússá vált személyek körében, mint Pico della Mirandola, Agrippa von Nettesheim, Athanasius Kircher, Giordano Bruno, Bernard de Lavinhetta és Juan de Herrera (az Escorial építészé). Fölmerül továbbá Llull neve a permutációs versíró automatákat konstruáló németeknél: Georg Philipp Harsdörffernél és Quirinius Kuhlmannnál, végül pedig a magyar Skalich Pál, Keresztúri Bíró Pál és Szentiványi Márton írásaiban. Nem szükséges azonban efféle nevekre hivatkoznunk, hogy bizonyítsuk a téma jelentőségét, mert – mint arra Alexandre Koyré is rámutatott, a kuhni alapokra helyezkedő tudománytörténetírásban pedig magától értődő – a tudománytörténeti kudarcok és az elvetélt ötletek is megérdemlik a kutatást, hiszen alkalmasint többet mondanak el keletkezésük koráról, mint a kanonizálódott találmányok. Kérdés természetesen, hogy a módszer, melyet Ramon Llull illumináció útján Istentől kapott, vajon elhalt oldalhajtása-e a középkori tudomány- és filozófiatörténetnek, vagy működőképes metódus, melyet csak valamiféle szervezési hiba következtében nem tudunk ma használni. (Ha tudnánk, lévén az *Ars Magna* a szerző szándéka szerint egyetemes érvényű mind tematikailag, mind a fölvetődő kérdések tekintetében, valamennyien polihisztorok lennénk.) Ramon Llull összetett gondolatvilágának bizonyos elemei a XVI. századra mágikusnak, bűvészkedésnek és sarlatanizmusnak ítéltettek, másokat nagy filozófusok használták kiindulópontként, megint más összetevőit a modern kori kibernetikában lelhetjük föl. Használati értékéről nyilatkozván maga Llull sem mondható következetesnek. Sokáig tökéletesnek hiszi, ha panaszkodik is, csak azért teszi, mert a könyv (ekkori formájában: *Libre de contemplació*) kiválóságának okait föl sem tudja sorolni: annyira számosak, hogy erre sem a hely, sem az idő nem elegendő.⁶ Az *Ars* egy hónapos használata – írja – többre vezet, mint a logika egyéves alkalmazása.⁷ Később azonban, öregén és csalódottan, látva előadásainak és propagandájának sikertelenségét, zsidók, szaracénok, tatárok

⁶ *Libre de contemplació*, ch. 366, 9.: „tantes coses són aquelles per les quals aquest libre és bo, que no. ns basta temps ni loc a recontar totes les bonees ni les granees per les quals aquest libre és bo.”, idézi Llinares 1963, 132. o.

⁷ Lullus 1617, 537–538. o.

térítése helyett már csak meghalni akar a szeretet tengerében.⁸ Csalódás hangján szól a *Desconort, avagy Raimond elbátortalanodása* (1296⁹) című versében és a *Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu* (A kisgyermek J. Kr. születésének könyve) című művében is.¹⁰ Szomorú és nagy gyöngeség kerítette hatalmába. Kétségbe vonja a metódus értékét és saját sikerét, mert senkit nem talált, aki meg akarná és meg tudná tanulni, vagy tökéletesen birtokolni a híres *Ars* ot. Szenved, hogy egy ilyen nemes módszer, mely semmi kincssel össze nem hasonlítható, teljesen elvész.¹¹

Raimundus Lullus 1316-ban meghalt, az *Ars Magna* t pedig azóta is kommentálják és magyarázzák, tökéletesítik vagy tökéletességéről értekeznek. Jelen tanulmány ilyen nagy föladataira nem vállalkozik. Célkitűzése az *Ars Magna* deskripciója, genezisének firtatása és a héber kabbalával való szerkezeti-gondolati rokonságának kutatása. Emellett szükségszerűen háttérbe szorul Llull rendkívül izgalmas élete, bonyolult személyisége és az utókorra tett sokrétű hatása.

Két kérdés tolakszik előtérbe az alábbiakban, melyek mindketten az *Ars Magna* azon törekvéséből következnek, hogy a teljes emberi tudást absztrakt nyelvi formákban kezelje és őrizze: (a) Hogyan kell egymás mellé illeszteni a tökéletes nyelv elemeit és hogyan ismerjük föl egyértelműen egy képlet-mondat szemantikai rendszerét, valamint ha mindez sikerül, szükséges-e még a fölhasználó szubjektuma a rendszer kezeléséhez, vagy az Gólemként függetlenítheti magát az emberi értelemről? (b) Létrehozván a *Clavis Universalis* megszüntethetnénk-e a bábeli nyelvzavart?

Llull az utóbbira igent válaszolva szerkesztette meg a rendszerét, anélkül hogy az előbbi megfelelően tisztázta volna. Az utókort – és ennek részeként jelen tanulmányt is – az első kérdés foglalkoztatja.

⁸ Llull 1981, 512. o. – *Novell saber hai atrobat; pot n'hom coneixer veritat e destruir la falsetat. Sarrains seran batejat, tartres, jueus e mant errat, per lo saber que Déus m'ha dat. Som hom vell, paubre, menyspreat, no hai ajuda d'home nat e hai trop gran fait emparat. Gran res hai de la món cercat; mant bon exempli hai donat: Vull morir en pelag d'amor. (Cant de Ramon 1299)* (Hozzávetőleges magyar fordításban: Új tudásra tettem szert, amely által meg lehet ismerni az igazságot és leleplezni a hamisságot. Az Istentől nekem adott tudás által a szaracénok, a tatárok, a zsidók és számos hitetlen fölveszi a keresztséget. (...) Öreg ember lettem, szegény és megvetett; Magamra maradtam, senki sem segít. Túl nagy vállalkozásba kezdtem. Sokszor adtam jó példát, mégsem ismernek, s senki sem szeret. A szeretet küzdelmében akarok meghalni. [Puskely 1990, 187.]

⁹ A vers datálásához lásd Hillgarth 1971, 124 o. 320. j.

¹⁰ Llull: *Opera Latina* 1975, t. VII, 72. o.

¹¹ Uo.

Ramon Llull

*A szerelmet hullámzó, szelek korbácsolta tenger, amelynek nincs kikötője, sem partja. A szerelmes a tengerbe vész, és vesztében elvesznek gyötrelmei és megszületnek teljességei.*¹²

Változatos tudományok, művészetek és gondolatok lelnek első megfogalmazásukra Ramon Llullnál (1232 v. 33–1315 v. 16). Tárgyalhatnánk akár a katalán irodalmat,¹³ a kombinatorika történetét vagy a modern kibernetika eredetét, az első fejezetet mindhárom esetben neki kellene szentelnünk. Keresztény filozófus a neoplatonikus tradícióban, az Ibériai-félsziget első nagy misztikusa. Európában elsőként ír kortárs témáról prózát; először ír teológiát, filozófiát és tudományt köznyelven – a vernakulárist ilyesmire eddig nem tartották alkalmasnak –; híres misszionárius, keleti nyelveket oktató iskola alapítója (szándéka szerint Magyarországon is létesülne ilyen¹⁴) és mindenekelőtt az *Ars* gondolatának szülőatyja. A látszólagos sokféleség mögött egységes szándék áll: amikor Szent Lajos vezetésével az utolsó keresztes hadjárat kudarcot vall Tunisznál, Ramon Llull békés spirituális keresztes hadjáratot hirdet¹⁵ az iszlám, a zsidók és az averroisták ellen, és könyveit írva, iskolát alapítva, térítve vívja e hadjárat vértelen csatáit.

Az életmű legalább akkora változatosságot mutat, mint írójának tevékenysége. Megtérésekor egy könyv megírását határozza el, végül két és fél százat ír.¹⁶ Ezek közül sok csak néhány oldalas, hét mű körülbelül 150 000 szavas (így a *Compendium Artis Demonstrativa* [A demonstratív művészet rövidített változata], a *Blanquerna*, a *Felix* és az *Ars generalis ultima* [Végso egyetemes művészet]), három mű 250 000 szó körüli, egy mű (*Arbor scientiae* [A tudományok fája])

¹² A szerelmes és a Szeretett könyve 234. vers, Llull 1994, 37. o.

¹³ Vö. Riquer-Comas-Molus: *Historia de la Literatura Catalana* t.I., 197–352. o.

¹⁴ Tractatus de modo convertendi infideles, 3. rész: „*Studium unum fiat Rome, quia est caput Ecclesie; studium autem aliud unum fiat Parisius, cum ibi sit plus de scientia quam in aliquo alio loco, et quia plures studentes conveniunt ibi ... aliud studium fiat in Yspania propter Sarracenos et Tartaros quam alii homines, et alias in Pruscia; aliud in Ungaria, aliud in Capha; aliud in Armenia; aliud Taurus et in pluribus aliis locis compentibus ad addiscendum linguas diversas et ad disputandum.*” Idézi Llinares 1963, 353. o.

¹⁵ Duhem 1915, t.VI. 96. o.

¹⁶ Pontos számot nehéz adni, saját bevallása szerint 1311-ig 123 könyvet írt (*Vita coetanea* 44: „Fecit enim iste famulus Dei, summae veritatis et profundissimae trinitatis verus expressor, inter cotidianos labores suos centum viginti et tres libros, et plures.”). Mai felmérések szerint 237 maradt fenn és 26 elveszett (Bonner 1985, *Catalogue of Works*, t. II). A végeredmény bizonytalan az apokrif művek nagy mennyisége miatt, valamint azért, mert Llull egy művet több nyelven is megírt, és kisebb művekről olykor kiderül, hogy nagyobbak részletei. A zavart fokozza, hogy jelentős számú mű kezdődik az *Ars* ismertetésével, azonos szavakkal.

400 000 és egy könyv, a *Libre de contemplació* [A szemlélődés könyve] több mint egymillió szavas. Változatos méretű könyvekben írt változatos témákról,¹⁷ változatos nyelveken: keresztényeknek katalánul (a katalán ebben a korban a Földközi-tenger nyugati medencéjében világnyelv), klerikusoknak latinul, araboknak arabul. Végül pedig a címek is rendkívül sokfélék, ugyanannak a könyvnek van katalán és latin címe is, vagy esetleg több latin. E könyvtárnyi iromány talán egy túlságosan aktív,¹⁸ lendületes, avagy középkoriasan: kolerikus alkat terméke, aki magát szemléletesen túlterhelt almafához hasonlítja.¹⁹ Egy érzékeny, soha nem közömbös vándoré, aki gazdag szülők egyetlen gyermekeként, nehezen késleltetve vágyait, a világi életben gyors sikereket ér el (az isteni kinyilatkoztatás is csak növeli önbizalmát). Nagy boldogságot és nagy fájdalmakat átélő (de korántsem tragikomikus²⁰) egyéniség, akinek a legtöbb kell: Isten és az érte halt mártírhálál. A jótékony hagyomány végül megadta a legnagyobb tisztességet, melyet a történelemtől nem tudott kiharcolni: a mártíromságot.

Ramon Llullról szinte lehetetlen monográfiát írni. Ez a tanulmány nem foglalkozik a paradox módon extrovertált misztikussal; sem a költővel, akit képzelőereje soha nem visz e világon túlra, mint Dantét; a *Doctrina pueril*ben [Gyermekekről szóló tudomány] és a *Blanquerná*ban megszólaló nevelővel sem, aki tapasztalatait Mallorca trónörökösét nevelve gyűjthette; és a szintén a *Blanquerná*ban véleményt nyilvánító szociológussal és pszichológussal sem. Jelen keretek között csupán a szerelmesről esik szó, aki szeretetének tárgyát, Istent – a kabbalistákhoz hasonlóan – tudományosan, észérvekre támaszkodva szeretné bemutatni.

A metódus

*Mondd, bolond, miben kezdődik a bölcsesség? Válaszolt: – A hitben és az áhítatban, melyen mint lajtórján az értelem fölkapaszkodik, hogy megértse Szerettem titkait. S a hitnek s az áhítatnak honnan van a kezdete? Válaszolt: – Szerettemtől, aki megvilágosítja a hitet, s fellobbantja az áhítatot.*²¹

Ramon Llull 1276-ban írt egy teológiai vitairatot *Libre del gentil e los tres savis* [A pogány és a három bölcs könyve] címmel.²² A könyv arról szól, hogyan próbál

¹⁷ Lásd fentebb

¹⁸ A pszichológiai eszmefuttatáshoz lásd Llinares 1963, 129–169. o.

¹⁹ *Libre de meravelles*, ch. 31: „*havia un pomer que era tan fortment carregat de pomes, que moltes branques havia trencades en aquell poder, per la gran multitud d'aqueller pomes*”, idézi Llinares 1963, 131. o.

²⁰ Mint Gardner állítja, 1958, Preface.

²¹ A szerelmes és a Szeretett könyve 287. vers, Llull 1994, 43. o.

²² Az 1100-as évektől kezdve keresztény írók szívesen fejtik ki teológiai nézeteiket ún.

egy zsidó, egy mohamedán és egy keresztény tudós meggyőzni egy hitetlent saját vallásának igazáról. A három bölcs csodaszép mezőn bájos hölgygel találkozik, akiről kiderül, hogy maga az Értelme, célja pedig nem más, mint Isten megismerése és szeretete. Ezután a bölcsök kifejtik vallásuk alapelveit az időközben megjelenő, majd később eltávozó pogánynak, végül magukra maradván megállapítják, hogy tulajdonképpen egyazon Istenben hisznek, és Értelme Úrnő útmutatásait megfogadva, vitatkozva eljuthatnának az egyetlen igazságban való hithez.

Ennek a vallási vitának eszköze az *Ars*. A három világvallás megegyező nézeteit, tehát Isten mindenki által elfogadott méltóságait, dignitásait, bizonyos értelemben attribútumait alapul véve, ezeket mechanikusan kombinálva, szimbolikus kalkuláció útján, színes, mnemotechnikus ábráktól segítve, a fölhasználó nem csupán a rejtőzködő Istent, hanem az egyetemes emberi tudást is megismerheti. Az *Ars* alkalmas a jog, az orvostudomány, egyáltalán minden tudomány és a teológia tanulmányozására;²³ nemcsak a meglévő tudást bizonyítja, de eddig ismeretlen kombinációk által új igazságokat is föltárhat. Az *Ars* alapföltevése szerint a teremtmények mind Isten képmásai, így annak tulajdonságai és az evilági létezők tulajdonságai hasonló viszonyban állnak egymással.

A főszerep az „Értelme Úrnőé”²⁴. Hiába állítják az averroisták, hogy a keresztény hit észsel nem bizonyítható, Lull a maga részéről úgy véli, hogy amit nem lehet intellektuális úton belátni, az nem lehet igaz.²⁵ Az intellektus útjainak formalizálása az egyetemes művészet, hiszen ha az aritmetikában rögzített szabályok szerint, műveletek precíz elvégzésével bármilyen igazságot bebizonyíthatunk, miért ne menne ugyanez a filozófiában, ahol az egyetemes igazság keresése a cél. Az ész eszközei az észérvek, a kényszerítő erejű *raons nécessaires*. Nincs szükség tekintélyekre, Lull a mindenki által elfogadott alapokból, a

vallásütköztetési művekben. Ilyen például: *Disputatio Judei et Christiani* Gilber Crispintól; *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum* Pierre Abélard-tól és a *Dialogus Petri cognomento Alphonsi ex Judaeo Christiani et Moysi Judaei* Pierre Alphonse-tól. Lásd Courcelles 1993, 120. o.

²³ Lásd Desconort, in Lull 1928, 73. o.: „Encara us dic que port una Art general / que novament és dada per do espirital / per qui hom pot saber tota re natural, / sergons que entinement ateny lo sensual. / A dret e a medicina e a tot saber val / e a teologia, la qual myés mais coral, / e a soure qüestions nulla art tant no val, / e a destruir errors per raó natural, / e tenc — la per perduda car quax a hom no en cal; / per que eu en planc e en plor e nyhai ira mortal / car null hom qui perdés tan preciós cabal / no poria haver mais ganig de re eternal.”

²⁴ „Megkérdezte a szerelmes az értelmet és az akaratot, melyikük van közelebb Szerettéhez: s mindkettő futott, és az értelem előbb volt Szeretténél, mint az akarat.” A szerelmes és a Szeretett könyve 18. vers, Lull 1994. 12. o.

²⁵ *Vita coaetanea*, 43. „Quoniam si fides catholica secundum modum intelligendi est improbabilis, impossibile est, quod sit vera.”

neoplatonista emanációkat idéző dignitásokból²⁶ dedukál egy hatalmas absztrakt rendszert, amely maga a világ. Művészet ez, *ars*, tehát „egy tudomány technikája és kifejtési módja”²⁷, de művészet a mai értelemben is, amennyiben a kombinációk segítségével a következtetések — legalábbis a föltaláló szándéka szerint — maguktól adódnak. Nem vesszük most sorra e szimbolikus kalkuláció egyes megfogalmazásait, nem vizsgáljuk meg, hogyan lett az eredetileg tervbe vett „egyetlen könyvből” több tucat a hosszú fejlődés és egyszerűsödés folyamán, mely az illuminációt követően lejegyzett *Art abreuçada d'atrobare veritat* [Az igazság megtalálásának rövidített művészete] (1274) és az *Arsok* legutolsó változata, az *Ars generalis ultima*, illetve a még azt is tovább rövidítő *Ars Brevis* [Rövid művészet] (1308)²⁸ ideje közt végbement. Ehelyett rögtön az *Ars Magna* később elhíresült utolsó változatának ismertetésére térünk.

Llull 1308-ban úgy döntött, hogy az isteni ígét nem egyszerűsíti tovább, így születik meg az *Ars* utolsó, letisztult formája: az *Ars generalis ultima*. Tankönyvnek pedig összeállít egy rövidített változatot is, az *Ars Brevis*-t. Az ábrák és betűk száma nem csökken az előzőkhöz képest, eltűnnek azonban az algebrikus jelölések, az elemtan veszt jelentőségéből, s az analógiás érvelés átadja helyét a hagyományos logikának. Megtartja az *Arsok* fontosabb újításait: bináris, hármas és négyes kombinációkat a princípiumokat jelképező betűk közt, a négy, színekkel illusztrált grafikus ábrát és a lullusi észérvekre való hivatkozást.

Az A ábra megmutatja a kilenc abszolút princípiumot, Isten kilenc dignitását (jóság, nagyság, örökkévalóság vagy tartósság, hatalom, bölcsesség, akarat, erény, igazság, dicsőség²⁹) és a köztük lehetséges kapcsolatokat (1. ábra³⁰). Bármely fogalom lehet szubjektum és predikátum is. Mondhatjuk azt, hogy a jóság nagy, de azt is, hogy a nagyság jó és így tovább, összesen 72 állítást fogalmazhatunk meg.

A T ábra a relatív princípiumokat veszi sorra (különbözőség, egyezőség, ellentétesség, kezdet, közép, vég, nagyobbság, egyenlőség, kisebbség) (2. ábra³¹). A fogalmak egy zöld, egy piros és egy sárga háromszög csúcaiban helyezkednek el, minden csúchoz három *species* tartozik. A B csúcsot szemügyre véve például azt mondhatjuk, hogy különbség lehet egy szenzuális és egy intellektuális létező közt, ahogyan test és lélek között is, de lehet két intellektuális, és két szenzuális létező között is, mint lélek és Isten, vagy egy kő és az oroszlán között.

²⁶ A dignitás szó nemcsak méltóságot jelent, a görög axióma szó bevett skolasztikus fordítása volt a középkorban, Llull éppen a kettős jelentése miatt választhatta. Bonner 1985, 59. A dignitások jelentőségéhez lásd még: *Vita coetanea*, 26.

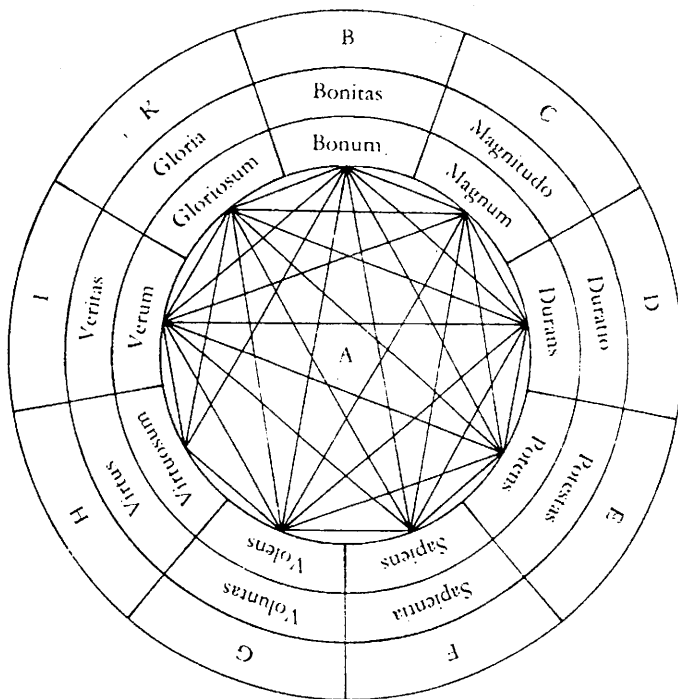
²⁷ Gilson 1962, 552. o.

²⁸ Az *Ars* fejlődéséhez lásd Llinares 1963, 181–235. és Bonner 1989.

²⁹ A fogalmak magyar fordításához lásd Déri 1994, 223–224. o.

³⁰ Az 1. ábra lelőhelye: Lullus: *Opera Latina*, t. XII.

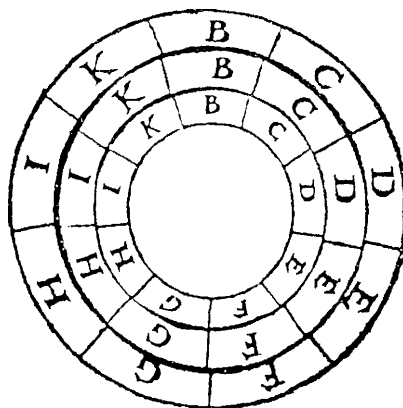
³¹ A 2. ábra lelőhelye: Lullus: *Opera Latina*, t. XII.



1. ábra

BC	CD	DE	EF	FG	CH	HI	IK
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
BE	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	DH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

3. ábra



4. ábra



mű kombi-
ncípiumot
ak: a jóság
ező stb.

gép, három
almazza (4.
egy kilenc

betűből hármat ⁽⁹⁾3 = 84-féle módon választhatunk ki. Llull valamivel bonyolultabb úton jut ugyanerre az eredményre.

Az ábrák leírását követi a princípiumok definíciója. A kilenc hierarchikusan elrendezett princípium (Isten, angyal, menny, ember, képzelőerő, érzékelés, vegetatív funkciók, elemiség, eszköziség) tükrözi a fogalmi hálót, melyben Llull és általában a középkori ember a létezőket elrendezettnek vélte. Llull szavaival élve: „Kilenc szubjektum, melyek alá sorolható minden, ami létezik és rajtuk kívül semmi sincs” („*Novem subiecta, in quibus cadit, quidquid est et extra ipsa nihil est*”).³⁵ Az elképzelés neoplatonikus hagyományokra nyúlik vissza: a létezés nagy láncolatát „Istennel, az Egyvel legfelül és a testi létezés világával legalul”,³⁶ Plotinostól kezdve Pseudo-Dionysiosnál, sőt magánál Aquinói Szent Tamásnál is megfigyelhetjük.³⁷ Az intellektus – mind a hagyományban, mind Llullnál – a létezők létráján tud fölhágni Istenhez. Íme egy művészet, egy *ars ascendendi et descendendi*, mely segítségével az ész a világot megismeri (5. ábra³⁸).

A princípiumok leírását követik a regulák, az arisztotelianus hagyomány tíz kategóriája (Vajon létezik-e? Mi az? Miből van? Miért van? Mekkora? Milyen? Mikor van? Hol van? és az utolsó kettő összevonva: Hogyan van? valamint Mivel van?). A kilenc kérdést megsokszorozza, hogy mindegyik számos „speciest”, alkérdést rejt magában.

A fogalmak vegyítése a táblázatból olvasható ki (6. ábra³⁹). A 84 ternér betűkombináció mindegyikéhez húsz négyes kombináció tartozik. BCD alatt találjuk például BCTB-t, BCTC-t és még tizennyolc hasonlót. A T betű csak a mnemotechnikai apparátus része, azt jelzi, hogy az előtte álló betűk az abszolút princípiumokra értendők, a T-t követők pedig a relatív princípiumokra. BCD mindegyike vonatkozhat mindkét típusú dignitásra. Könnyen beláthatjuk, hogy ez 20-féleképpen történhet: jelöljük az abszolút princípiumokat BCD-vel, a relatívokat bcd-vel. Így hat elem (BCDbcd) közül kell kiválasztani hármat, és ez

⁽⁶⁾3 = 20 módon történhet. Például Bcd Llullnál BTCD-nek felelne meg, hiszen C és D a T után van, tehát a relatív princípiumok közül való. A Tabula 84 oszlopában 20–20 ilyen kombináció található, egy kérdésre 20 válasz közül választjuk ki a helyeseket. Összesen 84 · 20 = 1680 darab T betűs kombináció van, de ezek között – és erről Llull nem ír – sok az ismétlés. 1680 hármas kombinációja ez 18 princípiumnak, a zavart és a T betű bevezetését csak az okozza, hogy egy betű két fogalmat is jelölhet. Számításaim szerint ezek között

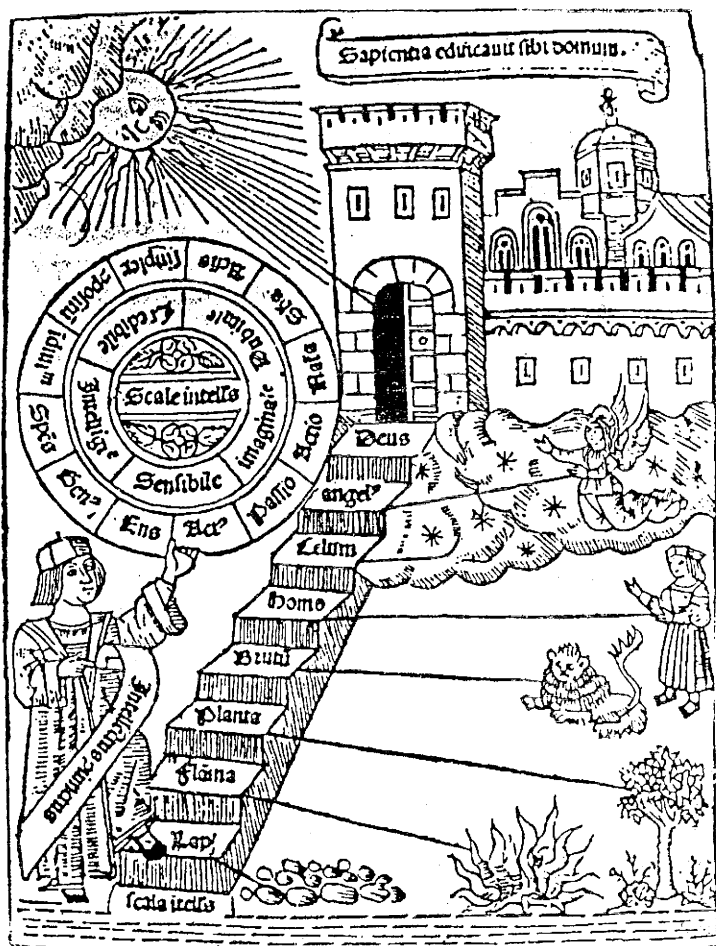
³⁵ *Ars Magna*, IX.

³⁶ Kristeller 1979, 80. o.

³⁷ Szőnyi 1992, 81–88. o.

³⁸ A 5. ábra lelőhelye: Yates 1966.

³⁹ Lelelőhelye: Eco 1993/b, 69. o.



5. ábra

csak $\binom{18}{3} = 816$ valóban különböző kombináció van, a többi ezeknek az ismétlése.⁴⁰

⁴⁰ Platzeck általam nem ismert módon 729-et kap eredményül, lásd La „Combinatoria Lulliana”, *Revista de filosofia* 12, 13, 1953/54, idézi Eco 1993/b, 70. o.

ARS MAGNA LVLL	b d k t		b e f t		b e g t		b e h t		b e i t		b e k t		b f g t		b f h d		b i f t		b f k t		b g h t		b g i t		
	b	d	k	t	b	e	f	t	b	e	g	t	b	e	h	t	b	e	f	t	b	e	g	t	
b d r d	b	d	r	d	b	e	r	d	b	e	r	d	b	e	r	d	b	e	r	d	b	e	r	d	
b d r d	b	d	r	d	b	e	r	d	b	e	r	d	b	e	r	d	b	e	r	d	b	e	r	d	
b d r k	b	d	r	k	b	e	r	f	b	e	r	g	b	e	r	h	t	b	e	r	f	b	e	r	
b k r t b	b	k	r	t	b	b	e	f	t	b	b	e	g	t	b	b	e	r	f	t	b	b	e	r	
b k r d	b	k	r	d	b	b	e	f	t	b	b	e	g	t	b	b	e	r	f	t	b	b	e	r	
b k r k	b	k	r	k	b	b	e	f	t	b	b	e	g	t	b	b	e	r	f	t	b	b	e	r	
b r b d	b	r	b	d	b	r	b	e	t	b	b	e	r	f	t	b	b	e	r	f	t	b	b	e	r
b r b k	b	r	b	k	b	r	b	e	f	t	b	b	e	g	t	b	b	e	r	f	t	b	b	e	r
b r d k	b	r	d	k	b	r	e	f	t	b	b	e	g	t	b	b	e	r	f	t	b	b	e	r	
d k r t b	d	k	r	t	b	e	f	t	b	e	g	t	b	b	e	r	f	t	b	b	e	r	f	t	
d k r d	d	k	r	d	b	e	r	f	t	b	b	e	g	t	b	b	e	r	f	t	b	b	e	r	
d k r k	d	k	r	k	b	e	r	f	t	b	b	e	g	t	b	b	e	r	f	t	b	b	e	r	
d t b d	d	t	b	d	b	e	r	f	t	b	b	e	g	t	b	b	e	r	f	t	b	b	e	r	
d t b k	d	t	b	k	b	e	r	f	t	b	b	e	g	t	b	b	e	r	f	t	b	b	e	r	
d r d k	d	r	d	k	b	e	r	f	t	b	b	e	g	t	b	b	e	r	f	t	b	b	e	r	
k e b k	k	e	b	k	b	e	r	f	t	b	b	e	g	t	b	b	e	r	f	t	b	b	e	r	
k e b d	k	e	b	d	b	e	r	f	t	b	b	e	g	t	b	b	e	r	f	t	b	b	e	r	
t b d k	t	b	d	k	b	e	r	f	t	b	b	e	g	t	b	b	e	r	f	t	b	b	e	r	

Hátravan még a princípiumok és a szabályok összevegyítése, az *Ars Magna* kvintesszenciája, ahonnan kitűnik, hogyan is lehet a kombinációkat megfeleltetni a filozófiai nyelvnek. Tekintsünk fordítási gyakorlatként két kérdést:

BDTB – Utrum in aeternitate sit differentia?

(Van-e különbség az örökkévalóságban?)

BDTD – Utrum inter divinam bonitatem sit contrarietas?

(Van-e az isteni jóságban belül ellentét?)

A mondatok szavai rendre megfelelnek az őket szimbolizáló betűknek, az abszolút princípiumok a T előttieknek, míg a relatívok a T-t követőknek, a kérdőszót pedig az első betű határozza meg, ily módon az kettős főladattal bír. Azzal azonban el is hagyjuk a bizonyosságok területét, ha azt kérdezzük, miért éppen ezek a kérdések fogalmazódtak meg Llullban, mikor a betűkombinációkat szemlélte, vagy éppen azt, hogyan lehet, hogy ugyanazok a kombinációk az *Ars* más és más részein különbözőképpen fordíthatnak le. Pedig döntő fontosságú úgy ez: ha nyitva hagyjuk, az *Ars Magna* kompetenciája kerül veszélybe.

Az *Ars Magna* kompetenciája

*Megkérdezték a szerelmest, miben áll a tisztelet. Válaszolt, hogy Szerette értésében s szeretésében. S megkérdezték tőle, miben áll a nemtisztelés. Válaszolt, hogy Szerette elfelejtésében, nem-szeretésében.*⁴²

A metódus kompetenciájának firtatása kényes kérdés, amelyet az általam olvasott szakirodalom nagyobb része megkerül. Az *Ars* eszköztárának (ábráknak, dignitásoknak és a táblázatnak) ismertetése után a szakkönyvek nem térnek rá a rendszer tulajdonképpeni működésére, pedig számos kérdés tisztázatlan e téren. Hogyan kell lefordítani egy természettudományos, logikai vagy teológiai kérdést a kilenc betű nyelvére, és hogyha ez sikerült, hogyan adódik automatikusan a válasz? Használható-e az *Ars* kérdések megválaszolására? Ha nem használható, miért nem ír erről a szakirodalom? Ha mégis, miért nem lesz polihisztor minden Llull-kutatóból?

A szerző szerint kérdések megválaszolására nincs is jobb módszer: „... kérdések megoldására és tévedések észérvekkel való lerombolására egyetlen művészet sem alkalmas ennyire” („... e a soure qüestions nulla art tant no val, e a destruir errors per raó natural...”).⁴³ Az öregedő Llull – ahogy a tanulmány elején láttuk – miként az utókor, elbizonytalanodik. Agrippa, Bruno, Valeriis és Alsted hosszas kommentárokból magyarázzák az *Ars* ot, próbálván használhatóvá tenni. Etienne Gilson – azon kevesek egyike, akik nem kerülnek meg a problémát – kijelenti,

⁴² A szerelmes és a Szeretett könyve 107. vers, Llull 1994, 22. o.

⁴³ Lo Desconhort, Llull 1928, 73. o.

hogy ma nem tudjuk működtetni a gondolkodógépet, s az is kérdés, hogy Llull maga tudta-e.⁴⁴

Hogyan lesz betűkombinációból, fogalmak egymás mellé rendeléséből gondolat? Szükséges-e a fölhasználó zsenije? Vajon a fogalomkombináció csak generatív mag-e, és a gondolat megfogalmazása már ihlet dolga volna? Déri Balázs válasza összhangban áll saját tapasztalataimmal: „Az egyes kombinációkon belül azok mondatba öntése már ötletszerű, nem kötődik szabályhoz, a szeretet s a princípiumok állhatnak jelző, főnév vagy ige alakjában is, illetve a formulázás történhet állító, tagadó vagy kérdő alakban egyaránt.”⁴⁵ A kombinációk segíthetik, terelhetik az emberi gondolkodást, új gondolatszikrákat gyűjtanak a kellően fogékony fölhasználó agyában, de nem kényszerítenek propozíciók elfogadására vagy elvetésére, mint a formális logika, sőt, mint láttuk, még arra sem, hogy egy kombinációt éppen egyféleképpen fejtsünk meg. Az *Ars Magna* ilyen módon nem több retorikai segédeszköznél. De vajon nem túlságosan kényelmes válasz ez? Hiszen Llull nemcsak a hozzá hasonlóan találékony embereknek írta *Ars*-ait, hanem az egyszerű emberek számára is,⁴⁶ akik úgymond néhány hónap alatt megtanulhatják őket. Egy módszer márpedig vagy mechanikusan működik, vagy a fölhasználó lírai érzékére utalja magát. És hogyan várhatna el lírai érzéket olvasóitól a didaktikus Ramon Llull, aki – kései követőivel szemben – egyáltalán nem ezoterikus hajlamú, inkább következetes népszerűsítő, aki azt szeretné, hogy rajta keresztül az Isten által adományozott egyetemes művészet mindenkihez eljusson?

A fölhasználó, a Llull által természetesnek tartott kritériumok alapján, a kombinációk közül kizárja az értelmetlen és a hamis eredményeket. Hogy mik ezek a kritériumok, nehéz volna megmondani. Ma önkényesnek és körbenforgó okoskodásnak tűnik az eljárás, de ez a bíráló nem egyszerűen az *Ars Magna*-nak, inkább az önnön paradigmájából kiszakított *Ars Magna*-nak szól. A fölhasználó talán hasonló módon zárhatta ki az érvénytelen kombinációkat, mint ahogy anyanyelvünkéből zárunk ki értelmetlen betűkapcsolatokat, másokat pedig, mint szavakat, helyesnek tartunk. Mint az analógia is mutatja, a kanonizáció, melynek során bizonyos kombinációk elfogadtatnak, mások pedig kizáratnak a szemantikai térből, nem független előzetes tudásunktól (példánkban a nyelvismerettől), ilyen módon az *Ars Magna* valóban körbenforgó okoskodás, mert csak azt bizonyítja be, amit kezelője korábban elfogadott.⁴⁷ A kombinációk halmazát, értelmezését és elfogadását az ontológiai lehetőségesség korlátozza. Llull elutasította azt, ami a kozmikus valóságnak nem felelt meg, s tette ezt anélkül, hogy figyelembe vette volna a mi kozmikus valóságunk egészen más evidenciáit. Súlyosabb probléma,

⁴⁴ Gilson 1962, 462. o.

⁴⁵ Déri 1994, 225. o.

⁴⁶ *Vita coetanea*, 14. o.

⁴⁷ Erre a következtetésre jut Eco is: 1993/b, 70–73. o.

hogy térítő logikájának kiszemelt célpontjai, a zsidók és az arabok is mást tartottak elgondolhatónak és mást lehetetlennek, mint Llull, így az *Ars Magna* „szükségyszerű érvei” őket minden bizonnyal nem kényszerítették a következtetések elfogadására. Mindent összefoglalva: a rendszer formálisan nem zárja ki azt sem, hogy Istenről a nem-jót állítsuk, ha viszont (az ilyen blaszfémiákat kizárandó) a rendszeren kívülről viszünk be korlátozó tényezőket, úgy semmi sem garantálja, hogy csak olyan elemek kerüljenek be, amelyeket Llull elfogadhatónak tartott volna, és például nem az iszlám alaptételei.

Az *Ars Magna* előfeltevései

Az *Ars Magna* hasonlóképpen bukott meg a logikatörténeti kanonizáción, mint szerzője a szentek kanonizációján. Kneale szerint: „Az alapfogalmak kiválasztásában Lullus nem tanúsított valami nagy filozófiai tehetséget; kombinációs módszere pedig nem bizonyult eredményesnek sem a mások megtérítésében, sem a tudomány előrehaladásának terén. Rendszere azonban, melyet követői *Ars Magna*-nak neveztek, hatással volt a logika fejlődésére.”⁴⁸ Prantl szabadkozik, hogy helyet szentel Llullnak logikatörténetében⁴⁹, Gardner – bár vele kezdi a logikai gépekről és diagramokról szóló könyvét – mint tragikomikus csodabogárról ír róla, nem mulasztva el megemlíteni az *Ars* logikai elégtelenségét.⁵⁰ A kifogások azonban nem tűnnek jogosnak, ha Llull intencióját is figyelembe vesszük. Princípiumai egyszerre *principia essendi* és *principia cognoscendi*, mert a létezés és a gondolkodás alapelvei szerinte megegyeznek.⁵¹ A létezők fogalmi és valóságos fölbontása hasonló: az *Ars* logika és metafizika egyszerre, ezért tűnik értelmetlennek kizárólag a logika szemszögéből vizsgálva. (Más kérdés, hogy az *ontológiai logika* a modern logikában *contradictio in adiecto*.) Az *Ars* azért ér többet minden más logikai műnél Llull szerint, mert nem csupán *secunda*, hanem *prima intentio* is egyben, tárgynyelv és metanyelv egybeesik, így a transzcendens igazság is kimutatható.⁵²

Az *Ars* kezeléséhez a lélek mindhárom ereje szükséges: az emlékezet a fogalmak megjegyzéséhez, az akarat, mely szereti és akarja az igazságot és az értelem, az intellektus, mely a munka oroszlánrészét elvégzi. Olyan módszer ez,

⁴⁸ Kneale 1987, 240. o.

⁴⁹ Prantl: *Geschichte der Logik im Abendland*, idézi Bonner 1985, 2. o.

⁵⁰ Gardner 1958, 18. o.

⁵¹ Mint Anselmusnál és Bonaventuránál: *ordo et connexio idearum est ordo et connexio rerum*.

⁵² Hasonlóképp, mint a korai Wittgenstein írásaiban.

amely nem csupán az eddigi tudás megjegyzésére⁵³ és strukturálására alkalmas, hanem új igazságok fölfedésére is, igazolás-logika és fölfedezés-logika egyszerre.

Ramon Llull a nyelvet is egyetemes művészetének szolgálatába állítja. Gondolatainak kifejezése érdekében egyetlen szóból több mint egy tucat szóalakzatot hoz létre, így lesz a *nagy* szóból nagyság, naggyá tevő, nagyot tevő, naggyá tett, nagyságot tehető, naggyá tétel, nagyság tétel, nagyság tehetőség, képesség arra, hogy naggyá tegyen, és így tovább.⁵⁴

Mínthogy Llull az *Ars*át egyetemes érvényűnek tartotta, tudományos munkáit értelemszerűen az *Ars* szabályai szerint szerkesztette. Az *Ars* szabályai szerint épül föl a tudás hatalmas organikus enciklopédiája, az *Arbor scientiae* is, amelynek tizennégy fája gráfszerűen köti össze egy-egy témakör alapfogalmait.⁵⁵ Az első hét fa, az *Arbor Elementalis*, *Vegetalis*, *Sensualis*, *Imaginalis*, *Humanalis*, *Moralis* és *Imperialis* (elemek, növények, érzékek képzelőerő, emberek, erkölcs, birodalom fája) a profán ismeretek rendszere, míg a második hét, az *Arbor Apostolicalis*, *Coelistalis*, *Angelicalis*, *Aeviternalis*, *Maternalis*, *Christianalis* és *Divinalis* (apostolok, ég, angyalok, örökkévalóság, anyag, kereszténység, Isten fája) pedig a vallásos ismereteké. A tizenötödik fa, az *Arbor Exemplificalis* példákkal illusztrálja a rendszert, allegorikus történeteket és szokásokat említ, a tizenhatodik pedig, az *Arbor Questionalis*, kérdéseket mutat be. Egy-egy fa leírása tíz-húsz oldalas, a két utolsó ennél jóval több, az egész mű mintegy ezer oldalt tesz ki. Minden fa hét részre tagolódik: gyökerek, törzs, ágak, gallyak, levelek, virágok, gyümölcsök (7. ábra⁵⁶).

A fák gyökerei közt ott találjuk a tizenhat princípiumot, az *Arbor Elemental*is-ban például ezek formálják meg a *materia* informist, melyet a törzs jelképez. A teljességre törekvő, tudását impozáns és áttekinthető rendszerbe foglaló skolasztikus gondolkodás megnyilvánulása ez az enciklopédia; megszerkesztettsége, hatalmassága, és a részek belső összefüggése számos kutatót⁵⁷ a középkori

⁵³ Erről bővebben: Yates 1966, 173–198. Az *Ars* bevezeti a mnemotechnikába a mozgást. A hagyományos mnemotechnikai eljárások közül felhasználja a helyhez-kötés módszerét, pl. a tudományok fa-struktúrájában.

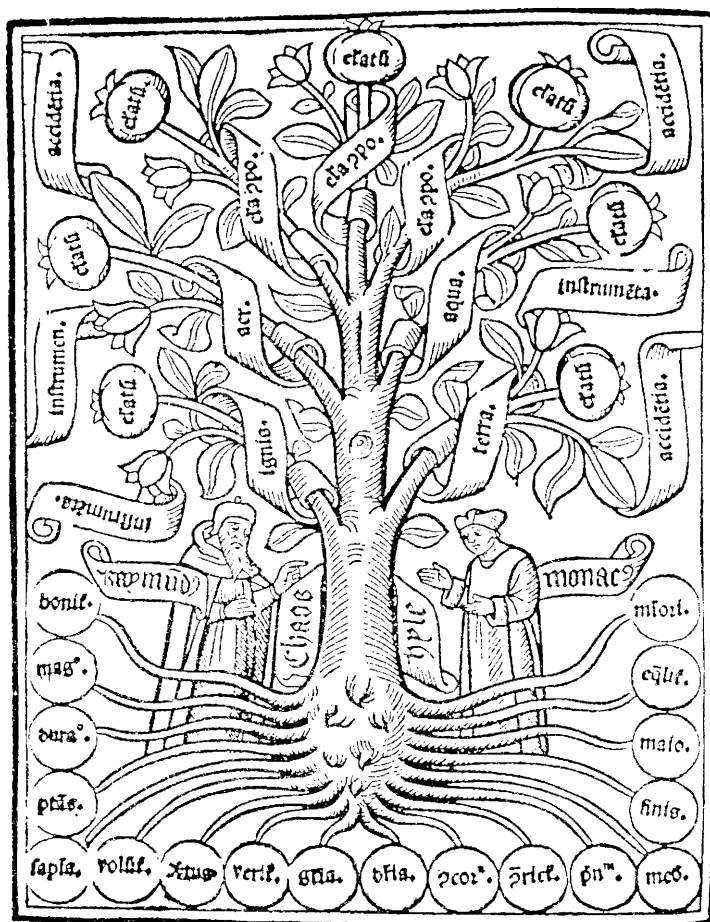
⁵⁴ Riquer-Comas-Molar: *Historia de la Literatura Catalana*, t. I., 342.

	<u>Concrets</u>	<u>Abstractes</u>	<u>Circumstancials</u>
Agent potencial	magnificatiu	magnificativitat	magnificativament
Agent actual	magnificant	magnificança	
	magnificado	magnificament	
Acció	magnificar		
Complement potenciál	magnificable	magnificabilitat	magnificablement
Complement actual	magnificat	magnificació	magnificadament
(Vö. még: Déry 1994, 225. o.)			

⁵⁵ A mű deskripciójához lásd még Llinares 1986, 1963, 208. o.

⁵⁶ Lelőhelye: Yates 1982.

⁵⁷ Így Carreras y Artau-t (idézi Llinares 1963, 210.) és Bonnert 1989.



7. ábra

katedrálisok látványára emlékeztet.⁵⁸ Metafizika és logika ugyanúgy keveredik, mint az *Ars Magna* ban: a fa ábra nem egyszerűen formális klasszifikációja az ismereteknek, hanem a dolgok közt fönnálló összefüggéshálózat szimbóluma.⁵⁹

⁵⁸ A skolasztikus gondolkodás és a gótikus építészet párhuzamához lásd Panofsky 1986.

⁵⁹ Az *Arbor Scientiae* jelentőségéhez és az *Arshoz* való viszonyához lásd még a tanulmány végén az Összefoglalást.

Intellektuális keretek

*A madarak énekelték a hajnalt, s fölébredt a szerelmes, aki a hajnal; s a madarak bevégezték énekük, és a szerelmes meghalt Szerettéért a hajnalban.*⁶⁰

A llulli dignitások emanatív jellege, az égi princípiumok földiekre gyakorolt hatása, a létezők nagy láncolatára emlékeztető hierarchikus elrendezése a szubjektumoknak: mind olyan elemei Llull filozófiájának, melyek erős neoplatónikus hatást mutatnak. A középkori platonizmus⁶¹ azonban három csatornán keresztül is eljuthatott a *doctor illuminatus*hoz, hiszen a kor Hispániájában, három kultúrkör találkozási pontján, a neoplatonizmus különböző változatai jelen voltak a keresztény hagyományban, az arab misztikában és a zsidó kabbalában egyaránt. A Llull írásaiban föltűnő geometriai ábrák eredetének vizsgálata is hasonló kérdést vet föl: az isteni metódus magyarázataihoz az arab, a zsidó vagy a keresztény tradíció elemei szolgáltak eszközül? Ha pedig több hagyományból merít, mennyire támaszkodik az egyes forrásokra? Az eredet kutatásában a leghomályosabb és egyben a legtöbb vitát kiváltó pont az *Ars kabbalisztikus* jellege, ezért e tanulmány a keresztény és az arab hagyományok ismertetését a hely hiánya miatt mellőzve, erre fordítja minden figyelmét.

Ramon Llull és a Kabbala

*A Szeretett megkérdezte a szerelmest, mi a szeretet. Válaszolt, hogy a Szeretett arcvonásainak s szavainak jelenléte a szerető sóhajtozó szívében, s a vágy és a könnyek miatti lankadás a szerelmes szívében.*⁶²

A kabbala⁶³ szó jelentése: átvétel, elfogadás⁶⁴ és a zsidó misztika összefoglaló neveként használatos.⁶⁵ Míg a nem-zsidó miszticizmus célja a vallásos érzés kifejezése az ész kikapcsolásával, a misztikusé pedig az Istennel való egyesülés, a zsidó miszticizmus a világegyetemet ésszerűen akarja harmóniába hozni a Bibliával, s a megszokott tapasztalatokon túlmenően akarja megragadni Istent és a teremtetést. A kabbala célja, hogy fölfedje a világ architektúráját, s e célból a zsidó

⁶⁰ A szerelmes és a Szeretett könyve 26. vers, Llull 1994, 13. o.

⁶¹ A platonikus gondolkodás fejlődéséhez lásd Kristeller: „A reneszánsz platonizmus”, in Kristeller 1979; Koyré: „Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du moyen âge”, in Koyré 1966.

⁶² A szerelmes és a Szeretett könyve 169. vers, Llull 1994, 29. o.

⁶³ A szó helyesírása a szakirodalomban következetlen, egy és két b-vel is előfordul.

⁶⁴ A tradíció elfogadása.

⁶⁵ A kabbala történetéhez és világképéhez lásd Scholem 1995, Goetschel 1992, Secret 1964.

eredetű és a Palesztinában gyakorolt allegorikus interpretáció módszeréhez fordul. A létezők „leírásához gazdag szimbólumrendszert alkalmaz, a természet minden rejtett szegletét és a kultúrának valamennyi elemét mozgósítják, hogy a felső misztériumokat érthetővé tegyék”⁶⁶. A kabbala misztikájába ezoterikus elemek is vegyültek, így végül olyan tudássá vált, mely csak szimbólumok és metaforák segítségével volt hagyományozható, de nem volt hagyományozandó. A hagyomány három alapkönyve közül az egyik: a *Széfer Jecirá*, a teremtés vagy megformálás könyve (a II–VI. századból). A mindössze 1600 szavas kozmogóniai elmélkedés szerint a világ Isten neve betűinek (JHV) permutációiból keletkezett, tágabb értelemben pedig az ábécé 22 betűjéből és az első 10 szám által jelképezett 10 szefirotból. A nyelvnek tehát ontológiai és kozmogóniai értéke van.

A XII. századi Provence-ban keletkezett *Száfer ha-Bahir*, „A Ragyogás könyve” az isteni erőhatások egészét szent fában ábrázolja. A szent fa megmutatja a tíz szefirot viszonyát, a hierarchikus rendbe állított Keter, Hokmá, Bina, Gedullá, Gebúná, Tiferet, Necá, Hód, Jeszód, és Malkút, vagy keresztény elnevezéssel: Gloria, Sapientia, Veritas, Bonitas, Potestas, Virtus, Eternitas, Splender, Fundamentum egyes hagyományok szerint Isten nevei, mások szerint Isten emanációi vagy Isten megnyilvánulásának tíz erőhatása, az isteni cselekvés eszközei. A végtelen és a véges közti átmeneti stádiumok, melyek a rejtőzködő *én szófból*, az abszolút, rejtett, végtelen és elbeszélhetetlen transzcendenciából áradnak ki. Az imádságok és tanítások célja – megközelíthetetlensége miatt – nem lehet az *én szóf*, csak ennek megnyilvánulása a szefirákon, Isten attribútumain keresztül.

Más módja is van azonban a rejtőzködő Isten megismerésének: az egyes betűk kombinációi is az egyetemes tudás birtoklását ígérk. Három út kínálkozik erre: a *gemátria* vagy *izopszifia*, ami a betűk számértékén alapul; a *temurá*, mely egy szó betűinek bizonyos szabályok szerint történő helycseréje, és a *nótárikon*, ami a szó betűinek mint egész mondatok rövidítésének értelmezése.

A kabbala hagyományának harmadik nagy könyve a *Zohar*. Bár a könyvet az I. században élt Simon bar Jóháj hiteles művének tartják, legnagyobb része minden bizonnyal a leoni Mose ben Sém Tóv (1240–1305) tollából származik. A *Zohar* legfontosabb részei 1293 és 1305 között kezdenek terjedni a Hispán félszigeten mind időben, mind térben közel Lullhoz.

De auditu cabbalístico

A kabbalista Lull legendájának genezise két hagyományban érhető tetten. Az egyikért egyetlen mű felelős, az önmagát Lull könyvének állító *De auditu cabbalístico* (A kabbalisztikus megértésről). Mint már Duhem is megállapította,

⁶⁶ Goetschel 1992, 101. o.

ennek a műnek nincs sok köze a kabbalista tudományhoz, Llull logikájának rendszerét⁶⁷ valamint egy etimológiai fejtegetést találunk benne, miszerint a kabbala az aba és az ala, apa és istenem jelentésű arab szavakból származik.⁶⁸

Ez a mű azonban, bár Zetzner Llull antológiájában is helyet kapott (és valószínűleg így terjedt el) nem Llull hiteles műve, ő maga valószínűleg egyszer sem írta le a kabbala szót. A *De auditu cabbalistico* Pietro Mainardi (1456–1529) veronai író hamisítványa, aki Pico föltevését próbálta egy forrással megtámogatni.⁶⁹ Pico della Mirandola volt ugyanis az első, aki az *Ars* és a kabbala gondolati rokonságára fölhívta a figyelmet és a kapcsolat lehetőségét megfogalmazta.

Llull és a kabbala harmóniája⁷⁰

Llull 1275 táján foglalja először írásba az *Ars Magnát*, akkoriban tehát, amikor Mose ben Sém Tóv Kasztíliaiban lejegyzí a *Zohárt*, Abulafia pedig bibliai betűk permutációjára alapozza meditációs módszerét. Nem sokkal azután írja meg a *Libre de Contemplació*t, hogy Provence-ban Vak Jichak és tanítványai a *Széfer ha-Ijrun*t, azaz a kontempláció könyvét tanulmányozzák, melynek fénymisztikájában Scotus Erigena hatása is kimutatható. Llull dignitásai hasonlóan viszonyulnak a Szentháromságot jelképező névtelen A-hoz, mint a tíz szefirot a megfoghatatlan én szófhoz. A szefirákat a kabbalista hagyomány Isten neveiként is számontartja, Llull dignitásainak előképei Pseudo-Dionysiosnál és Scotus Erigenánál szintén ebben a tisztségben részesülnek. A dignítások és a szefirák között megtaláljuk a gloriát, mely a scotista hagyományban hiába kerestünk, a *Bahir* fa-szimbólumát pedig viszontlátjuk az *Arbor scientiae* ban. Mind Llull, mind a kabbala a nyelvet faggatva akar a kinyilatkoztatás igazságához hozzáférni. Míg azonban a kabbalisták *par excellence* isteni nyelve a héber, Llull a latint részesíti előnyben. A keresztény filozófus választása érthetővé válik, ha figyelembe vesszük a latin nyelv praktikus voltát (lévén a térségben domináló neolatin nyelvek alapja),

⁶⁷ Duhem 1914, t. VI., 517. o.

⁶⁸ Lásd még Secret 1964, 288.; Lullus, *Opere* ea 1617, 44.: A mű három része közül „... *tertia est regularum quibus scientiantur, quae omnia mirabiliter oblivioni resistut, et dicitur haec doctrina Kabbala, quod idem est secundum Hebraeos, at receptio veritatis cujus libet rei divinitas revelatae animae rationali, et secundum modernos Kabbalistas Kabbala, cum sit nomen compositum ex duabus dictionibus videlicet abba et ala, abba enim arabice : idem est quod pater latine, et ala arabice idem est quod Deus meus et cum Deus meus nomen nihil aliud importet nisi Cristum dominum nostrum benedictum qui vere filius Dei est: et filius Dei nihil aliud importet nisi sapientiam divinam.*”

⁶⁹ Paola Zambelli: il 'de auditu cabbalistico' e la tradizione lulliana nel Rinascimento, in: *Atti dell' Accademia Toscana di Scienze e Lettere „La Colombaria”* 30 (Firenze 1965), 115–247. Idézi Bonner 1985, 74. o.

⁷⁰ A témához lásd még Satz 1986, Courcelles 1993, 58. o.

valamint azt a tényt, hogy a középkori Spanyolországban a héber, az idegen zsidók nyelve, minden bizonnyal gyanús nyelv hírében állt, nem beszélve arról, hogy Llull nem is tudott héberül.

Hasonlít a két rendszer mnemotechnikai módszere is, mégis míg a kabbala (a tudás emlékezte és az emlékezet tudása⁷¹) a múlt felé fordul (a *Zohar* is a régmúltban keresi saját hitelességét), Llullt a jelen és a jövő foglalkoztatja, választott nyelve is a praktikuma – és nem az ősisége – miatt preferált latin.

Bár formailag és stílusukban harmóniát mutatnak, szándékuk különbözik: a kabbalisták célja a héber tradíció életben tartása, míg Llullé a keresztény teológia racionális köntösbe bújtatása. A kapcsolat léte ellen fölhozható érv, hogy Llullnál nyoma sincs a *Széfer Jecira* és a *Zohar* ezoterizmusának, valamint az isteni attribútumok hierarchikus rendjének.⁷² Gershom Scholem, a kabbala-kutatás szaktekintélye pedig minden argumentáció nélkül kijelenti, hogy a szefirák és a dignitások közti hasonlóság csupán felszínes.⁷³

Közös forrásnak tűnik az arab-zsidó Avicébron, avagy Salamon Ibn Gabirol (1020–1070) a *Fons vitae* (Az élet forrása) szerzője, aki hatott egyfelől a XIII. századi katalán és kasztíliai kabbalistákra⁷⁴, másfelől – mint az egyetlen nem gyanús arab – hatott a ferencesekre és Llullra is az angyali szubsztanciákról vallott nézetében.⁷⁵

Föltűnő lelki rokonság köti Llullt Abraham Abulafiához (1240–1292), bár nem tudunk arról, hogy ismerték volna egymást. Abulafia, az eksztatikus kabbala legnagyobb XIII. századi képviselőjeként, nem a szefirák útján közelít Istenhez: az eksztázist betűk és mássalhangzók kombinációjaként kívánja elérni. Élete is meglehetősen hasonlóságokat mutat Llulléval. Mestere Moses Maimonides (1135–1204), akinek *Michna Tora* című műve méltó párja az *Arbor scientiae* nek az emberi tudás enciklopédikus összegzésében. Abulafia – akárcsak Llull – rengeteget utazik, bejárja Görögországot, Palesztinát, Itáliát és szülőhazáját, Spanyalföldet, szintén alapít iskolát (Capuában), de megkeresztelkedő diákjaiban csalódva odább áll. Ő is profetikus víziókon keresztül ismeri meg az isteni igazságot, és ő is fölkeresi a pápát, bár ezért majdnem kivégzik. Később egy barcelóniai rabbi vádolja be sarlatanizmusért, végül Comino szigetén, száműzetésének színhelyén megírja a *Széfer ha-Oth*-ot, a „Jel könyvét”, és 1291-ben eltűnik a történészek szeme elől. Itáliai, barcelóniai útjai, marginalitása, csalódottsága egyaránt Llullra emlékeztetnek.

⁷¹ Satz 1982, 66. o.

⁷² Probst 1914, 26. o.

⁷³ „Pour les noms et la structure des Sephirot et des dignitates, la concordance n'est que toute superficielle et fugitive.” Scholem: *Les origines de la kabbale*, Paris 1966, 412. Idézi Courcelles 1993, 58, és még sokan mások.

⁷⁴ Goetschel 1992, 88. o.

⁷⁵ Duhem 1914, t. VI.: 100. a ferencesekhez, 119–122. Llullhoz.

A felsoroltaknál nagyobb bizonyító erővel bírnak a Moshe Idel által bemutatott források.⁷⁶ Idel kutatásait nem a szefirákra és nem is az eksztatikus kabbalára koncentrálja, mint Scholem és Yates, hanem – úgy, mint a *De auditu cabbalistico* hamisítója, csak több sikerrel – Pico híres mondatára alapozza. Giovanni Pico della Mirandola herceg, tudós és lovag⁷⁷ a következőket írta Apológiájában egy bizonyos kabbaláról: „... amit a kombináció művészetének mondanak, és a tudományokban való előrehaladás egy bizonyos módja. Valami ehhez hasonló az, amit nálunk Raimund művészetének neveznek, jóllehet a kettő eltérő módon halad előre” („... quae dicitur ars combinandi, et est modus quidam procedendi in scientiis et est simile quid, sicut apud nostros dicitur ars Raymundi, licet forte diverso modo procedant”).⁷⁸ Ezt Scholem és Yates az eksztatikus kabbala betűkombinációira való utalásnak vélte. Nem helytálló azonban ez a következtetés – olvassuk Idelnél –, mert az eksztatikus kabbala célja a prófécia és az Istennel való egyesülés, ezzel szemben Picónál az ars combinatoria a tudomány érdekében áll. Pico így folytatja: „Ezt a kombinációs művészetet nevezem tételeimben az ábécé körforgásának” („Illa enim ars combinandi, est quam ego in conclusionibus meis voco Alphabetarum revolutionem.”)⁷⁹ Abulafiánál és az eksztatikus kabbalában a betűk ugyan helyet cserélgetnek, de korántsem forognak, márpedig a *revolutio* rotációt is magában foglal. Tételezzük föl, hogy Pico valami másra gondolt ezeket írván, és nem az eksztatikus kabbalára. Idel bemutat egy XIII. századi anonim liturgia-kommentárt, amelynek ábrái kísértetiesen hasonlítanak Llulléira (8. ábra⁸⁰). Három koncentrikus körön helyezkednek el a héber ábécé betűi valódi revolutio alphabetorumként (*b ábra*). Egy különálló táblázat mutatja, mely betűk mely fogalmaknak felelnek meg (*c ábra*). Az alefhez például Isten, az Egy, az igazság, az úr és az eredeti fény tartozik, és a betűkkel magukat a fogalmakat kombináljuk. A szerző ezt a módszert az értelmezés eszközének szánta, és valószínűleg nem mondandója kedvéért találta ki, hanem egy már létező módszert alkalmazott. Lehetséges tehát, hogy Pico erre a szövegre, vagy e módszernek egy másik megjelenésére gondolt, amikor a kabbalát a Llull *Ars*-ával összevetette. Azt azonban még mindig nem tudjuk, hogy Llull ismerhette-e a bemutatott kommentárt. Bár Scholem szerint a mű a XIII. század végén keletkezett,⁸¹ Idel egyéb kabbalista írásokkal összehasonlítván arra a következtetésre jutott, hogy 1275-re már elkészült, így Llull olvashatta. A Széfer Jecirának egy Wormsi Eleazar által írott kommentárjában az *Ars Magna* harmadik ábráját

⁷⁶ Idel 1988.

⁷⁷ A szépirodalomban való föltűnéséhez lásd Szerb Antal „Pico herceg és Monna Lianora története” című novelláját valamint Thomas Mann „Fiorenza” című drámáját.

⁷⁸ Pico della Mirandola 1572, 180. o.

⁷⁹ Pico della Mirandola 1572, 181. o.

⁸⁰ Lelőhelye: Idel 1988.

⁸¹ Scholem: *Kabbalah*, Jerusalem 1974, 179. Idézi Idel 1988, 172. o.

a C

209

ismerhetjük föl (8. ábra, a). Ez a munka bizonyíthatóan hatással volt Abulafia eksztatikus kabbalájára is.

Hátravan még annak vizsgálata, hogy milyen úton juthattak el e kabbalista szövegek Llullhoz. A katalán filozófus *Liber praedicationis contra Judaeos* (A zsidók ellen szóló prédikációk könyve) című könyvének volt egy katalán változata is (a latin mellett), mely elveszett. A XVI. századi lullista, Joan Bonllavi könyvtárából viszont tudunk róla, hogy az elveszett mű incipitjében szerepelt három rabbi neve⁸², akik a barcelónai zsidó értelmiség tagjaiként kapcsolatban állhattak Llullal. A három rabbi egyike, Yehudah Salmon, ismerte Abulafiát is. Ha Idel föltételezése helyes, ő jelentette az összekötő csatornát Llull és a kabbala között. Márpedig ha igaznak bizonyul a gondolat, hogy a bemutatott iratok tartalma ilyenformán eljuthatott Llullhoz, alátámasztást nyer az a vélemény, miszerint a kabbala, ha nem is teológiai, de technikai hatást gyakorolt az *Ars Magnára*.

A lingua universalis keresése

Térjünk rá végül Llull filozófiájának egy olyan kabbalisztikus aspektusára, amely nem teológiai vonatkozású és nem is technikai jellegű. Vizsgáljuk meg Llullnak a tökéletes nyelv eszméjéhez fűződő viszonyát a kabbala nyelvelméletének tükrében.

A *lingua universalis* keresése azóta folyik, mióta Isten a nyelveket Bábelnél összezavarta. A kabbalisták a hébert tekintik ősnyelvnek, vagy legalábbis annak, ami Ádám nyelvéhez a legközelebb áll. Llull a latint választaná az egységes Európa közös nyelvének, azt vallva, hogy a népek egyetértése és a világbéke az egységes nyelvhasználatnak a következménye, valamint, hogy a háborúk oka a soknyelvűség és az ebből adódó sokféle gondolkodásmód.⁸³ Emlékeztet ez Whorf hétszáz évvel későbbi gondolatára, miszerint a nyelvhasználat formálja tapasztalatainkat, a világról alkotott konceptuális hálónkat. Llull a *lingua universalist* azonban nem a latinban véli megtalálni, hanem egy nyelvek mögött álló közös magban, ahonnan e nyelvek matematizálható része ered. Mint Dante és Abulafia, Llull is hitt a nyelvet megelőző generatív nyelvtan létezésében.⁸⁴ Az ember az *intellectus agens* által megszemélyesített isteni áramlástól el van vágva (ahogy Abulafia állítja), ezt az elszigeteltséget kell a nyelven keresztül, a nyelvet faggatva megszüntetni.

A kabbala azt tanítja⁸⁵, hogy „az isteni nyelv betűinek kombinációjából jött létre minden. Ezek a betűk azonban a héber nyelv betűi, hiszen ez az ősnyelv és a

⁸² R. Guilleumas: „La biblioteca de Joan Bonllavi, membre de l'escola lullista de Valencia al segle XVI.”, in *Revista valenciana de filosofia* 1954, idézi Courcelles 1993, 66. o.

⁸³ Llinares 1963, 363–364. o.

⁸⁴ Dantéhoz és Abulafiához: Eco 1993/a, 43. Llull generatív nyelvtanához: Satz 1986, 65. o.

⁸⁵ Az alábbi részhez: Scholem: „Isten neve és a kabbala nyelvelmélete”, in Scholem 1995.

kinyilatkoztatás nyelve.”⁸⁶ A „Széfer Jecira” írja, hogy Isten a tíz szefirot és a huszonnégy mássalhangzó segítségével teremtett, majd a teremtésre pecsétként a JHV betűk hat lehetséges kombinációját tette. A betűk úgy helyezkednek el a szférán két koncentrikus körön, hogy egymással szembeforgatva a két kört (valahogyan úgy, mint a 8. b ábra két tárcsáját) a huszonnégy betűből 2-2 egymás mellé kerülve 231 különböző kombináció adódjon. Ezek a kombinációk a kapuk, amelyekből minden teremtmény előbújik.⁸⁷ Az ábécé az eredete mind a nyelvnek, mind a létezésnek, és minden teremtett dolog nyelvi természetű.⁸⁸ A betűkhöz funkciókat, napokat, állatövi jegyeket, planétákat, hónapokat és az emberi test szerveit rendelik – Lull ízlésének megfelelően –, így felel meg egymásnak makrokozmosz és mikrokozmosz. Abulafiánál ezért a betűk kombinációi (amelyekben Isten neve tagolja magát) tartalmazzák az összes igazságot. A *Zohar*ral ellentétben Abulafia úgy tartja, hogy Isten megismerése a nyelvmisztika útján magasabb rendű, mint a tíz szefirot útján: ez az egyetlen lehetőség ugyanis, amely révén kapcsolat teremthető az isteni nyelvvel.

Lull rendszerét a kabbala nyelvelmélete csak részben fedi le. A nyelvet megelőző egyetemes generatív képesség tekintetében – úgy tűnik – hasonlít a véleménye a kabbalistákéhoz. Célja – mint láttuk – olyan filozófiai nyelv létrehozása, amelyben a szemantikai elemek viszonyait föltárva, az állítások igazságértéke egyértelműen meghatározható. De nem az elveszett *lingua adamica*t, a kinyilatkoztatás nyelvét kutatja, mint az ősi bölcsességre áhító mágusok, vagy az isteni tudást fölfedő kabbalisták, hanem egy ilyen nyelv létrehozására vállalkozik.

A tökéletes nyelv keresésének történetében a következő fölvonás Leibniz filozófiájában játszódik, a legutolsó pedig a modern kor kibernetikájában.

Összefoglalás, avagy a lullizmus, mint informatika és szépirodalmi téma

Az *Ars Magna* működési elvének és a lullizmus történetének összegzésétől, valamint kitekintésképp nézzünk meg két olyan utópisztikus elképzelést, amelyek – véleményem szerint – Lull eszméinek újrafogalmazásai: Leibniz *characteristica universalis* át és Hesse (részben a *characteristica* n alapuló) üveggyöngyjátékát⁸⁹.

⁸⁶ Uo. 116. o.

⁸⁷ Scholem 1995, t. II., 120. Ez újabb jel Idel föltételezésének alátámasztására, mely szerint az ábécé betűinek tárcsákra helyezése és ilyen módon történő kombinációja a kabbalában bevett dolog volt.

⁸⁸ Uo. 120–121. o.

⁸⁹ Az üveggyöngyjáték és a *characteristica* rokonságához lásd Antosik 1992.

Leibniz metódusának nagyratörő céljai megegyeznek az *Ars* céljaival: új tudás fölfedezése és a meglévő ismeretek igazságértékének megállapítása. Leibniz törekvése egy logikai-metafizikai rendszer létrehozása, amelyben a tények és a róluk szóló állítások között szoros kapcsolat van, valamint a gondolkodás formalizálása egy olyan (tökéletes) filozófiai nyelv keretében, amelyben a hamis állítások nyilvánvaló értelmetlenségnek hangzanak. A tökéletes algoritmus létrejöttével a következtetést kalkuláció váltaná föl.

Hesse univerzális algoritmusának alapjai: a matematika, a logika és a zene. Az üveggyöngyjáték terepe a világ intellektuális tartalma: „...a szellemi értékeknek mindeme roppant anyagán az üveggyöngyjátékos úgy játszik, mint orgonán az orgonista, és ez az orgona szinte elképzelhetetlenül tökéletes, billentyűzete és pedálja letapogatja a teljes szellemi kozmoszt, regiszterei csaknem megszámlálhatatlanok; ezen a hangszeren, elméletileg, eljátszható a világ egész szellemi tartalma.”⁹⁰ Az üveggyöngyjáték eszközei: képletek, rövidítések és kombinációk. „...az ifjúság szellemi elit-köreiben mindenütt kedvelték a képletsoroknak és képletpárbeszédnek ezt a játékát.”⁹¹ Ha Lull talált sikeres tanítványokat, valószínűleg ők is képletpárbeszédet folytattak.

Akárcsak Lullnál, a metódus tökéletes használata világbékéhez vezet. Leibniz *characteristicája* a problémák mechanikus megoldásával megszüntet minden további vitát. Az üveggyöngyjáték esetében: „Ha béke van a világban, ha minden dolog nyugalomban van, ha változásaikban a felsőbb parancsokat követik, akkor a zene tökéletes. (...) A tökéletes zenének megvan a maga oka. Az egyensúlyból jön létre. Az egyensúly a törvényből, a törvény a világ értelméből keletkezik.”⁹²

Az üveggyöngyjáték – úgy gondolom – sajátosan lullista elképzelés, még ha Hesse az eszme múltját áttekintve nem is említi Lullt. Hivatkozik ellenben Leibnizre, s idézi Nicolaus Cusanus gondolatát: „...a szellem jelképesen is felméri, összehasonlítás útján, hogy miként veheti igénybe a számot és a mértani alakzatokat, hogy rájuk, mint hasonlatokra hivatkozassék”⁹³, márpedig mind Cusanus, mind Leibniz szellemi elődjeként tartja számon Lullt. Míg Leibniz az Akadémiát, Hesse pedig a Rendet szánja arra, hogy az – platóni elitként – a metódust használva és tökéletesítve a világot jobbá tegye, Lull azért küzd, hogy *Ars*-át a párizsi egyetem diáksága a magáénak tekintse.⁹⁴

Három, matematikán alapuló módszer (hasonló célkitűzésekkel, működési elvvel és politikai ambíciókkal), amely a világ összes intellektuális tartalma felett működik, de nem magára hagyva, függetlenül. Leibniz Enciklopédiája foglalja

⁹⁰ Hesse 1984, 15. o.

⁹¹ Hesse 1984, 36. o.

⁹² Hesse 1984, 31. o.

⁹³ Hesse 1984, 17. o.

⁹⁴ Antosik, akinek (Hessét és Leibnizet illetően) gondolatmenetét követem, rámutat még egy hasonlóságra: mindketten érdeklődtek Kelet és a kínai filozófia iránt.

össze a *characteristica universalis* elvei szerint rendezett tudást, Hessénél az archívumok szolgálnak az üveggyöngyjáték számára felhalmozott ismeretek tárolására.⁹⁵ Minden egyes eljáráshoz egy enciklopédia is tartozik. Llull *Ars Magná*jának működési terepe az ars által strukturált *Arbor scientiae*. A párosítás és ez az interpretáció részünkről nem önkényes, hiszen az *Ars amativá*hoz (A szeretet művészete) Llull tervbe vette az *Arbor amoris* (A szeretet fája) megírását (ebből csak az *Arbor de filosofia d'Amor* [A szeretet filozófiájának fája] készült el), az *Ars memorativá*hoz (Az emlékezés művészete) pedig az *Arbor reminiscentiae* t (Az emlékezet fája) (de mindkettő csak terv maradt).⁹⁶ Minden programhoz tartozik egy-egy adatbázis – a számítógép nyelvén szólva, jogos hasonlattal, hiszen Leibniz módszere (és régebbre nyúlva: Llull kísérlete az ismeretek mechanizációjára,) a számítógép ideájának egyik ősi megvalósulása,⁹⁷ ahol a szoftver az egyetemes módszerben, *ars* ban, *characteristicá* ban, az adatbázis pedig a szoftver elvei szerint szerkesztett enciklopédiában vagy *arborban* testesül meg.

Játsszunk el végül a gondolattal, hogy ez a llulli – leibnizi – hessei univerzális algoritmus működésbe lép. Művelői – ahogy az üveggyöngyjátékosok is tették – minden bizonnyal eltávolodnak az egyháztól és a teológiától, lévén az algoritmus pusztán az értelem terméke.⁹⁸ Elitista iskolájuk talán minden figyelmével saját magára koncentrál, az algoritmus öncélúvá válik. Az emberi értelem termékeként a módszerre érvényes lenne az, amit Scholem a számítógépről és a Gólemről (két tipikusan kabbalisztikus-llullista gondolatról) ír:

„A Gólem – ha ember alatti szinten is – megjeleníti az ember teremtő erejét. A világegyetem, mondják a kabbalisták, alapjában a számok és betűk őselemeiből épült, mert Isten nyelvének betűi – az emberi nyelv csak ennek tükröződése – nem egyebek összesűrűsödött teremtő energiánál. Így a kabbalista ha a teremtő misztériumát szemlélve átítatja szellemét ezen őselemek valamennyi lehetséges sorával és kombinációjával, ebből az elemi erőből átsugároz valamennyit a Gólembe. A Gólem megalkotása ekképp az ember alkotó és teremtő erejét tanúsítja. Ha mégoly szűk keretek között is, a teremtés munkáját idézi.”⁹⁹ Ha pedig kiderül, hogy az embernek teremtő ereje van, és teremtményébe belehelyezheti szellemét, Istent többé nem fogják becsülni, azaz Nietzsche-nak lesz igaza.

⁹⁵ Az Üveggyöngyjáték előszavának egy korábbi változatában a játék megjelenésének leírása explicitebb, mint a végső változatban. Ebből kiderül, hogy a játék leginkább egy kártyajátékra emlékeztet, amelyhez abakuszszerűen drótra fűzött gyöngyök is tartoznak. Lásd még: Antosik 1992, 36. j.

⁹⁶ Rossi 1961, 199. o.

⁹⁷ Leibniz kidolgozott egy eljárást, amellyel számokat bináris számrendszerbe lehet átváltani. Bár akkoriban még nem volt elektromosság, ezzel és az osztani és szorozni is képes számológépével megelőlegezte a modern számítógép gondolatát.

⁹⁸ Hesse 1984, 46. o.

⁹⁹ Scholem: „A prágai és a rehovoti Gólem”, in Scholem 1995, t. II., 195; Nyíri 1993, 11–48. o.

Llull azonban a XIII. században élt, s ezt a gondolatkísérletet valószínűleg másképp fejezte volna be a metódusnak Istenhez közelebb jövőt képzelve el. Ő még az elején állt annak a kornak (nevezzük modernségnek), amely a huszadik században a végét járja. Llull filozófiájában embrionális formában van jelen a mindenható emberi szellemben vetett hit, amelynek az Üveggyöngyjáték írója csalódottan búcsút int.

Bibliográfia

Források

- Bethlen Miklós 1980, Kemény János és B. M. művei, Budapest
Descartes, René 1950, *Discours de la méthode*, Paris
Llull, Ramon 1928, *Poesies*, Barcelona
Llull, Ramon 1969, *Libre de meravelles*, Schaffhausen
Llull, Ramon 1981, *Obra escogida*, Madrid
Llull, Ramon 1985, *Selected Works* I–II., Princeton
Llull, Ramon 1994, *A szeretet filozófiájának fája*, Budapest (ford.: Déri Balázs)
Llull, Ramón 1943, *Imádónak és imádottnak könyve*, Budapest (ford.: P. Szedő Dénes)
Llull, Ramon 1914, *L'Art de contemplació*, in Probst, Jean Henri 1914, *La mystique de Ramon Llull et l'Art de contemplació*, Münster
Lull, Raymond 1966, *Le livre du gentil et des trois sages*, Paris
Lulle, R 1930, *L'ars compendiosa*, Paris
Lulle 1967, *L'arbre de philosophie d'amour. Le livre de l'ami et de l'aimé etc*, Paris (trad. Louis Sala-Molins)
Lulli, Raimundi 1959, *Opera Latina* I–IV.
Lullus, Raimundus 1617, *Opera ea...*, Francofurti
Lullus, Raimundus 1959, *Opera Latina* t. VII–XIII.
Pico della Mirandola, Giovanni 1572, *Opera Omnia*, t. I–II., Basileae (reprint: 1969, Hildesheim)
Rabelais, François 1954, *Gargantua és Pantagruel*, Budapest
Swift, Jonathan, é. n., *Gulliver*

Irodalom

- Antosik, Stanley 1992, „Utopian machines: Leibniz's „computer” and Hesse's Glass bead game”, *The Germanic Review* 67
Bonner, Anthony 1985, „Ramon Llull”, in *Selected works of Ramon Llull*, Princeton
Bonner, Anthony 1989, „The current state of studies on Ramon Llull's thought”, in *Catalonia Review* 2, Barcelona

- Brummer, Rudolf 1976, *Bibliographia Lulliana (1870–1973)*, Hildesheim
- Burman, Thomas E. 1991, „The influence of the Apology of Al-Kindi...”, in *Mediaeval Studies* 53, Toronto
- Carreras y Artau, Joaquín 1946, *De Ramon Lull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal*, Barcelona
- Courcelles, Dominique 1993, *La parole risquée de Raymond Lulle*, Paris
- Déri Balázs 1994, „Ramon Llull”, in *Ramon Llull: A szeretet filozófiájának fája*, Budapest
- Döbrössy Lajos 1935, *A buzsiái vértanú. Raymundus Lullus, az első mohamedán misszionárius*, Budapest
- Duhem, Pierre 1914, *Le système du monde*, t. IV–VI., Paris
- Eco, Umberto 1993/a, „A tökéletes nyelv keresése az európai kultúrában”, in 2000, 1993. október
- Eco, Umberto 1993/b, *La ricerca della lingua perfetta*, Roma
- Gardner, Martin 1958, *Logic Machines and Diagrams*, New York–Toronto–London
- Gilson, Etienne 1962, *La philosophie au moyen age*, Paris
- Goetschel, Roland 1992, *A kabala*, Budapest
- Harrison, John 1978, *The Library of Isaac Newton*, Cambridge
- Herepei János 1965, „Néhány adat Keresztúri Bíró Pál életéhez. Néhány adat Bethlen Miklós tanulóveiből”, in *Adattár a XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*, I–II. k., Budapest–Szeged
- Hillgarth, J. N. Lull, in: *Dictionary of the Middle Age*
- Hillgarth 1971, *Ramon Lull and Lullisme in Fourteenth-century France*, Oxford
- Hillgarth 1991, „Ramon Llull's early life”, *Mediaeval Studies* 53, Toronto
- Idel, Moshe 1988, „Ramon Lull and ecstatic Kabbalah”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 51, London
- Kneale, William & Martha 1987, *A logika fejlődése*, Budapest
- Kristeller, Paul Oskar 1979, *Szellemi áramlatok a reneszánszban*, Budapest
- Koyré, Alexandre 1966, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris
- Llinares, Armand 1986, „L'arbre de science”, in *Actes du colloque sur Raymond Lulle* 1984, Fribourg
- Llinares, Armand 1963, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Grenoble
- Lohr, C.–Madre, A. 1990, „Raimundus Lullus und der Lullismus”, in *Contemporary Philosophy*, ed. by G. Floistad, t. VI., Philosophy and Science in the Middle Ages, Dordrecht–Boston–London
- Mateu, Miquel Colom 1982, *Glossari general lulliana*, Mallorca
- Nyíri Tamás 1993, *Mélylélektan és ateizmus*, Budapest
- P. J. 1916, *Lull Rajmund*, Komárom
- Panofsky, Erwin 1986, *Gótikus építészet és skolasztikus gondolkodás*, Budapest
- Pereira, Michela 1989, *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*, London
- Platzeck, Erhard Wolfram 1962, *Raimund Lull*, Düsseldorf

- Probst, Jean Henri 1914, *La mystique de Ramon Lull et l'Art de contemplació*, Münster
- Puskely Mária 1990, *Ezer év misztikájából*, Szeged
- Riquer-Comas-Molar, *Historia de la Literatura Catalana*, t. I.
- Rossi, Paolo 1961, „The legacy of Ramon Lull in sixteenth-century thought”, *Mediaeval and Renaissance Studies* 5, London
- Rossi, Paolo 1983, *Clavis Universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna
- Sala-Molins, Louis 1974, *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*, Paris
- Satz, Bruno 1986, „Raymond Lull et la kabbale”, in *Actes du colloque sur Raymond Lulle* 1984, Fribourg
- Scholem, Gershom 1995, *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*, Budapest
- Secret 1964, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris
- Sugranyes, Ramon 1986, „Philosophe et missionnaire”, in *Actes du colloque sur Raymond Lulle* 1984, Fribourg
- Szőnyi György Endre 1992, *Keresztény mágia, John Dee és az európai humanizmus*, Kandidátusi értekezés, Szeged
- Szulakowska, Ursula 1988, „Thirteenth century material pantheism...”, *Ambix* 35/3, Cambridge
- Thorndike, Lynn 1934, *A History of Magic and Experimental Science*, t. II–IV., New York
- Urvoy, Dominique 1992, „Sur un aspect de la combinatoire arabe et ses prolongements en occident”, *Arabica*, 39/1, Leiden
- Yates, A. Frances 1966, *The Art of Memory*, Chicago
- Yates, A. Frances 1982, „The art of Ramon Lull. Ramon Lull and John Scotus Erigena”, in *Collected Essays*, vol.I., London

SUMMARY

The Ars Magna of Ramon Lull

The author's aim in this article is to give a description of the *Ars Magna* of Ramon Lull and to rethink some questions raised about it. These questions concern the intellectual milieu of the birth of this Art, its possible relation to the Jewish Kabbala and the seldom raised issue of the real competence of this (as its inventor claims:) universal ontological logic, that would be capable of solving any question. In answering the latter problem the author emphasises the arbitrary pro-

cedure of the 'artist' in the mechanical application of the Art. The author agrees with those, who consider this method as one that can generate thought, but not replace it. Concerning the other question i. e. the relationship between the Lullian Art and the Kabbala, Moshe Idel's arguments seem the most convincing. According to him it is in the circulation of the alphabet, that the cabalistic feature of the Lullian Art can be found.

DOKUMENTUM

PHLEIUSI TIMÓN TÖREDÉKEI*

1. (1 Wachsmuth) A dogmatikus filozófusokra

Diog. Laert. IX, 112

Beszélgetek most, akik sokügyű szofisták vagytok!

*

Wachsmuth valószínűnek látja, hogy ez a mű kezdősora, amely folytatásában is a homérosi allúzióhoz (Il. 2, 484) igazodik: „ti ugyanis mindent tudtok, míg nekünk (szkeptikusoknak) nincs semmiféle biztos tudásunk”.

A „szofista” kifejezés az egyetlen bölcs, Pyrrhón kivételével valamennyi filozófusra vonatkozik (Wachsmuth, Diels).

2. (39W) Euboios

Athénaios XV p. 698

[Timón a *Silloi* első könyvében megemlékezik Philippos kortársának, parosi Euboiosnak négykönyvnyi terjedelmű paródiáiról.]

3. (44W) A fényűző étkezés

Athénaios IV, 159 D

*Sem a teósi árpakenyér nem ízlik, sem mártása
a lydöknék; olcsó, száraz hüvelyes lencséből főzött levesében
a helléneknek a teljes, nem fényűző nyomor.*

*

* A töredékeket H. Diels (*Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin 1901) számozása szerint közlöm. Zárójelben adom meg C. Wachsmuth (*Sillographorum Graecorum reliquiae*, Leipzig 1885) számozását.

Wachsmuth sejteése szerint a töredék a második könyvből, Timón és Xenophanés párbeszédéből származik: Ezeket a szavakat Xenophanés mondja, aki jól ismerhette a teósziai és a lydők fényűzését.

A hüvelyesek közmondásosan szegényes étkeknek számítottak, lásd Kratész versrészletét (DL VI, 86): „Mint írja, a filozófiától ezt kapta: *Mérő babot és könnyű lelket, gondtalant.*”

4. (46W) A mértéktelen ivás

Athénaios X, 445 D

*Vagy Lykurgosénál élesebb nehéz ösztökét,
aki ráűtött Dionysos fegyelmezetlen ivójára,
kihajította az ivótülköket és a borral kielégíthetetlen csészéket.*

*

Wachsmuth nézete szerint ez a szöveg „egyetlen antik filozófusra sem utal nagyobb valószínűséggel, mint Hérakleitosra”. Lykurgosnak, Dryas fiának történetét az *Ilias* 6, 130–140 beszéli el: ösztökéjével elűzte az örvöngő Dionysos dajkáját.

5. (48W) Prótagoras

Sextus Emp. adv. math. IX, 56

Prótagoras egy helyütt határozottan azt írja, hogy „az istenekről nem tudom megmondani sem azt, hogy vannak-e, sem azt, hogy milyenek; ennek ugyanis számos akadálya van”. Ennek okán az athéniaiak halálra ítélték, elmenekült, de meghalt hajótörésben. Megemlékezik erről a történetről a phleiusi Timón is a *Silloi* második könyvében, így részletezven:

*Utána a szofisták közül a nem is tompahangú, nem meggondolatlan, nem szóboőség nélkül való Prótagorasnak. Hamuvá akarták tenni könyvét, mert leírta, hogy ő nem tudja és nem is képes megfigyelni, hogy ha léteznek az istenek, milyenek valójában és milyen a természetük.
Teljes figyelemmel volt a mérsékelt szelídségre. De azok [ti. a mű] nem védtek meg őt, hanem menekülésre törekedett, nehogy sókratési hűvös italt igyék és lemenjen a Hadésba.*

*

Wachsmuth valószínűnek tekinti, hogy e sorokat Anaxagoras bevádolásának és menekülésének története előzhette meg. – A „nem is tompahangú” kifejezés jelentése: „magát nem homályosan kifejező”. Tekintettel azonban a 6. sor állítására: „Teljes figyelemmel volt a mérsékelt szelídségre”, Wachsmuth föltételezi, hogy Prótagorast ez a magatartása éppen hogy arra készítethette, világos gondolatait homályosan adja elő. Ezért javasolja a „magát nem is világosan kifejező” olvasatot. – Ugyancsak Wachsmuth figyelmeztet arra, hogy Prótagoras menekülése előbb történt, mint Sókratés kivégzése. Az utolsó két sornak az az állítása tehát, hogy Prótagoras *a Sókratés sorsát elkerülendő* menekült el Athénból, az *asebeia*-történetek poétikus sűrítéseként értelmezendő.

6. (64W)

Athénaïos VI, 251

[Timón a *Silloi* harmadik könyvében khiosi Aristónt Persaios talpnyalójának nevezi.]

7. (56W) Epikuros

Athénaïos VII, p. 279

Epikurosról Timón a *Silloi* harmadik könyvében ezt mondja:

Gyomrának kedvező, amelynél semmi sem falánkabb.

*

Epikuros életmódjáról kétféle tájékoztatás maradt fenn. Az egyik szerint (pl. DL X, 11, 132) rendkívül mértékletesen élt, a másik szerint (pl. DL X, 6) életmódja elpuhult és mértéktelen volt. Timón természetesen az utóbbi hagyományhoz csatlakozik.

8. (35W) Pyrrhón

Aristoklés, idézi Eusebios P. E. XIV 18, 17

Pyrrhónnal nem versenyezhetne más halandó.

9. (32W) Pyrrhón beszéde

Aristoklés, idézi Eusebios P. E. XIV 18, 19

Mennyire ködmentesnek és nem-kényszeríthetőnek láttam azokat által, akiknek egyaránt engednek a hírnév nélküliek és hírnevesek súlytalan népség, akik itt is, ott is elnyomottai az indulatokból fakadó vélekedésnek és a találomra történő véleményformálásnak.

10. (33W) Antropológiai pesszimizmus

Aristoklés, idézi Eusebios P. E. XIV 18, 28

Hitvány emberek, szégyenletesek, csupa-gyomrok, micsoda viszályokból és jajveszékélésekből vagytok formálva!

11. (34W) Antropológiai pesszimizmus

Aristoklés, u. o.

Emberek: üres vélekedéssel teli bőrtömlők.

12. (60W) Az alexandriai Museion

Athénaios I p. 22 D

Phleiusi Timón, a szillográfus a Museiont valahol kalitkának nevezi, amikor gúnyolja az ott élő filozófusokat, akik úgy táplálkoznak ott, mint ritka madarak valamely állatseregletben.

Legelészik a soknépű Egyiptomban számos, könyvekben jártas, világtól elzárkózott, tömérdek sokat vitázó [ti. tudós] a Múzsák kalitkájában.

*

Kérdés, vajon Timón kizárólag az alexandriai poéta-filológusokra céloz, vagy filozófusok is tartoznak a Múzsakalitka menazsériájához. Wachsmuth – Lehrs Aristarchus c. munkájára hivatkozva – a filozófusokat is a világtól elzárkózó tudós vitázók közé sorolja. Diogenés Laertiosztól tudjuk, hogy Ptolemaios Sótér

alexandriai és megarai udvarában a következő filozófusok fordultak meg: Theodóros, Aristippos tanítványa (II, 101), Diodóros Kronos, Stilpón (II, 111), Menedémos (II, 140). Ám ezekre a gondolkodókra semmiképpen sem illik Timón leírása, hiszen a sókratikusok – a kor filozófiai stílusának megfelelően – korántsem a világtól elzárkózó szobatudósok voltak. Tanításukat nem filozófiai szimpóziumokon, kollégáikhoz szólva adták elő, hanem a nyilvánosság előtt filozofáltak, megcélzott hallgatóságuk pedig éppen hogy laikusokból állt, akiket elsősorban meghökkenteni igyekeztek.

13, 14. (22, 21W) A sztoikusok

Athénaios IV, p. 158 A

Sztoikus tantétel, hogy a bölcs mindent helyesen tesz, még lencselevest is okosan készít. Ezért mondja a phleiusi Timón: „*És aki nem tanult meg okosan főzni a lencselevest*”, vagyis hogy másként nem lehet lencselevest főzni, csak a zénóni útmutatás szerint, aki, mint mondja „*a lencselevesbe egy koriandermag tizenkettedrészét vetette*”.

*

A lencséről lásd a 3. töredékhez írottakat. A „koriandermag tizenkettedrésze” azért komikus mérték, mert ennek a magnak az átmérője mintegy öt milliméter.

15. (31W) Homéros-parafrázis

Athénaios IV, p. 160 D

*születésedtől nevezett anyád ...
szép és nagy [– ti. vagy]*

16. (30W) Ktésibios

Athénaios IV, p. 162 E

Mint a karystosi Antigonos említi *Életrajzaiban*, amikor Menedémos barátját, a chalkisi Ktésibioszt valaki megkérdezte mi haszna van a filozófiából, így felelt: „*az ingyen lakoma*”. Ezért mondja Timón valahol ezt róla: „*Evés bolondja, őzborjú-szemű, rettenthetetlen szívű.*”

*

Az *Ilias* 1, 225. sorában Akhilleus szidalmazza így Agamemnónt: „*Lomha borostömlő, szarvasszívű és kutyaképű.*” – A Ktésibios-történet már önmagában is a filozófusok ellen irányuló paródiának tetszik, amelyben két apophthegma-típus keveredik össze. Az egyik a „mi hasznod van a filozófiából?” kérdés és a filozófus erre adandó elmés válasza (pl. DL VI, 6 „Az önmagammal való beszélgetés képessége” – feleli erre Antisthenész); a másik a filozófusról mint öntudatos élőlisködőről szóló *chreia*, pl. DL VI, 54: Diogenész arra a kérdésre, hogy milyen bort iszik a legszívesebben, így válaszolt: „A másét.” Hasonló a DL VI, 46: „Amikor szűkében volt a pénznek és szólt a barátainak, akkor nem azt mondta, hogy adjanak neki pénzt, hanem hogy adják meg a pénzét.”

17. (59W) Dionysios Metathemenos

Athénaios VII, p. 281 D

*Amikor merülni kellene, akkor kezdi a kellemes életet;
ideje van a szerelemnek, ideje a házasodásnak, ideje annak, hogy abbahagyjuk.*

18. (11W) Prodikos

Athénaios IX, p. 406 E

pénzszerző, a Hórákból hasznót húzó

*

a *Hórák* Prodikos művének címe. A jelző arra az ismert tényre utal, hogy Prodikos pénzért tanított.

19. (52W) Platón

Athénaios XI, p. 505 E

Mások meg azt mondják, hogy amikor Gorgias elolvasta a [*Gorgias* című] platóni dialógust, azt mondta a jelenlévőknek, hogy ezeket soha nem mondta és nem hallotta. Beszélük, hogy Phaidón is ezt mondta, amikor elolvasta *A lélekről* című írást [vagyis a *Phaidónt*]. Ezért Timón helyesen mondja róla:

„Így formálta meg Platón, a megformált csodák tudója”.

*

Noha Athénaios abban marasztalja el Platón, hogy dialógusaiban vét a történelmi hűség ellen, Wachsmuth szerint a timóni kritika mélyebb. A „csodák” a szemfényvesztő csodái, a szemfényvesztés pedig nem más, mint az ideaelmélet.

20. (65W) Platón

Athénaios XIII, 610 B

Kynulkos így szólt: „A sokféle tudásnál nincs üresebb – mondotta Hippón, az ateista. De az istenes Hérakleitos is így beszélt: A sokféle tudás nem tanít meg rá, hogy esze legyen valakinek. Timón is ezt mondta:

Aztán meg hencegése a sokféle tudásnak, amelynél nincs üresebb.”

21. (14W) Az erisztikusok

Alexandriai Kelemen Strom. V 11.

*Föl-alá jár az embert tönkretévő, üres dolgokat üvöltő Eris,
férfiölő Niké nővére és szolgálója,
aki minden körül vakon csapong, majd egyszer csak
beveszi magát a halandók fejébe és reményre sarkallja őket.*

22. (15W) Az erisztikusok

Alexandriai Kelemen Strom. V 11

Kevéssel alább [a fr. 21 után] hozzáteszi:

*Ki uszította ezeket pusztító viszályal a harcra?
A Visszhang vele együtt robogó tömege; ez megdühödve ugyanis azokra, akik
csöndben vannak, a férfiak között fecsegő-betegséget keltett, hullottak sokan.*

Ezt a Hazug-érvről mondja meg a Szarvasról, az Észre-nem-vettről, a Krokodilról, a Halomról és a Csuklyásról, a kétértelmű érvekről és a szofizmákról.

23. (6W) Thalés

Diogenész Laertios I 34

Timón is ismerte csillagászati tevékenységét és a *Silloi*-ban dicsérőleg így szól róla:

A hét bölcs közé tartozó Thalést, aki jártas a csillagászatban.

24. (47W) Anaxagoras

Diog. Laert. II 6

Elsőként tette az anyag mellé az Észet, a műve pedig így kezdődik [...]: „Minden dolog együtt volt; majd jött az Ész és elrendezte őket.” Innen őt magát is Észnek nevezték, és Timón így ír róla a *Silloiban*:

*Azt mondják Anaxagoraszról, az erős hőszeről,
hogy Észnek nevezték, mert volt esze, amely mindent fölébresztve
elrendezett, ami azelőtt rendezetlen volt.*

Anaxagorast Észnek nevezték – ugyanígy tájékoztat Plutarkhos, *Periklés* 4. és a *Suda* „Anaxagoras”-címszava. Abban a fordulatban, hogy Anaxagoras esze ébresztett föl és rendezett el mindent, azaz indította meg a kozmikus folyamatot, irónia lappanghat.

25. (50W) Sókratész

Diog. Laert. II 19

Duris azt mondja, szolgaként is dolgozott és követ faragott. Azt mondják, az Akropolison a leplet viselő Kharisok az ő művei. Ezért mondja Timón is a *Silloiban*: [idézet]. Mert, mint Idomeneus mondja, a retorikában is jártas volt.

Alexandriai Kelemen Strom. I 14

Arkheleas, akit Sókratész hallgatott. „Elfordult ezektől a kőfaragó, a törvényekről fecsegő, hellének elbűvölője”, mondja Timón a *Silloiban*, mert a természetfilozófiától az etika felé fordult.

Sextus Emp. adv. math. VII 8

Sókratész csak az etikával foglalkozott ismerősei szerint; Xenophón is azt beszéli *Visszaemlékezéseiben*, mondván, hogy a természetfilozófiát teljesen elutasította, mint olyasmit, ami kívül áll hatáskörünkön, és kizárólag etikával foglalkozott, ami a hatalmunkban lévő dolgokra vonatkozik. Ilyennek ismerte őt Timón is, amennyiben azt írja róla: „Elfordult ezektől a kőfaragó, a törvényekről fecsegő”, azaz a természetfilozófiai kérdésektől az etikai elmélet felé; azt, hogy „törvényekről fecsegő”, azért fűzi hozzá, mert a törvényekről való beszélgetés része az etikának.

*Elfordult ezektől a kőfaragó, a törvényekről fecsegő,
hellének elbűvölője, aki pontosan érvelőkké tette őket,
az ékesszavú csúfolódó, az irónia mögé rejtőző attikai tréfamester.*

Elfordult ezektől – az „ezek” egyaránt jelenthet tanításokat és filozófusokat. Wachsmuth az utóbbi értelmezést javasolja. Valószínűbb azonban, hogy Sókratés a természetfilozófiai tanításoktól fordul el az etikai tanítás felé. Ilyennek ábrázolja őt a *Memorabilia* kozmológiai diafónia-katalógusa (1, 1, 10 skk.), a *Phaidón* 96A skk., Aristotelész pedig így ír: Sókratész hatására „a hasznos, mégpedig az államtudománnyal kapcsolatos erény felé fordultak a filozófusok” (PA I 1, 642 a 26).

kőfaragó (görögül *λαξόος* vagy *λαοξόος*) Wachsmuth föltevése szerint szójáték. Az összetett kifejezés előtagja, a *laos* ugyanis – ékezésétől függően – nemcsak 'kő'-nek, hanem 'nép'-nek is érthető, azaz Sókratész valójában *emberfaragó*.

ékesszavú csúfolódó (*μυκτῆρ ῥητορόμυκτος*) lefordíthatatlan szójáték. Szó szerinti jelentése 'rétorok által kifújt orr', Wachsmuth), s így olyan emberre utal, aki könnyen és értelmesen szól, mert orrlikai tiszták.

A kifejezés talán utalást tartalmaz egy olyan platóni helyre, ahol a rétor-szofista Thrasymakhos gúnyosan gyerekként kezeli Sókratészt és alapos orrfúvást javasol neki: „Mondd csak, Sókratész, van neked dajkád? [...] Csak azért kérdezem, mert nem akarja észrevenni, hogy folyik az orrod és nem fújja ki, pedig kellene ám, hiszen – szégyenére – nem tudod a nyáját a pásztortól megkülönböztetni.” (Az állam I, 343 A; Szabó M. fordítása nyomán; lásd Platón összes művei, II.k. Budapest 1984, 49. o.)

26. (53W) Xenophón és Aiskhinész

Diog. Laert. II 55 és II 61

*A logosok gyöngé kettőssége, hármassága vagy még többsége,
amilyen Xenophóné; Aiskhinészé nem meggyőző erő nélkül
íródott ...*

27. (54W) Aristippos

Diog. Laert. II 66

Timón kigúnyolja Aristipposzt, mint elpuhult embert, mondván: „*Ilyen Aristippos elpuhult természete, aki a hamis után tapogatózott*”.

*

„Timón [...] arra utal, hogy a kyrénéiek szerint az érintés (ἅψή, eredeti jelentése 'tapintás'), melyet belső érzéknek neveznek, képes egyedül megítélni az érzékelés során minket ért hatások igazságát vagy hamisságát.” (Lautner Péter: *A kyrénéi hedonizmus*, Budapest 1995, 96. o. 8. j.)

28. (41W) Megarai Eukleidész

Diog. Laert. II, 107

[Eukleidész] a bizonyításokat nem a premisszáiknál, hanem a konklúziójuknál fogva támadta meg. Az analógián alapuló érvet elutasította, mondván, hogy az vagy hasonló, vagy nem hasonló dolgokra vonatkozik. Ha hasonlókra, akkor inkább magával a dologgal kapcsolatban kell érvet állítani, nem pedig azokhoz folyamodni, amik hasonlók hozzá; ha pedig nem hasonlókra vonatkozik, akkor fölösleges egymás mellé helyezni őket. Ezért is írta róla Timón – némi oldalvágással a többi Sókratész-tanítvány felé – a következőket:

*De semmi dolgom ezekkel a fecsegőkkel; másnak
a dolgai sem érdekelnek, Phaidón sem, bárki legyen is, sem a civakodó
Eukleidész, aki a megaraiakba a vita harci hevét ültette.*

29. (28W) Menedémos

Diog. Laert. II, 126

Úgy látszik, Menedémos meglehetősen gőgös ember volt. Ezért is írta róla Kratész azt a gúnyverset, [...] Timón meg így írt: „Dagályosságot mutató fölfuvalkodott hólyag.”

30. (7W) Platón

Diog. Laert. III, 7

*Mindnyájukat vezeti a Platistakos, ám ő édesbeszédű
szónok, tücskök módjára daloló, akik a Hekadémos
fáin ülnek, lilimhangon ciripelnek.*

*

A *platistakos* lepényhalat jelent, obszcén mellékjelentése szerint pedig női nemi-szervet.

31. (16W) Arkesilaos

Diog. Laert. IV, 33

Némelyek szerint Pyrrhónnal is versengett, s foglalkozott dialektikával meg az eretriaai tanokban is otthonos volt. Ezért is mondja róla Aristón: „Elöl Platón, hátul Pyrrhón, középütt Diodóros.” Timón meg így ír: [idézet].

Numénios, idézi Eusebios P. E. XIV 5, 12

Krantór révén szert tett a meggyőzés képességére, Diodóros révén szofista lett, Pyrrhón révén sokoldalú, merész és semmirekellő. [...] A dialektikus Diodóros finom érvelésével kapcsolva össze Pyrrhón gondolatait és szkepszisét, gondolatmenetét Platón nagyszerű előadásmódja szerint rendezte el, és így fecsegett összevissza mindenféle bolondságot, és állított és tagadott, és majd innen, majd onnan fordult át, ahogy éppen adódott; ismétlésekbe bocsátkozó, nehezen értelmezhető, egyszersmind megbízhatatlan és vakmerő.

Menedémost tartja a melle alatt mérőőnként

így siet vagy Pyrrhónhoz, a hústoronyhoz, vagy Diodóroshoz.

32. (17W) Arkesilaos

Diog. Laert. IV, 33 (a fr. 31. után)

Nem sokkal ezután így beszélteti: „Elúszom Pyrrhónhoz és a homályos Diodóroshoz.”

33. (18W) Arkesilaos

Diog. Laert. IV 33 (a fr. 32. után)

Nagyon méltóságteljes és nyomatékos volt a beszéde, csevegés közben is szabatosan ejtette a szavakat, éles volt és szókimondó. Ezért is írta róla Timón azt is, hogy „[...] gáncsokkal elegyítő”.

34. (19W) Arkésilaos

Diog. Laert. IV, 42

A tömeg előtti népszerűsége vonatkozó, kárhoztatott vonzalmára Timón több megjegyzést tett, mégpedig ilyen formában:

*Így szólt és lemerült a körbeseregző tömegbe.
Azok meg meredten bámultak rá, mint pintyek a bagolyra,
mutogatva az ostobára, mert hízeleg a tömegnek.
Nem nagy dolog, nyavalyás! Mit hányod-veted magad hülye módjára?*

Mit hányod-veted magad — A fordítás Wachsmuth értelmezését követi. Diels így érti: „Minek adod át magad a tömegnek”; Wilamowitz: *Antigonos* 76. o.: „Miért maradsz platonikus?”

35. (42W) Az akadémikusok

Diog. Laert. IV 67

Az akadémikusokat általában Timón így gúnyolta: „*Sem az akadémikusok sőtlan fecsegésének ...*”

36. (43W) Aristotelés

Diog. Laert. V 11

Timón is gáncsolta őt, mondván: „*Sem Aristotelés kínos gondolattalanságának ...*”

37. (12W) Antisthenés

Diog. Laert. VI 18

Ezeket írta Antisthenés, s ennél fogva Timón a mennyiséget kifogásolva „*mindent termő fecsegőknek*” nevezte őt.

38. (8W) Kitioni Zénón

Diog. Laert. VII 15

Buzgón folytatta kutatásait és mindenről pontos fogalmat alkotott. Ezért is ír róla így Timón a *Silloi*-ban:

És láttam egy őszhajú föníciai anyót az árnyas ködben,

*mindenre mohót; halászhálója elúszott,
mert kicsi volt; kevesebb esze van, mint egy lantnak.*

39. (20W) A kitioni Zénón hallgatói

Diog. Laert. VII 16

Mocskos és csupasz emberek is körülvették, mint Timón mondja:

*Mig szolgálhad fellege gyűlt, akik mind közül
a legkoldusabbak voltak, a legnincstelenebb városlakók.*

40. (61W) Khiosi Aristón

Diog. Laert. VII 16

[A khiosi Aristón] jó rábeszélőkészséggel rendelkezett és vonzotta a tömeget. Ezért mondja róla Timón: „Valaki Aristón nemzetségéből, aki előhívja a hízelgést.”

41. (24W) Kleanthés

Diog. Laert. VII 170

Munkabíró volt, ám hitvány testalkatú és lassú felfogású. Ezért is írt róla Timón így:

*Ki az, aki kosként járkal a férfiak sorai közt?
Szavakat főző, assosi kő, lusta kőnehezék.*

*

assosi kő — szarkofág.

42. (49W) Empedoklés

Diog. Laert. VIII 67

Timón őt sem hagyta említetlenül, hanem így érintette szavával:

*És Empedoklés az agorára illő szavakat zendítve:
ezeket olyan erővel jelenti ki, ahogy csak bírja,
arkhón módjára olyan princípiumokat rendelve el, amelyeknek
továbbiakra van szükségük.*

43. (29W) Hérakleitos

Diog. Laert. IX 6

(Könyvét) némelyek szerint szándékosan írta homályosan, hogy csak azok férhessenek hozzá, akiknek megvan erre a képességük, és nehogy népszerű stílusa következtében könnyen érthető legyen. Erre utal Timón is, amikor ezt írja: [idézet].

Proklos in Alcibiad. I p. 525, 19 Cousin

Helyesen jár el a nemes Hérakleitos is, amikor kárhoztatja a tömeget mint esztelent és gondolkodás nélkülit: „Mert miféle nekik az értelmük vagy az elméjük? A köznép énekeseire hallgatnak és tanítónak elfogadják a tömeget, nem tudván, hogy a sok a hitvány és a kevés a jó”; ezt mondja tehát Hérakleitos. Ezért nevezi őt a szillográfus is „tömeget becsmélő”-nek.

*Köztük a vijjogó, a tömeget becsmélő Hérakleitos,
a rejtvényben beszélő állt föl.*

44. (4W) Parmenidész

Diog. Laert. IX 22

Azt állította, az érzékek nem pontosak. Ezt mondja: (Parm. B 7, 2–5). Ezért is írja róla Timón:

*A hatalmas elméjű Parmenidésznek nem sokvéleményű erejét,
aki a csalárd képzetektől fölfelé viszi a gondolatokat ...*

45. (5W) Zénón és Melissos

Diog. Laert. IX 22

Róla és Melissosról Timón ezeket mondja:

*A kettősbeszédű Zénón nagy, nem gyengülő erejét,
a mindent [vagy: mindenkit] dorgálóét és Melissost
[aki?] sok képzetten felülemelkedik, kevésnél alábbvaló.*

Plutarkhos Periklész c. 4

Az eleai Zénón éppúgy foglalkozott a természettel, mint Parmenidész, de emellett azt a képességet is kifejlesztette magában, mely a cáfolásra irányul, s amely az egymásnak ellentmondó érvek révén aporiákba kényszerít, miként a phleiusi Timón mondja e szavakkal: „A kettősbeszédű Zénón nagy, nem gyengülő erejét, a mindent [vagy mindenkit] dorgálóét.”

Élias in Arist. Categ. p. 109, 7 Busse

Az eleai, aki parmenideánus is, a kettősbeszédű; róla mondják: „A kettősbeszédű Zénón nagy, nem gyengülő ereje.” Kettősbeszédűnek meg nem azért nevezik, mintha dialektikus lett volna, mint a kitioni, és ugyanazokra a dolgokra vonatkozóan tudott volna megsemmisíteni és fölépíteni érveket, hanem mert életére nézve volt dialektikus, mind beszédében, mind gondolkodásában.

Simplikios in Phys. p. 139, 3

És valószínűleg Zénón, aki mindkétféleképpen gyakorlottan értelt (ezért is nevezik „kettősbeszédűnek”).

Simplikios in Phys. p. 1011, 11

Róla írja a szillográfus: „A kettősbeszédű Zénón nagy, nem gyengülő ereje.”

Proklos in Parm. p. 632, 13 Cousin

Platón állítja és tagadja is az érveket, nem úgy, mint Zénón, aki csak állítja őket. Ennélfogva a dialektikai érvelés jóval színesebb gazdagságát mutatja, mint amaz, aki a másik oldaltól visszariad; úgyhogy a szillográfus „kettősbeszédűnek” mondja őt, és a férfiú dicső képességéről, „Zénón nagy, nem gyengülő erejéről” beszél.

Proklos in Parm. p. 684, 26 Cousin

A szillográfus „kettősbeszédűnek” nevezi őt, mintegy cáfoló és pozitív módon egyaránt érvelőnek.

Skholion Iamblikhos Vita Pyth. 267 p. 198. 2. ed. Nauck

Zénón, a kettősbeszédű.

46. (2W) Démokritos

Diog. Laert. IX, 40

Platón csaknem az összes régi filozófusról megemlékezik, ám Démokritost nem említi, még ott sem, ahol ellentmondania kellene neki; nyilvánvalóan tudja, hogy a legkiválóbb filozófusnak kellene ellentmondania, akit Timón is a következőképpen dicsér:

*Démokritost, a szavak gondolatokban gazdag pásztorát,
a kétfelé figyelő vitázót az elsők közt ismertem föl.*

47. (10W) Prótagoras

Diog. Laert. IX, 52 [...]

és szócsatákat vívott és szofizmat szegezett szembe azokkal, akik tényekről számoltak be, és az értelmet elhanyagolta a szópárbaj kedvéért, és létrehozta az erisztikusok most elterjedt nemzetségét; ezért mondja Timón is róla:

Prótagoras, a vitatkozásba nagy jártassággal belemerülő ...

48. (38W) Pyrrhón

Diog. Laert. IX, 64

Pyrrhónnak számos követője akadt a közügyektől elzárkózó életmód terén, ezért is mondja róla Timón a *Pythón*-ban és a *Silloiban*:

*Ó mester, ó Pyrrhón, hogyan és honnan találtál kiutat
a vélekedések szolgálatából és a szofisták üres bölcsességéből?
Hogyan bontottad föl az összes csalárdság és rábeszélés kötelékeit?
Nem törődél annak aprólékos vizsgálatával sem, hogy milyen szelek fújnak
Hellasban, honnan támad mindegyik és hova tart.*

49. (62W) A szkeptikus Eurylokhos

Diog. Laert. IX 69

(Eurylokhos) a legellenségesebben viseltetett a szofistákkal szemben, mint Timón is mondja.

50. (63W) A szkeptikus Philón

Diog. Laert. IX 69

Philón (Pyrrhón tanítványa) a legtöbbször magában beszélt, ezért mondja róla a következőket:

*avagy az emberektől távol, magában tanuló, önmagával csevegő,
a vélekedésre és a versenyekre fittyet hányó Philónt.*

51. (55W) Epikuros

Diog. Laert. X 2

Hermippos azt mondja, Epikuros korábban tanító volt, majd rábukkanva Démokritos könyveire, a filozófia felé fordult, s hogy ezért is írja róla Timón [idézet].

Athénaios XIII p. 588 A

A tudományok terén avatatlan lévén szerencsésnek tartotta azokat, akik hozzá hasonló módon adták fejüket a filozófiára, s azt mondta az ilyennek: „Szerencsésnek tartalak, hogy minden erőszaktól mentesen törekszel a filozófiára.” Ezért is nevezte őt Timón „tanítónak, aki az élők közül a legföljebbre emelkedett [vagy: az állatok közül a leginkább idomíthatatlan – S. K.]”.

(A)

Legkésőbbi és legmerészebb természetfilozófus, Sámosról érkező tanító, aki az élők közül a legföljebbre emelkedett.

(B)

Legdisznóbb és legkutyább természetfilozófus, Sámosról érkező tanító, aki az állatok közül a leginkább idomíthatatlan.

*

Az Epikurosról szóló sorok oly erősen kettős értelműek, hogy helyesebbnek láttam kétféle fordítását adni.

Legkésőbbi / Legdisznóbb – „Epikuros – írja Wachsmuth – nemcsak a *legkésőbbi* természetfilozófus elnevezést kapja, hanem ahogy Sóphrón (fr. 96 Ahrens) mond olyasmit, hogy 'báránynál bárányabb, juhnál juhabb' (*προβάτου προβάτερον, (οἶδος οἰότερον*), ugyanúgy Timónnak is az a szándéka, hogy a *κύων*-ból ('kutya') képzett *κύντατος* mellé helyezett *ὑστατος*-t a *ῥ*-ból ('disznó') merészen képzett felsőfokként kezelje.”

legmerészebb / legkutyább – a *κύντατος* jelentése az *Ilias* 10, 503 sorában a merészséggel kapcsolatos, de jelenthet 'leginkább szegyeztelent' és 'legfalánkabbat' is.

a legföljebbre emelkedett / a leginkább idomíthatatlan – attól függően, hogy az *ἀναγνώστατος*-ban az *ἀν*-t prepozícióként vagy fosztóképzőként értjük.

52. (25W) Apophthegma

Galénos *ad Hipp. epid.* VI 44

(Hippokratés némely magyarázóiról) Némelyek szemlátomást azt teszik, amit Timón így jelenít meg: „Mit akarsz? Kevés hús, sok csont.”

53. (0W) Pyrrhón

Galénos *Subfig. empir.* p. 62, 23 Bonnet

Mesterkéletlen férfiú, aki nem vágyik üres népszerűsége.

54. (26W) Platón *Timaios* áról

Gellius III, 17, 4

A csípősnyelvű Timón igen rosszmájú könyvet írt *Silloi* címmel. Ebben a könyvben név szerint megrágalmazza Platón, a filozófust, hogy megvásárolt egy pythagoreus tanokat tartalmazó könyvet, és ebből állította össze a *Timaiost*, ezt a nagyszerű dialógust. Timón verse erről így hangzik: [teljes idézet].

Iamblikhos in Nicomach. p. 105, 11 Pist.

A lokroi Timaios *A természetről* írott művében a kozmoszal és a lelkekkel foglalkozik. Azt mondják, Platón úgy szerkesztette meg a *Timaiost*, hogy ebből szerelkezett föl gondolatokkal, s ezért is adta neki ezt a címet. Ezekről a *Silloi*t költő Timón is ezt mondja: „sok ezüstön kis könyvet vásároltál, s nekifogtál a *Timaios-írásnak*”.

Skholion Timaios 20 A-hoz

Timaios [...], a pythagoreus filozófus matematikai értekezéseket írt és egy könyvet a természetről pythagoreus modorban. Platón a dialógust is róla írta, mint a szillográfus is említi vele kapcsolatban: „sok ezüstön kis könyvet vásároltál s nekifogtál a *Timaios-írásnak*”.

Proleg. Platon. philos. 5 (p. 201 Hermann)

A *Timaiost* hét ezüstön vásárolta a pythagoreusoktól és ezt utánozva írta meg a dialógust. Ezért is járja róla a mondás: „sok ezüstön kis könyvet vásároltál s nekifogtál a *Timaios-írásnak*”.

Proklos in Plat. Timae. p. 1. Schneider

A pythagoreus Timaiosnak *A természetről* című irata pythagoreus modorban lett megszerkesztve, „s nekifogott” Platón „a *Timaios-írásnak*”.

*Hát te, Platón! mert vágytál rá, hogy tanítást kapj,
sok ezüstön kis könyvet vásároltál,
s attól fogva ki voltál tanítva, hogy megkezd a Timaios-írás áldozatát.*

55. (0W) Arkesilaos

Numénios fr. 2 Thedinga

Mnaseas, Philomélos és Timón, a szkeptikusok szkeptikusnak nevezték őt [ti. Arkesilaost], amilyenek maguk is voltak, mivel ez is kiküszöbölte az igazat, a hamisat és a plauzibilist.

56. (13W) Speusippos

Plutarkhos Dion. c.17

Ilyen ember volt Speusippos, akit Timón a Silloiban úgy aposztrofált, hogy „gúnyt űz a Jóból”.

57. (3W) Pythagoras

Plutarkhos Num. c. 8

Pythagoras a sást is meg tudta szelídíteni bizonyos hangokkal és rá tudta venni, hogy leszálljon, az olimpiára egybesereglett közönségnek pedig megmutatta, hogy combja aranyból van. Beszámolnak még egyéb csodás mutatványairól és tetteiről, amelyekről Timón ezt írja: [idézet].

Diog. Laert. VIII 36

Pythagoras ünnepélyes megjelenését Timón sem hagyja említés nélkül a Silloiban, hanem harapósan ezt mondja:

Pythagorast, a kérkedés barátját, aki csalo hírnév vonzásának enged emberekre vadászva...

58. (9W) Anaxarkhos

Plutarkhos de virt. mor. 6 p. 446B

Valójában teljes vitorlázattal viszik a mértéktelent a gyönyörök felé vágyai, ő meg átadja magát nekik és ezzel elősegíti a dolgot. Felemás a fegyelmezetlen: állapotának velejárója, hogy az indulat föltolul benne és ő belebotlik a hitvány dolgokba. Ahogy Anaxarkhost gúnyolja Timón:

A vakmerőség és a makacsság merre törjön előre?

Meglátszott Anaxarkhos szégyentelen természete. Bár tudatában volt mégis, mint mondják, hitvány maradt. Az ellenkező irányba vezette a gyönyörhajhász hajlam, amelynek követésétől a legtöbb szofista visszaretten.

Mert sem a bölcs nem fegyelmezett, hanem mértékletes, sem az ostoba nem fegyelmezetlen, hanem mértéktelen. Amannak ugyanis a szép dolgok szereznek gyönyörűséget, emezt meg nem nyomasztják a rútak. Az értelemmel rendelkező szofista lélek az, amely fegyelmezetlen: pontosan tudja, minek nem tud ellenállni. *Plutarkhos de vitioso pudore 2 p. 529 A*

Megint csak nem méltó dicséretre a változni képtelen és petyhüdt lélekállapot: „A vakmerőség és a makacsság merre törjön előre? Meglátszik Anaxarkhos szégyentelen természete.”

Plutarkhos quaest. conviv. VII 5, 3 p. 705 C

Ezért azokat, akik az evés, a szerelem és az ivás terén elvétik a célt, betegségekbe esnek, elherdálják a vagyonukat és még rossz hírbe is kerülnek, fegyelmezetlennek nevezzük, mint ezt a Theodektést ... vagy az abdéri Anaxarkhost: „Gyönyört hajszoló természete az ellenkező irányba vezette, amelynek útjától a legtöbb szofista visszahúzódik.”

59. (45W) Xenophanés

Sextus Pyrrh. hypot. I 223

Az, aki az Egyről dogmatikus módon gondolkozik, vagy aki valamilyen bizonytalan dologra vonatkozóan a hitelessége vagy hiteltelensége alapján előnyben részesíti az egyik képzetet a másikkal szemben, az dogmatikus jellemű ember – mint Timón is mondja a Xenophanésről írottakban. Mert sok tekintetben dicsőreleg beszél róla, sőt, a Silloit neki is ajánlja, úgy is ábrázolja őt, amint éppen feddőleg szól magához és ezeket mondja:

*Bárcsak nekem is olyan szilárd elmében lett volna részem,
kétfelé tekintve pillantásommal! A csalfa úttól megcsalotván
elsőszülött létemre nem voltam elég óvatos a mindenre kiterjedő
vizsgálódásban. Elmémet ugyanis bármerre fordítottam,
minden fölöldódott az Egyben és Azonosban. Örökké minden lévén,
mindenfélé vonódva, ugyanazon, önmagával azonos természetbe tér
vissza minden módon.*

60. (40W) Xenophanés

Sextus Pyrrh. hypot. I, 224

Ezért is nevezi „elégge ködmentesnek”, nem pedig teljesen ködmentesnek, mikor ezt mondja: [idézet]. „Elégge ködmentesnek” mondja, mert némileg ködmentes, „a homérosi képzelgések” kicsúfolójának, mert csúfondárosan gyomlálgatja Homéros csalóka képzelgését; dogmatikusan gondolkodik Xenophanés, amikor a többi ember preconcepciójának megfelelően azt tartja, egy a mindenség és az isten koegzisztens vele, gömb alakú, hatást el nem szenvedő, változatlan és értelmes.

Diog. Laert.

Timón dicséri őt, mint „Xenophanést, a Homérost megtaposó gúnyolódót”.

*Xenophanés elégge mentes a ködtől, a homérosi képzelgések gyomlálója,
az emberektől távoli istent mindenfélé egyenlőnek képzei,
rendületlennek, hiánytalannak és az értelemnél is értelmesebbnek.*

61. (58W) A grammatikáról

Sextus adv. math. I 53

A grammatika hasznos. Jóllehet azt gondolhatná valaki, ezzel ellentétes nézeteket fejt ki Pyrrhón érveinek értelmezője, Timón, amikor ezt írja:

A grammatika olyasmi, amit nem kell megfontolnia és szigorúan mérlegelnie a Kadmos főníciai betűit tanulmányozó férfinak.

Csak hogy nem így fest a dolog. Az a fordulata, hogy „nem kell megfontolnia és szigorúan mérlegelnie” nem ama „grammatika” ellen irányul, amellyel Kadmos főníciai betűit tanulmányozza valaki, [...] hanem inkább ezt mondja: „aki Kadmos főníciai betűit tanulmányozza, annak nem kell figyelmet fordítania a másfajta írásjegyekkel foglalkozó grammatikára”. Ez nem a betűket, meg a segítségükkel történő írást és olvasást nyilvánítja haszontalannak, hanem ennek az üresen dicsekvő, fontoskodó fajtáját.

62. (51W) Sókratész

Sextus adv. math. VII 9

Platón a filozófia minden ágában részelteti Sókratést; a logikaiban, amennyiben a definíciókra, a felosztásokra és az etimológiára vonatkozó kutatóként lépteti föl – ezek logikai témák –, az etikában, mert az erénnyel, az állammal és a törvényekkel kapcsolatban vizsgálódik, a természetfilozófiában, mert a kozmoszról, az élőlények keletkezéséről és a lélekről alkot filozófiai gondolatokat. Emiatt Timón is hibáztatja Platont, hogy ily módon sok tantétellel díszíti föl Sókratést, aki, mint mondja, „nem akart több lenni, mint jellemábrázoló”.

63, 64. (36, 37W) A lélek békéje

Sextus adv. math. XI 141

Boldog, aki zavartalanságban éli le életét, s mint Timón mondja, nyugalomban és csöndben él,

mert mindenfele elterjed a tenger csöndje,

és

észrevettem őt a tenger csöndjének szélmentes nyugalmaiban.

65, 66. (57, 23W) A sztoikus tanítás

Sextus adv. math. XI 171

Az efféle ígéretések [mint amilyen pl. az, hogy „egyedül a bölcs az, aki gazdag”], amelyek egyáltalán nem igazak, az ostoba reményekkel eltelt ifjakra vadásznak. Timón is gúnyolódik e hagyomány továbbadóin, mondván:

Sok vad fecsegéssel rombolók reménység koholók.

Azokat pedig, akik hisznek nekik és csalódnak hiú reményeikben, így gúnyolja ki:

*Azt mondta az egyik panaszkodva, ahogy a halandók panaszkodnak:
„Jaj nekem, mi lesz velem! Hát miféle bölcsesség támadjon bennem?
Elmémemre nézve koldus vagyok, nincs egy szemernyi eszem.
Úgy gondolom, el fogom kerülni, hogy megismerjem a meredek veszedelmet.
Háromszor boldogok, sőt négyszer, akiknek nincsen,
és nem kell falniuk üres semmittevésben, amit főztek.
Szomorú vizsályoknak leszek most kényszerű zsákmánya
és a szegénységnek, s mindannak, ami sújtja a sok halandó fajankót.”*

TIMÓN ÉLETE (IX.109 – 116)

DIOGENÉS LAERTIOS

109. Nikaiai Apollónidész, aki hozzánk tartozik, a Tiberius császárnak ajánlott *Silloi*-kommentárja első könyvében azt állítja, Timón apja Timarkhos, ő maga Phleiusba való. Szüleit korán elveszítette és táncosnak állt, de megvetette ezt a foglalkozást és elment Megarába Stilpónhoz. Egy idő után hazatért és megnősült. Utóbb feleségével együtt Élisbe utazott Pyrrhónhoz, és ott maradt, amíg gyermekei meg nem születtek. Az idősebbiket, akit Xanthosnak hívtak, orvosnak taníttatta és örökösévé tette saját életmódjának.

110. Ez utóbbitól hírneves ember lett, mint Sótión tizenegyedik könyvéből tudjuk. Nehéz körülményei arra késztették Timónt, hogy elutazzék a Helléspontos-ra és Propontisra. Chalkédónban szofistaként tevékenykedett és nagy megbecsülésre tett szert. Innen Athénba ment és – egy rövid thébai tartózkodás kivételével – ott élt haláláig. Antigonos királlyal és Ptolemaios Philadelphossal is ismeretségben volt, mint iambosaiban maga tanúsítja.

Mint (karystosi) Antigonos mondja, borissza volt, és amikor éppen nem filozófiával foglalkozott, verses műveket írt: eposzokat, tragédiákat és szatírájátékokat, mégpedig harminc komédiát és hatvan tragédiát, továbbá *Sillos*-okat és obszcén költeményeket.

111. Próza munkái húszezer sort tesznek ki; ezt karystosi Antigonos is említi, aki megírta az életét. A *Silloi* három könyvből áll; ebben a művében szkeptikus-ként lép föl és parodisztikus formában korholja és gúnyolja a dogmatikusokat. Az első könyv elbeszélő formában íródott, a második és harmadik pedig párbeszédes formában. Kolophóni Xenophanészhez intéz kérdéseket minden egyes filozófussal kapcsolatban, Xenophanész pedig válaszol ezekre. A második könyvben a régebbi filozófusokról van szó, a harmadikban pedig a későbbiekről. Ezért ez utóbbit némelyek epilógusnak nevezik.

112. Az első könyv ugyanazokkal a témákkal foglalkozik, a különbség annyi, hogy monológ formájú. Így kezdődik: *Beszéljetek most, akik sokügyű szofisták vagytok.*

Mint Antigonos állítja és Sótión a tizenegyedik könyvben, közel kilencven esztendősen halt meg. Azt is hallottam, hogy félszemű volt, s ezért kyklópsnak nevezte magát. Volt egy másik Timón is, az embergyűlölő.

A filozófus pedig – mint Antigonos beszéli – nagyon szerette a kertet és saját ügyeibe temetkezett. A peripatetikus Hierónymos írja róla: „Ahogy a skytháknál

a menekülők is nyilaznak meg az üldözők is, úgy tesznek a filozófusok is: némelyek üldözők, mert tanítványokra vadásznak, mások – mint Timón – menekülnek előlük.”

113. Éleseméjű gondolkodó és gúnyolódó volt, kedvelője az irodalomnak, történeteket írt a költők számára és közreműködött drámai művek írásában. Alexandrosnak és Homérosnak anyagot kölcsönzött tragédiáikhoz.¹ Ha a szolgálók és a kutyák zavarták, nem tudott írni, mert nagy szüksége volt a nyugalomra. Beszélük, Aratos megkérdezte tőle, hogyan tehetne szert Homéros hiteles szövegére, s ő ezt válaszolta: „Úgy, hogy régi másolatokat szerzel és nem a jelenlegi, igazított szöveget használod.” Saját költeményei rendezetlenül heverték, gyakran félig szétrágott állapotban.

114. Így történt, hogy amikor Zópyros rétornak fölolvastott, kinyitotta a tekercset és találmra olvasni kezdte. Aztán amikor eljutott a közepéig, ott talált egy letépett darabot, amelynek létezéséről fogalma sem volt. Annyira gondatlan volt és annyira nemtörődöm, hogy elmulasztotta az étkezéseket. Beszélük, hogy amikor megpillantotta Arkesilaost a szolgapiacon, így szólt hozzá: „Mi dolgoz itt, ahol mi, szabad emberek járkálunk?” Azoknak, akik megerősítik az olyan érzeteket, amelyek mellett az ész tanúskodik, ezt szokta volt a fejükre idézni:

Összejött Attagas itt és Numénios.²

Shokása volt az efféle tréfálkozás. Valakinek, aki mindenben csodálkozott, azt mondta: „Miért nem csodálkozol azon is, hogy hármunknak, akik itt jelen vagyunk, összesen négy szemünk van csupán?” – Tanítványa, Dioskuridés ugyanis szintén félszemű volt, akitől meg ezt kérdezte, épszemű.

115. Arkesilaos egyszer megkérdezte tőle, miért jött Thébából ide. Így felelt: „Hogy nevessek, amikor teljes életnagyságban látlak titeket.” Hasonló módon támadta Arkesilaost a Silloiban is, az *Arkesilaos halotti tora* c. munkájában viszont magasztalta.

Ménodotos szerint nem volt követője; iskolája szünetelt, amíg kyrénéi Ptolemaios föl nem újította. Hippobotos és Sótión ellenben azt állítják, tanítványa volt ciprusi Dioskuridés, rhodosi Nikolokhos, seleukiai Euphranór és tróasi Praylús, akiről Phylarkhos történetíró megemlíti, micsoda lelkierővel rendelkezett:

¹ Aitoliai Alexandros és bizánci Homéros: tragédiaírók

² ἄτταγας 'fajd', νοῦμηνιος 'szalonka'. – Timón nehezen érthető szójátéka talán ezt jelenti: „Hogy kerül a csizma az asztalra?” – Hicks említi Diogenianos magyarázatát: a thessaliai Attagas és a korinthosi Numénios híres tolvajok voltak. Nem látom világosan, hogy ez a körülmény mit magyaráz.

amikor igazságtalanul árulással vádolták, úgy fogadta a kínhalált, hogy polgártársait egyetlen szóra sem méltatta.

116. Euphranór hallgatója volt alexandriai Eubulos, az övé Ptolemaios, aki Sarpédont és Hérakleidést tanította. Hérakleidés hallgatója knóssosi Ainesidémós, a *Pyrrhóni beszélgetések nyolc könyvben* c. mű szerzője. Az ő tanítványa polgártársa, Zeuxippos, emezé a dongalábú Zeuxis, emezé a lykosi Laodikeiába való Antiokhos. Ennek tanítványa nikomédiai Ménodotos, az empirikus iskolához tartozó orvos, valamint a laodikeiai Theiódás. Ménodotos tanítványa a tarsosi Arieus fia, Hérodotos. Hérodotos hallgatta Sextus Empiricus, aki tízkönyves munkát írt a szkeptikusokról és egyéb kiváló műveket. Őt hallgatta Satorninos Kythénás, maga is empirikus orvos.

PLATÓN TANAINAK KIFEJTÉSE

ALKINOOS

I.1. A következő lehetne Platón főbb tanainak kifejtése: A filozófia a bölcsességre való törekvés¹ avagy a lelkünknek testtől való eloldozása és eltávolítása² által, hogy a szellemi valóságok s az igazi létezők felé fordulunk. A bölcsesség az isteni és az emberi dolgokkal foglalkozó tudomány. 2. A filozófus a „bölcsességszeretet” szóból nyerte nevét, úgy, ahogy a zenész a „zene” szóból. A filozófusnak először is tehetségesnek kell lennie azokban a tudományokban, amelyek szoros kapcsolatba hozzák és bevezetik a változatlan és szilárd szellemi létező megismerésébe. Azután szeretnie kell az igazságot, sohasem szabad hazudnia. Ezenfelül józan természetűnek kell lennie és természetből fogva ellenállónak a lélek szenvedélyeivel szemben. Azt ugyanis, aki a létezőkkel foglalkozó tudományok megszerzésére vágyódik és törekvéseit ezek irányába fordítja, nem kápráztathatják el az élvezetek. 3. Aki filozofálni akar, annak szabad szelleműnek kell lennie, hisz semmi sem ellentétesebb az isteni és emberi dolgok szemléletével, mint a lélek kicsinyessége. Kell, hogy meglegyen benne a hajlam az igazságosságra ugyanúgy, mint az igazságra, szabadságra, mértékletességre, továbbá jó fölfogóképeséssel és emlékezőtehetséggel is rendelkeznie kell, hisz ezek is a filozófus jellemzői.³ 4. Ezek a jó adottságok helyes neveléssel és megfelelő életmóddal társulva tökéletesen alkalmassá teszik az embert az erényre, ha azonban elhanyagolják őket, nagy bajok forrásaivá válnak.⁴ A következőket szokta Platón közös névvel erényeknek nevezni: mértékletesség, bátorság, igazságosság.

II.1. Kétféle életmód létezik, a szemlélődő és a gyakorlati. A szemlélődő élet számára a legfőbb dolog az igazság ismerete, míg a gyakorlati élet számára az értelem által sugallt tettek véghezvitele. Becsesebb ugyan a szemlélődő élet, de szorosan követi azt és elkerülhetetlen a gyakorlati élet. Hogy ez valóban így van, a következőkből talán világos lesz. 2. A szemlélődés a szellemi dolgokat elgondoló ész működése, a gyakorlat pedig az értelmes léleknek test segítségével történő működése. Az istenséget és az ő gondolatait szemlélő lelket jó állapotúnak is

¹ Állam 475 B

² Phaed 67 D

³ Állam 485 D-E

⁴ Állam 491 E

mondják, s a léleknek ezt az állapotát belátásnak nevezték el. Ez pedig nem más, mint amit istenhez való hasonlónvá-válásnak lehetne mondani⁵, s ez a legfőbb, legbecsesebb, minden közül a legkívánatosabb, ami leginkább sajátunk, aminek nincs akadálya és csak rajtunk múlik, s ami az általunk kitűzött célt megvalósítja. Jóllehet a gyakorlati élet akadályokba ütközhet, hisz a test segítségével jut el céljához, mégis elérheti azt, hogy amikor a körülmények megkövetelik, úgy végezze dolgát, hogy érzékelhetővé tegye az emberek világában azt, ami megfelel a szemlélődő életnek.⁶ 3. Az értelmes ember foglalkozni fog a közélettel, ha azt látja, hogy az rossz irányítás alatt áll. Így azután válságos helyzetben nélkülözhetetlennek tartja a stratégiai, bírói, küldötti tisztségeket, de a legnemesebb és legfontosabb tevékenységnek a törvényalkotást, államalapítást valamint az ifjak nevelését tekinti. A mondottak alapján illő, hogy a filozófus semmiképpen se hagyjon föl a szemlélődéssel, hanem folyton ezt ápolja és fejlessze magában, és hogy csak mint másodlagos dologgal próbálkozzon a gyakorlati élettel is.

III.1. A filozófus buzgalma Platón szerint, úgy tűnik, három dologban áll: a létezők szemléletében és megismerésében, a szép tettek végrehajtásában és az érvelés vizsgálatában. Azt a megismerést, ami a létezőkre vonatkozik, elméletinek, ami a végrehajtandó tettek, azt gyakorlatinak, ami pedig az érvelésre, azt dialektikainak nevezzük. 2. Ez utóbbi pedig a következőkre oszlik: szétválasztás, meghatározás, rávezetés és szillogizmus. Szillogizmusból van: bizonyító, amikor szükségszerű a szillogizmus, epicheirématikus, amikor valószínű premisszákból indul ki a szillogizmus, a harmadik pedig a retorikai, amely az enthymémával⁷ foglalkozik. Ezt nem teljes szillogizmusnak is nevezik. Végül a szofizmákkal is foglalkozik. Ezek ismerete nem a legfontosabb, mindazonáltal szükséges a filozófus számára. 3. A gyakorlati tudomány az erkölcsök ápolását vizsgálja, azután a házvezetést, a városállamot és annak védelmezését. Ezek közül az elsőt etikának, a másodikat oikonomiának, az utolsót pedig politikának nevezik. 4. Az elméleti tudományok közül azt, amelyik az első és mozdulatlan dolgokkal és okokkal valamint az összes isteni dologgal foglalkozik, teológiának hívják, a csillagok mozgását, körforgásaikat, periodikus visszatéréseiket és a kozmosz szerkezetét vizsgálót fizikának, a geometria és a hasonló többi tudomány révén kutatót pedig matematikának. 5. Ez tehát a filozófia részeinek megkülönböztetése

⁵ Theaet. 176 B

⁶ Állam 500 D

⁷ Az epicheirématikus szillogizmus valószínű premisszákból indul ki (Arist.: *Top.* VII.11, 162 a 16, *Soph.el.* 9, 170 a 4) és nem föltétlenül három kijelentésből áll, hanem négyből vagy ötből. A terminus jelentése Aristotelésnél is, és főleg a későbbi szerzőknél, eléggé elmosódott. Az enthymémát Aristotelés részletesen tárgyalja a *Rétorika* I. könyvének első három fejezetében. Ez is valószínűségeen alapul, és azért tökéletlen szillogizmus, mert az egyik premisszát, vagy akár mindkettőt el lehet hagyni, mivel a hallgató ismeri őket.

és fölosztása. Platón véleménye szerint először a dialektika elméletéről kell beszélni, legelőször is az ítéletről.

IV.1. Minthogy van az ítélő, és van, amiről az ítélet szól, kell lennie valami másnak is, amit ezek eredményeznek, s amit ítéletnek nevezhetünk. Elsődleges értelemben az ítélet az ítélést jelölheti, általában viszont az ítélőt is értik rajta. Ez utóbbi kifejezés is kétértelmű: egyrészt azt jelöli, aki megítéli az ítélet tárgyát, másrészt azt, aminek a segítségével ítél. Ezek közül az egyik a bennünk lévő ész, a másik pedig, aminek a segítségével ítél, az a természetes eszköz, amely először az igazság, utána a hamisság megítélésére szolgál. Ez pedig nem más, mint a természetes értelem. 2. Ezek tudatában még nyilvánvalóbb, hogy egyrészt a filozófus mondható ítélőnek, hisz ő ítéli meg a dolgokat, másrészt az értelem is – ezt eszköznek neveztük –, aminek a segítségével az igazságot ítéljük meg. Az értelem kétféle, az egyik teljességgel megragadhatatlan és bizonyos, a másik pedig a dolgok tudása esetén csálthatatlan.⁸ Közülük az előbbi csak isten számára lehetséges, az ember számára viszont lehetetlen, az utóbbi azonban az ember számára is lehetséges. 3. Az utóbbi fajta értelem is kétféle, az egyik a szellemi dolgokra, a másik pedig az érzékelhető dolgokra vonatkozik. Amelyikük a szellemi dolgokra vonatkozik, az tudomány és tudományos értelem, amelyik pedig az érzékelhető dolgokkal foglalkozik, az vélekedő értelem és vélemény. Így tehát a tudományos értelem változatlan és állandó, hisz változatlan és állandó princípiumokkal foglalkozik, a rábeszélő és vélekedő értelem pedig inkább csak valószínű, hisz tárgyai nem állandók. 4. A szellemi dolgokkal foglalkozó tudománynak és az érzékelhetőkre vonatkozó véleménynek a princípiumai a megismerés illetve az érzéklet. Az érzéklet a lélekben a test közvetítésével támadt benyomás, ami kiváltképp az azt közvetlenül elszenvedő képességről tudósít. Amikor az érzékszervek segítségével az érzékelésnek megfelelő lenyomat létrejött a lélekben – épp ez az érzéklet – és azután hosszú idő múltán sem enyészik el, hanem tovább él és megőrződik, a lenyomatnak ezt a megőrzött formáját nevezzük emlékképpnek.⁹ 5. A vélemény pedig az emlékezet és az érzékelés összekapcsolódása.¹⁰ Amikor ugyanis valamely érzékelhető dologgal találkozunk, amelyről először érzéklet, azután emlékezet támad bennünk, s azután újra találkozunk ugyanazzal az érzékelhető dologgal, a már korábban meglévő emléket társítjuk az újonnan szerzett érzéklettel, s azt mondjuk magunkban: „Íme ez Sókratész”, „ez egy ló”, „az tűz”, és így tovább. Ezt nevezik véleménynek; amikor a korábban már meglévő emléket egy frissen létrejött érzéklettel kapcsoljuk össze és a kettő egymással megegyezik, akkor igaz véleményről van szó, ha viszont különböznek egymástól, hamis véleményről. Például, ha valakinek Sókratésről van emlékképe, s azután Platónnal találkozik, és kettejük bizonyos hasonlósága miatt

⁸ Tim. 28 A és 29 B, Állam 477 B–480 A, Phileb. 58 E–59 C

⁹ Phileb. 34 A

¹⁰ Phileb. 38 B

úgy véli, hogy ismét Sókratésszel találkozott, akkor, minthogy a Platónról szóló érzékletet úgy tekinti, mintha Sókratésről nyerte volna és azt Sókratés emlékképével kapcsolja össze, hamis lesz a véleménye. Azt, amiben emlék és érzéklet keletkezik, Platón viasztáblához hasonlítja.¹¹ Amikor a lélek az érzékelésből és az emlékezetből származó vélekedéseket gondolatban átalakítja, és úgy szemléli ezeket, mint amazokat, amelyekből származnak, ezt Platón képpalkotásnak, olykor pedig képzelődésnek¹² hívja. A gondolkodást a lélek önmagával folytatott párbeszédének nevezi, beszédnek pedig a lélekből a szájon által kiinduló, hanggal kísért folyamatot.¹³ 6. A megismerés az első szellemi dolgokat szemlélő ész működése. Úgy tűnik, két fajtája van; az egyik az, amikor a lélek még testbe kerülése előtt szemléli a szellemi dolgokat, a másik pedig az, amikor a lélek már testbe költözött. Ezek közül az első, a lélek testbe kerülés előtti szemlélődése nevezhető kifejezetten megismerésnek, míg a testbe költözött lélek megismerését már nem így, hanem velünk született fogalomnak¹⁴ nevezzük; ez a léleknek egyfajta vele született megismerése. Amikor azt mondtuk, hogy a tudományos értelem princípiuma a megismerés, akkor nem ezen utóbbiról volt szó, hanem a testtől külön lévő lélekről, ahogy mondtuk. Amit akkor megismerésnek hívtunk, most velünk született fogalomnak nevezzük. Ez utóbbit Platón egyszerű tudománynak, lélekszárnynak, olykor pedig emlékezetnek nevezi.¹⁵ 7. Ezen egyszerű tudományokból áll össze a természetből fogva bennünk lakozó természetes és tudományos értelem. Ahogy létezik tudományos és vélekedő értelem, megismerés és érzékelés, úgy ezek tárgyai is léteznek. Ezek a szellemi és az érzéki dolgok. Mivel a szellemi dolgok között vannak elsőek, miként az ideák, és vannak másodikok, mint az anyagban bennelévő, anyagtól elkülöníthetetlen formák, a megismerés is kétféle lesz, egyrészt az elsőkre, másrészt a másodikokra irányuló megismerés. És az érzéki dolgok között ismét vannak elsőek, mint a minőségek, például a szín, a fehérség, továbbá akcidensek, mint a fehér, a színes, s azután konkrét dolgok, mint a tűz, méz, és így az első érzéki dolgoknak az első érzékelés, a második érzéki dolgoknak a második érzékelés felel meg. Az első szellemi létezőket a megismerés mintegy megragadva és nem diszkurzívan ítéli meg, mégsem a tudományos értelem segítségével, a másodikokat pedig a tudományos értelem, de nem a megismerés segítségével nélkül. Az első és második érzéki dolgokat az érzékelés ítéli meg, de nem a vélekedő értelem segítségével nélkül, a konkrét dolgokat pedig a vélekedő értelem, de nem az érzékelés nélkül. 8. Mivel a szellemi világ az első szellemi létező, s az érzéki világ a konkrét dolog, a szellemi világot a megismerés

¹¹ Theaet. 191 C

¹² Phileb. 40 A

¹³ Soph. 263 E

¹⁴ A sztoikus filozófiából kölcsönzött „φυσικὴ ἐννοια” kifejezés a középplatonizmusban az ideák egyfajta halovány emlékképét jelöli.

¹⁵ Phaedr. 246 E, 249 C és 250 A

az értelemmel együtt és nem anélkül ítéli meg, az érzéket pedig a vélekedő értelem, mégpedig nem az érzékelés segítségével nélkül. Minthogy van elmélet és van gyakorlat, a helyes gondolkodás nem egyformán ítéli meg az elmélet alá eső dolgokat és a tetteket, hanem az elméletben az igazat tartja szem előtt, s azt, ami nem igaz, a gyakorlat terén pedig azt, hogy mi a sajátja, mi idegen tőle és mi a cselekvés tárgya. Mivel a velünk született fogalom révén részünk van a szépből és a jóból, az értelmet fölhasználva és a velünk született fogalmakra mint egyfajta meghatározott mértékekre vonatkoztatva ítéljük meg, vajon így van-e valamely dolog, vagy pedig másképp.

V.1. A dialektika legelemibb föladata először is az, hogy mindennek, bármi legyen is az, a szubsztanciáját vizsgálja, azután pedig az akcidenseket. Vagy fentről lefelé haladva szétválasztással és meghatározással, vagy lentől fölfelé haladva analízis segítségével kutatja, hogy minden egyes dolog micsoda. A szubsztanciákhoz tartozó akcidenseket vagy a tartalom alapján rávezetés segítségével, vagy a tartalmazó alapján szillogizmussal vizsgálja. Így a dialektikához értelemszerűen a következők tartoznak: szétválasztás, meghatározás, analízis, rávezetés és szillogizmus. 2. A szétválasztás a nemnek fajokra, az egésznek részekre történő fölosztása, mint például amikor a lelket értelmes és érző részekre osztjuk, s az érző részt ismét szétválasztjuk indulatos és vágyódó lélekreszekre. Szétválasztás a szavak jelentéseinek elkülönítése, például amikor egy és ugyanazon név több dolgot takar. Szétválasztás az akcidensek alanyok szerinti megkülönböztetése is, mint például akkor, amikor azt mondjuk, hogy a javak közül egyesek a lélek javai, mások a test javai, ismét mások pedig külső javak. Szétválasztás az alanyok akcidensek szerinti megkülönböztetése, például amikor azt mondjuk, hogy az emberek között vannak jók, rosszak és középszerűek. 3. Minden egyes szubsztanciális létező pontos megismeréséhez először a nemek fajokra történő fölosztását kell alkalmazni, ez pedig meghatározás nélkül nem lehetséges. A meghatározás a következő módon születik a szétválasztásból: annak, aki meg akar határozni egy dolgot, meg kell keresnie annak nemfogalmát, ahogy például az ember nemfogalma az élőlény. Azután a nemet föl kell osztani a szomszédos különbségek szerint lejutva a fajokig: például értelmes és értelem nélküli, halandó és halhatatlan. Hogyha a szomszédos különbségeket hozzáillesztjük a nemhez, amely ezekből áll, megkapjuk az ember meghatározását. 4. Az analízisnek három fajtája van. Az egyik az érzéki dolgoktól az első szellemi létezőkhöz történő fölemelkedés¹⁶, a másik bizonyított és fölmutatott dolgokból nem bizonyított és közvetlen állításokig történő fölemelkedés.¹⁷ Az utolsó a hipotézisektől jut föl a föltétlen princípiumokig.¹⁸ 5. Ezek közül az elsőbe tartozik, amikor testekben található szépségtől a lélekben lévő szépségekhez lépünk, onnan

¹⁶ Állam 517 B

¹⁷ Arist. *Anal. post* I.3, 72 b 18–22,

¹⁸ Állam 510 B

pedig a tettekben megnyilvánuló szépségig, azután pedig a törvényekben található szépségig, utána a szép hatalmas tengeréhez, hogy azután végighaladva ezeken végül elérkezzünk magához a szépséghez.¹⁹ Az analízis második fajtája a következő: alapul kell venni azt, amit kutatunk, és meg kell vizsgálni, melyek ennek az előfeltételei. Ezután ezeket kell bizonyítani, a későbbiektől az előbbiek felé haladva, amíg el nem érkezzünk az első és elismert igazsághoz, azután ebből kiindulva szintetikus módon érkezzünk vissza a kutatás tárgyához.²⁰ Példának okáért, amikor azt vizsgáljuk, halhatatlan-e a lélek, alapul vesszük ezt, mint a vizsgálat tárgyát, utána azt kutatjuk, vajon örökmozgó-e a lélek. Miután bebizonyítottam, hogy az, megvizsgálom, vajon az örökmozgó önmagát mozgató-e, s amikor ezt is bebizonyítottam, azt kutatom, vajon az, ami önmagát mozgatja, princípiuma-e a mozgásnak. Azután azt vizsgálom, vajon a princípium keletkezés nélküli-e, s mivel ez mindenki szemében elfogadott tény, ahogy az is, hogy ami keletkezés nélküli, az romolhatatlan, ebből a nyilvánvalóan igaz kijelentésből kiindulva a következő bizonyítást szerkesztem meg: A princípium keletkezés nélküli és romolhatatlan, az önmagát-mozgató a mozgás princípiuma, a lélek önmagát mozgatja, tehát a lélek romolhatatlan, keletkezés nélküli és halhatatlan.²¹

6. A hipotézis segítségével történő analízis a következő: A problémát vizsgálva föltételezzük, hogy valami így van. Utána megnézzük, mi következik a hipotézisből, és ezután, ha a hipotézis magyarázatra szorul, újabb hipotézist állítunk föl. Megvizsgáljuk, vajon az első hipotézis összhangban van-e a másodikkal, és így tovább egészen addig, míg el nem jutunk valamilyen föltétlen princípiumig.

7. Minden olyan érvelési eljárás rávezetés, amely hasonlótól hasonlóhoz, vagy az egyestől az általánosig jut el.²² A rávezetés nagyon hasznos, mert mozgásba hozza a velünk született fogalmakat.

VI.1. A kijelentésnek²³ nevezett beszédrésznek két fajtája van, állítás és tagadás. Állítás például a következő: 'Sókratész sétál.' Tagadás pedig ez: 'Sókratész nem sétál.' Létezik egyetemes és részleges állítás illetve tagadás. Részlegesen állító például a következő: 'Némely élvezet jó', részlegesen tagadó pedig: 'Némely élvezet nem jó'. Az egyetemesen állító példája a következő lehet: 'Minden bűn rossz', az egyetemesen tagadó pedig: 'Semmilyen bűn sem jó'.

2. A kijelentések kategorikusak vagy hipotetikusak. Kategorikusak az egyszerűek, mint például: 'Minden igaz dolog szép', a hipotetikusak viszont azok, amelyek következtetést vagy ellentmondást jeleznek.

3. Platón a szillogizmusok eljárását cáfolás és bizonyítás érdekében egyaránt alkalmazta, kérdezve-kutatva cáfolta a hamis dolgokat, egyfajta tanítás

¹⁹ Symp. 210 A–E

²⁰ Állam 510 C,D

²¹ Phaedr. 245 C–246 A

²² Arist.: *Top.* I.12, 105 a 11–19

²³ Alkinoos a kijelentésekről szólva Aristotelést követi, de magát a tanítást platóninak tartja.

révén bizonyította az igazakat. A szillogizmus olyan érvelés, amelyben bizonyos dolgok állításából, ezen állítások révén szükségszerűen következik valami más, mint amit állítottunk.²⁴ A szillogizmusok kategorikusak, hipotetikusak vagy keverték. Kategorikusak azok, amelyeknek premisszái és konklúziói egyszerű kijelentések, a hipotetikus szillogizmusok hipotetikus kijelentésekből állnak, a keverték pedig e két fajtából tevődnek össze. 4. A bizonyító szillogizmusokat Platón a bevezetőnek szánt dialógusaiban alkalmazta, a valószínűségen alapuló szillogizmusokat a szofisták és ifjak körében, az erisztikusokat pedig azokkal szemben, akiket tulajdonképpen értelemben erisztikusoknak neveznek, mint Euthydemos és Hippias²⁵. 5. A kategorikus szillogizmusnak három alakzata van. Az elsőben a középső terminus az egyik terminus predikátuma, a másodiknak pedig szubjektuma. A második alakzatban a középső terminus mindkét terminusnak predikátuma, a harmadikban pedig mindkettőnek szubjektuma a középső terminus. (Terminusnak nevezem a kijelentések részeit, például: 'Az ember élőlény' kijelentésben szereplő 'ember' és 'élőlény' szavakat terminusnak mondjuk.) Platón az első alakzatot, de a másodikat és a harmadikat is gyakran használta kérdezve-kutató érveléseiben. Így például első alakzatbeli szillogizmus található az *Alkibiadés* ban: „Az igaz dolgok szépek. A szép dolgok jók. Az igaz dolgok tehát jók.”²⁶ A második alakzatbelire a *Parmenidés* ben van példa: „Aminek nincs része, nem lehet sem egyenes, sem kerek. Ami részesül az alakban, az vagy egyenes, vagy kerek. Aminek tehát nincs része, az alakban sem részesül.” Ugyanebben a műben található példa a harmadik alakzatra: „Ami alakban részesül, annak van minősége. Ami alakban részesül, az véges. Aminek tehát minősége van, az véges.”²⁷ 6. Sok kérdezve-kutató munkájában fogunk hipotetikus szillogizmusokat találni, főleg a *Parmenidés* ben, ahol ilyesféle érvekre bukkanhatunk: „Ha nincs része az Egynek, akkor nincs kezdete, közepe és vége. Ha nincs se kezdete, se közepe, se vége, akkor nincs határa. Ha nincs határa, akkor alakban sem részesül. Ha tehát nincs része az Egynek, alakban sem részesül.”²⁸ A második alakzathoz tartozó hipotetikus szillogizmussal, amelyet a többség harmadik alakzatbelinek tart, s amelyben a középső terminus a két szélsőt követi, így érvel kérdezve-kutatva Platón: „Ha nincs része az Egynek, akkor nem egyenes és nem kerek. Ha részesül alakban, akkor vagy egyenes, vagy kerek. Ha tehát nincs része az Egynek, nem is részesül alakban.”²⁹ És végül van még a harmadik alakzat is, amelyben a középső terminus megelőzi a másik kettőt. A *Phaidón* ban Platón kérdezve-kutató érveinek ez lehet az értelme: „Ha megszerezvén az Egyenlő

²⁴ Arist.: *Anal. pr.* I.13, 32 b 18 skk.

²⁵ Euthyd. 272 B. – Az erisztikus képes az igaz és a hamis beszédet szofizmákkal cáfolni.

²⁶ I Alc.115 a–116 A

²⁷ 137 d–138 A, 145 A–B

²⁸ 137 D

²⁹ 137 D

ismeretét nem feledjük azt el, akkor ismerjük. Ha pedig elfelejtettük, visszaemlékezünk.”³⁰ 7. Megemlíti a kevert szillogizmusokat is, amelyek a következmény állítására épülnek. Például így: „Ha az Egy egész és határolt, akkor kezdete, közepe és vége van, és alakban is részesül. Az előtag igaz. Tehát az utótag is igaz.”³¹ 8. Ezután megvizsgálhatnánk, milyen különbségek vannak az ilyen és a következmény cáfolása révén érvelő kevert szillogizmusok között. Amikor valaki tökéletesen ismeri a lélek képességeit, az emberek közötti különbségeket és az ilyen vagy olyan léleknek megfelelő érvelésfajtákat, élesen érzékeli, milyen érvekkel lehet meggyőzni bármely embert, ha ezenfelül még szert tesz ezen ismeretek megfelelő és illő alkalmazására, tökéletes rétor lesz, ékesszólását pedig joggal nevezhetik a jó beszéd tudományának.³²

9. A szofizmák vizsgálatát pedig megtalálhatjuk Platón *Euthydémós*ában, ha figyelmesen elolvassuk a könyvet. Így például kimutatta benne, hogy melyek a beszédűtől és melyek a dolgoktól függő szofizmák, továbbá hogyan lehet megoldani őket.

10. Másrészt, Platón bemutatta a tíz kategóriát a *Parmenidész*ben és más dialógusaiban is, a *Kratylos*ban pedig bebarangolja az etimológia területének egészét. Egyszóval ez a férfiú a meghatározás és a szétválasztás tudományának legtekintélyesebb képviselője és kiváló értője. Mindkettő kiváltképp tanúsítja a dialektika erejét. A *Kratylos*ban található fejtegetéseknek a következő az értelme: Platón azt kutatja, vajon a nevek természetűtől avagy megállapodás folytán adóttak. Véleménye szerint a neveknek megállapodás folytán van helyessége³³, de nem abszolút értelemben és nem véletlenszerűen, hanem úgy, hogy a megállapodás összhangban van a dolog természetével. Egy név helyessége ugyanis nem más, mint a megállapodás összhangja a dolog természetével. Hiszen e helyességhez önmagában nem elegendő akármilyen név önkényes megállapítása, de a természet és az első felkiáltás sem, hanem a kettő egységére van szükség; így mindennek a neve rokonságban lesz a dolog természetével. Aligha állíthatjuk ugyanis, hogy valahányszor az első elénk kerülő dolgot az első találomra kimondott szóval nevezzük meg, mindig a megfelelő nevet használjuk: mint ha az embernek a 'ló' nevet adnánk. Merthogy a beszéd is tevékenységeink egyike, és így az, aki mindenfélét összevissza beszél, az nem beszél helyesen. Viszont helyesen beszél akkor, ha úgy beszél, ahogy a dolgok vannak. Minthogy pedig a beszéd része a megnevezés, ugyanúgy, ahogy a név is beszédrészt, az, hogy egy megnevezés helyes vagy helytelen, nem függhet ilyen vagy olyan megállapodástól, hanem csak a név és a dolog természetes rokonságától, így az a névadó a legjobb, aki a nevek segítségével a dolog természetét jelzi. A név ugyanis tevékenységhez szolgáló

³⁰ Phaedr. 74 A–E

³¹ Parm. 144 E–145 B

³² Phaedr. 269 D–272 A

³³ Crat. 383 A skk.

eszköz, nem véletlen folytán adott, hanem olyan, amilyen megfelel a dolog természetének. Ezáltal tanítjuk meg egymásnak a dolgokat és különböztetjük meg őket, és így a név olyan eszköz, amely mindegyikük lényegének a megtanítására és megkülönböztetésére szolgál, amiképpen a vetélő a szövésre. 11. A nevek helyes használata is a dialektikára tartozik. Ahogy ugyanis a szövőmester fölhasználhatja az esztergályos készítette vetélőt, tudva azt, mi ennek a funkciója, úgy a dialektika is, miután a névadó megállapította a neveket, fölhasználhatja azokat a dologhoz illő és megfelelő módon. A mesterember készíti a kormányrudat, mégis a kormányos az, aki azt megfelelően használja. Ebben az értelemben tehát a névadó is akkor adja meg a neveket helyesen, ha mintegy a dolgok természetét ismerő dialektikus jelenlétében állapítja meg azokat.

VII.1. A dialektikának ez lenne a vázlata, most pedig beszéljünk az elméleti tudományról. Azt mondtuk róla, hogy ide tartozik a teológia, a fizika és a matematika, s hogy a teológia célja az első, a legfőbb és uralkodó okok megismerése, a fizikáé annak megragadása, hogy mi a mindenség természete, hogy miféle élőlény az ember és mi a helye a világban, hogy isten gondját viseli-e a mindenségnek és hogy más istenek alá vannak-e neki rendelve, s végül hogy mi a viszony az istenek és az emberek között. A matematika főadata a sík és a három dimenzióra kiterjedő természet vizsgálata, a mozgásé és forgásé.

2. Mutassuk be, mi a legfontosabb a matematika elméletéből! Platón szerint a csiszolt gondolkodás meglétéhez a matematika is hozzájárul, mert élesíti az elmét és biztosítja a létezők vizsgálatához szükséges pontosságot.³⁴ A matematika számokkal foglalkozó része nem tesz alkalmassá a létezőhöz való felszállásra, hanem, mondhatni, megszabadít minket az érzéki dolgokkal kapcsolatos tévedéstől és tudatlanságtól, segít a lényeg megismerésében, és a taktika elmélete révén alkalmassá tesz a harcra. A geometriára irányuló tudás is igen előnyös a jó megismerése szempontjából, legalábbis ha nem a haszon miatt űzik, hanem úgy veszik igénybe, hogy az örökké létező megismerését fakassza és ne ragadjon le a keletkező és pusztuló dolgoknál. 3. Nagy haszna van a sztereometriának is, mert a második dimenzió után a harmadik dimenzióra vonatkozó vizsgálódás következik.³⁵ Ugyanilyen fontos a negyedik diszciplína, a csillagászat, amelynek segítségével az égi csillagok, az égboltozat mozgásait, az éjszaka és nappal, hónapok és évek alkotóját fogjuk szemlélni. Ezekből kiindulva egyfajta biztos úton haladva fogjuk kutatni a mindenség alkotóját is oly módon, hogy kutatásunknak az említett tanulmányok lesznek mintegy első lépcsőfokai és alapelemei.

4. És a zenével is foglalkozunk majd, ami ugyanezekhez a tárgyakhoz a hallást emeli föl, hiszen ahogy a csillagászatnak a szem, úgy az összhangzatnak a fül az

³⁴ Itt és a következőkben az *Állam* 521 C skk. gondolatait adja elő Alkinoos.

³⁵ Térgeometria. Platón a geometrián síkgeometriát ért, és a stereometriát, a háromdimenziós testek geometriáját mint még föl nem talált, de fontos diszciplínát nevezi meg. Lásd *Állam* 528 B skk.

érzékszerve. És ahogy csillagászzal foglalkozva a látott dolgoktól a láthatatlan és szellemi lényeg felé haladunk, ugyanúgy harmonikus éneket hallva, a hallott dolgoktól átlépünk azokhoz a dolgokhoz, amelyeket magával az ésszel szemlélünk. Ha nem így foglalkoznánk ezekkel a tanulmányokkal, tökéletlen, haszontalan és értelmetlen lenne számunkra vizsgálatuk. A látott és hallott dolgoktól gyorsan át kell lépni az azon túliakhoz, amelyeket csak a lélek gondolkodásával lehet látni. A matematika olyan diszciplína, amely mintegy bevezető a létezők szemléletéhez. Ugyanis a létező megragadását célul kitűző geometria, aritmetika és az ezekkel rokon tanulmányok csak álmodoznak a létezőről, de képtelenek azt ébren látni, mert nem ismerik a princípiumokat és a princípiumok összekapcsolódásából származó dolgokat. Mindamellett persze nagyon hasznosak ezek a tanulmányok, ahogy ezt már elmondottuk. 5. Ezért van az, hogy Platón nem nevezte tudománynak a matematikát. Ugyanis csak a dialektika módszere képes a geometriai hipotézisektől az első, eredendő és föltétlen dolgokig eljutni. És ezért van az, hogy a dialektikát tudománynak nevezi, a matematikát viszont sem nem véleménynek, hisz világosabb, mint az érzéki dolgok, sem nem tudománynak, mert homályosabb, mint az első szellemi létezők. Úgy tartja, hogy a vélemény a testekre, a tudomány az elsőkre, a meggondolás³⁶ pedig a matematika tárgyaira irányul. Azt mondja, hogy van hit és találgatás, ezek közül a hit az érzéki dolgokra, a találgatás pedig a képekre és a másolatokra irányul. Így a dialektika megalapozottabb a matematikánál, mert az isteni és változatlan dolgokkal foglalkozik, és ezért a matematika fölötti helyet foglalja el, várfalként vagy őrszemként³⁷ szolgálva a többi tudomány számára.

VIII.1. Ezután továbblépve beszéljünk a princípiumokról és a teológiai tanokról oly módon, hogy fönt, az elsőkön kezdjük, majd azoktól lefelé haladva a világ eredetét vizsgáljuk, hogy az ember eredetével és természetével kapcsolatos kérdéseknél fejezzük be.

Először is az anyagról szólunk. 2. Platón ezt mindent befogadónak mondja, annak, amiben a lenyomat létrejön, dajkának, anyának és térnek nevezi, továbbá olyan szubsztrátumnak, ami érzékelhetetlen és csak fattyú-okoskodással ragadható meg.³⁸ Olyan sajátosságúnak kell lennie, hogy minden születést befogadjon, a dajka szerepében mindennek odaadja magát és befogadja azokat, noha önmagában alakatlan, minőség nélküli és formátlan, úgy alakul és rajzolódik ki, mint az, amiben a formák révén lenyomat keletkezik, de nincs saját alakja és minősége. Ugyanis nem lenne jól előkészítve a változatos rajzolatok és alakzatok befogadására az, ami már maga is minőséggel bír, és részesedik azon formákból, amelyeket

³⁶ *Dianoia*. A *noésisszel* szemben – amely a létezők intuitív megragadását jelenti – a „*dianoia*” a diszkurzív gondolkodásra alkalmazott terminus.

³⁷ Állam 560 B 9–10

³⁸ Az anyag kapcsán itt és a következőkben Alkinoos a *Timaios* elméletét adja elő, lásd Tim. 50 C, 51 A, 49 A, 50 D, 52 A–B skk.

neki kell láthatóvá tennie. Ezt tapasztaljuk akkor is, amikor szagtalan olajat fölhasználva készítik a jó illatú kenőcsöket, továbbá amikor valaki viaszból vagy agyagból kíván alakokat megmintázni, és azt előtte elegyengeti, és amennyire csak lehet, a legformátlanabbá teszi. 3. Ugyanez vonatkozik a mindent befogadó anyagra is. Ha minden formát be kell fogadnia, nem lehet meg benne semmiféle forma természete, hanem minőség nélkülinek és formátlanoknak kell lennie ahhoz, hogy a formák befogadója legyen. Minthogy ilyen, nem lehet test, sem pedig testetlen, viszont potenciálisan test, ahogy a bronzról is azt mondják, hogy potenciálisan szobor, azért, mert ha formát kap, szobor lesz belőle.

IX.1. Miután kezdeti, az anyagról szóló beszédét befejezte, Platón még más princípiumokra is rátér. Az egyik a minta, azaz az ideák, a másik mindennek atyja és oka, vagyis az isten. Az idea istenhez viszonyítva az ő gondolkodása, hozzánk viszonyítva pedig az első szellemi létező. Az anyaghoz viszonyítva mérték, az érzéki világhoz viszonyítva minta, saját magához viszonyítva pedig szubsztancia. Ugyanis általában mindennek, ami terv szerint valamilyen célból jön létre, mintája korábban meg kell hogy legyen, mint amikor valamitől valami származik, például ahogy a képmásom tőlem származik. Ha pedig nincs külső minta, minden egyes mesterember teljességgel önmagában hordja a mintát, melynek alakját az anyagra ruházza. 2. Az ideát természettől fogva örök mintaként határozzák meg. A platonisták többségének véleménye szerint nincs ideája az emberkéz alkotta dolgoknak, például a pajzsnak vagy a lantnak, és nincs a természettel ellentétes dolgoknak, például a láznak és az epemirigynek. Nincs ideája az egyedeknek sem, például Sókratésnek és Platónnak, sem pedig a közönséges dolgoknak, mint például a piszok és a forgács, és nincs a viszony-fogalmaknak sem, például a többnek és a fölülmúlónak. Az ideák ugyanis isten örök és tökéletes gondolatai. 3. A következőképp igazolják azt, hogy léteznek ideák: Akár ész az isten, akár gondolkodó lény, vannak gondolatai, s ezek örökkévalók és változatlanok. Ha ez így van, léteznek ideák. És ha az anyag saját fogalmának megfelelően mérték nélküli, akkor a mértéket mástól kell, hogy elnyerje, attól, ami magasabb rendű nála és anyagtalan. Az előtag igaz, tehát az utótag is igaz. Ha tehát így van, az ideák léteznek és valamilyen anyagtalan mértékek. Továbbá, ha a világ nem a véletlentől lett ilyen, akkor nem csupán valamiből lett, hanem valami által lett, sőt, még ez sem elég, mert valaminek megfelelően lett. Mi más lehetne az, aminek megfelelően lett, mint az idea? Így tehát létezniük kell az ideáknak. 4. Másrészt, ha az ész különbözik az igaz véleményről, akkor a szellemi létező is különbözik a vélekedés tárgyától. Ha ez igaz, akkor a szellemi dolgok mások, mint a vélekedés tárgyai, s így léteznie kell első szellemi dolgoknak, úgy, ahogy első érzékelhetők is léteznek. Ha ez így van, akkor léteznek ideák. Egyébként az ész és igaz vélemény különbözősége is elegendő annak elfogadásához, hogy léteznek ideák.

X.1. Ezután a harmadik princípiummal kell foglalkoznia beszédünknek, amit Platón majdhogynem kimondhatatlannak tart.³⁹ A következő módon próbáljunk ezzel kapcsolatban vizsgálni. Ha vannak szellemi létezők, s ezek nem érzékelhetők és nem is részesednek az érzéki dolgokból, hanem valamiféle első szellemi létezőkből, akkor vannak abszolút értelemben vett első szellemi létezők ugyanúgy, ahogy első érzékiek is. Az előtag igaz, tehát az utótag is igaz. Az érzéki benyomásokkal töltekező emberek akkor is, midőn elhatározzák, hogy szellemi dolgokról fognak elmélkedni, érzéki sajátságokat képzelnek bele ezekbe, mint amikor gyakran egybefűzik gondolatban a nagyságot, alakot és szint,⁴⁰ és nem gondolják el tisztán a szellemi létezőt. Az istenek viszont, akik függetlenek az érzéki dolgoktól, tisztán és keveretlenül gondolják el ezeket. 2. Mivel az ész kiválóbb a léleknel, és az aktuális, mindent egyszerre és örökké gondoló ész magasabb rendű a potencialitásban lévő észnél, ennek oka megint szebb, és ez talán még magasabban áll a többinél, így ez az első isten, az ok, amely a teljes egész éghez tartozó ész örök tevékenységét biztosítja. Úgy hat reá, hogy eközben ő maga mozdulatlan, mint ahogy a Nap a látásra, amikor reátekintünk, s miként a vágy tárgya, ami a vágyat mozgatja, miközben ő maga mozdulatlan.⁴¹ Ugyanígy fogja mozgatni az ész a teljes egész éghez tartozó észet. 3. Mivel az első ész a legszebb, gondolatainak tárgyai is a legszebbek, hisz nincs nálánál szebb. Önmagát és saját gondolatait kell mindig gondolnia, és tevékenysége maga az, ami idea. Sőt, az első isten örök, kimondhatatlan, maga a tökéletesség, azaz önmagának elégséges, mindig tökéletes, azaz mindenkor tökéletes, mindenhol tökéletes, azaz minden tekintetben tökéletes.⁴² Istenség, lényegiség, igazság, összhang, jó. Ezeket nem külön-külön mondjuk róla, hanem mintegy mindet egyként elgondolva.⁴³ Jó az isten, mert mindennel jót tesz, amennyire lehet, hisz minden jó oka ő. Szép is, mert saját természete szerint tökéletes és arányos. Igazság, mert minden igazság létalapja, ahogy a Nap a létalapja minden fénynek. Atya is⁴⁴, mert a mindenség oka, s ő rendezte el önmagának illetve saját gondolatainak megfelelően az égi észet és a világlelket. Saját akaratából töltött meg mindent önmagával, fölébresztette a világlelket és önmaga felé fordította. Ő a világlelekben lévő ész létoka. Az atya által elrendezett ész pedig elrendezi a természet egészét ebben a világban. 4. Ahogy mondtuk, isten kimondhatatlan, és csak az ész ragadhatja meg⁴⁵, mert nem faj, nem nem, és nem is fajalkotó különbség. Sőt, nincs akcidente, továbbá nem rossz – hisz nem méltányos illet mondani róla – és nem is jó, mert akkor

³⁹ VII Epist. 341 C

⁴⁰ Phaedr. 247 C 6

⁴¹ Arist.: *Metaph.* XII.6, 1071 b 4 skk.; Parm. 139 A; Állam 508 A,B

⁴² Tim. 30 D

⁴³ Phil. 65 A

⁴⁴ Tim. 28 C skk.

⁴⁵ Phaedr. 247 C

valamiben — nevezetesen a jóságban való részesedés folytán lenne ilyenné de nem is közömbös dolog, mert fogalmával ez nem fér össze. Nem minőség — hisz nem minőségtől való és nem a minőség teljesíti be — és nem is minőség nélküli — mert a hozzá kapcsolódó minőségtől nincs megfosztva. Nem része semminek és nem részekből álló egész, nem azonos semmivel és nem más, ugyanis nincs benne semmi, ami alapján elkülönülhetne másoktól. Nem mozgat és nem mozog. 5. Az első módon úgy gondolhatjuk el istent, hogy elvonatkoztatunk ezektől, úgy, mint amikor az érzékitől történő elvonatkoztatás révén gondoljuk el a pontot azután, hogy először a felszínt, utána a vonalat gondoljuk el, és végezetül jutunk el a ponthoz. Isten elgondolásának második útja az analógia szerinti, ami a következőképpen történik: A Nap úgy aránylik a látáshoz és a látott dolgokhoz — mivel nem azonos a látással, hanem egyrészt ő teszi lehetővé a látást, másrészt azt, hogy valami látható legyen —, ahogy az első ész a lélekben lévő gondolkodáshoz és az elgondolt dolgokhoz. Nem ugyanaz, mint a gondolkodás, hanem ő teszi lehetővé a lélek számára a gondolkodást, az elgondolt dolgok számára pedig azt, hogy elgondolják őket, mert megvilágítja a rájuk vonatkozó igazságot.⁴⁶ 6. A következő lehetne isten elgondolásának harmadik módja: Amikor valaki a testekben lévő szépséget szemlélve átlép a lélek szépségéhez, azután a tettekben és a törvényekben megnyilvánuló szépségig, utána a szép hatalmas tengeréig, s végül ezután megismeri magát a jót⁴⁷, amely olyan, mint a szeretet és vágy első tárgya, hasonlóan a ragyogó fényhez, amely megvilágítja a fölszálló lélek útját. Mindehhez azután hozzágondolja a tiszteletre méltóságában mindenekfölötti istent. 7. Nincs része istennek,⁴⁸ mert nála korábbi sincs. Ugyanis a rész, amelyből valami áll, korábbi annál, aminek a része, hisz a sík is korábbi a testnél és a vonal is korábbi a síknál. Továbbá, minthogy nincsenek részei, mozdulatlanak⁴⁹ kell lennie helyváltoztatás és minőségi változás tekintetében. Ha ugyanis minőségi változás történne benne, akkor a változás vagy önmagától, vagy mástól indulna ki. Ha viszont mástól, akkor annak erősebbnek kellene lennie nálánál, ha pedig önmagától, akkor vagy rosszabbá vagy jobbá válna.⁵⁰ Mindkettő lehetetlen. Mindebből az világlik ki, hogy testetlen az isten. Ennek másik bizonyítása a következő: Ha test lenne az isten, akkor anyag és forma alkotná, hiszen minden test anyag és hozzá kapcsolódó forma együttese, amely egészen hasonló az ideákhoz és alig magyarázható módon⁵¹ részesedik bennük. Lehetetlen viszont, hogy isten anyagból és formából álljon, hisz így nem lenne sem egyszerű, sem uralkodó. Következésképpen istennek testetlennek kell lennie. 8. A következők

⁴⁶ Állam 508 A–509 D

⁴⁷ Symp. 210 A–D

⁴⁸ Arist.: *Metaph.* XII.7, 1073 a 6; Parm. 138 A; Soph. 245 A

⁴⁹ Arist.: *Metaph.* XII.7, 1073 a 11–12; Parm. 138 E–139 A

⁵⁰ Állam 381 B,C

⁵¹ Tim. 50 C

miatt úgyszintén: Ha test lenne az isten, akkor anyagból lenne, tűz, víz, föld vagy levegő lenne, avagy ezek együttese. De ezek egyike sem princípium. És különben is, ha az anyagtól nyerné létét, akkor az anyagnál később jönne létre. Mivel mindez képtelenség, testetlennek kell tekintenünk az istent. Továbbá, ha test lenne, akkor romlandó, születő és változó lenne, viszont ezek egyikét sem lehet állítani róla.

XI.1. A következő módon bizonyítható, hogy még a minőségek is testetlenek. Minden test szubsztrátum, a minőség viszont nem szubsztrátum, hanem akcicens. Tehát nem test a minőség. Minden minőség szubsztrátumban van, viszont egyetlen test sincs szubsztrátumban, tehát nem test a minőség. Továbbá, minőség minőséggel ellentétes lehet, viszont test nem lehet ellentétes testtel, a test nem különbözik a testtől amennyiben test, viszont a minőségre nézve különbözik. Zeusra mondom – a testre nézve nem különbözik, tehát a minőségek nem testek. Az a legvalószínűbb, hogy miként az anyag minőség nélküli, a minőség anyagtalan. Ha pedig anyagtalan a minőség, akkor testetlennek kell lennie. Ellenben, ha a minőségek testek lennének, akkor ugyanazon a helyen kettő vagy három test lenne, ami a legnagyobb képtelenség. Ha viszont a minőségek testetlenek, akkor alkotójuk is testetlen. 2. Az, ami aktív, nem lehet más, csak testetlen, a testek viszont passzívak, változékonyak, nem mindig ugyanazok, sőt nem is mindig hasonlók önmagukhoz, nem állandóak és szilárdak, és még ha úgy tűnnek is föl, hogy van bennük valamilyen aktivitás, úgy találjuk, hogy annak előtte inkább elszenvedik azt. Tehát ahogy van valami, ami nyilvánvalóan passzív, úgy szükségképpen kell lennie igazán aktívnek is, és ezt nem tekinthetjük másnak, mint testetlennek. 3. Íme, ez lehetne a princípiumokról szóló beszédünk, amit teológiának is neveznek. Ezután pedig a fizikának nevezett területre kell lépünk, valahogy a következőképpen elkezdve.

XII.1. Minthogy a természettől fogva érzékelhető és egyedi dolgoknak bizonyos meghatározott mintáiknak, azaz ideáiknak kell lenniük, amelyekre vonatkozóan lehetséges tudomány illetve meghatározás is, minden emberhez elgondolható egy bizonyos ember-idea és minden lóhoz egy ló-idea, és együttesen az élőlényekhez egy születetlen és halhatatlan élőlény, ugyanolyan módon, ahogy egyetlen pecsétnyomó révén sok lenyomat keletkezik és egyetlen emberről végtelen sok képmás. Az idea mint ok: princípium, amely minden egyes dolgot olyanná tesz, mint amilyen ő maga. Szükségszerű az is, hogy a legszebb művet, a kozmoszt úgy alkotta meg az isten, hogy a kozmosz ideájára tekintett. Ez lett ennek a kozmosznak a mintája, a kozmosz pedig ennek mintegy utánzata, s ennek hasonlatosságára alkotta meg a démiurgosz⁵². A gondviselésnek és a legcsodálatosabb rendnek megfelelően látott hozzá a kozmosz megalkotásához, azért, mert jó volt. 2. Az egész anyagból alkotta meg, ami rendezetlenül és tökéletlenül mozgott az ég

⁵² A kozmosz és az ember létrejöttét és szerkezeti fölépítését vizsgáló részben Alkinoos a *Timaios* gondolatmenetét követi, mégpedig Areios Didymos tankönyve nyomán.

születése előtt. Fogta, s a rendezetlenségből a legszebb rendbe vezette, a részeit megfelelő szám és alak szerint rendezte el úgy, hogy most meg lehet ítélni, miként aránylik a tűz és a föld a levegőhöz és a vízhez, míg azelőtt csak lényük nyomaival rendelkeztek és azzal a képességgel, hogy az elemek minőségét befogadják, s értelmetlenül, mérték nélkül rázták az anyagot illetve rázkódtak az anyag miatt. A négy elem mindegyikének egészéből hozta létre isten a kozmoszt, az egész tűzből, az egész földből, az egész vízből és az egész levegőből, egyiknek sem hagyta ki sem egyetlen részét, sem egyetlen minőségét. Először átgondolta, hogy ami keletkezik, annak testinek és teljességgel láthatónak s azután tapinthatónak kell lennie, tűz illetve föld nélkül pedig nincs sem láthatóság, sem tapinthatóság. Ez a valószínű értelme annak, hogy földből és tűzből alkotta mag a kozmoszt. Mivel szükséges volt, hogy valamilyen a kettőt összetartó kötelék legyen közepén, az arányosság isteni köteléke, amely természeténél fogva teszi egyé önmagát is és az összekötötteket is, s mivel a kozmosz nem sík volt — hisz ebben az esetben elég lett volna egyetlen közép —, hanem gömbformájú, két középre volt szükség a kozmosz összhangjához. Ezért rendezte úgy, hogy a tűz és a föld közé kerüljön a levegő és a víz az arányosságnak megfelelően. Ahogy a tűz a levegőhöz, ugyanúgy aránylik a levegő a vízhez és ez a földhöz, és megfordítva. 3. Hogy semmi se maradjon rajta kívül, egyszerűltnek teremtette a kozmoszt és az ideával azonos számúnak, amelynek utánzata, és amely egy. Továbbá, olyannak teremtette, amit nem ér el betegség, sem öregség, mert semmi sem közeledik hozzá, ami veszélybe dönthetné, olyannak, ami elég önmagának és semmi rajta más kívüli dologra nincs szüksége. Alakjára nézve gömbformával látta el, ami minden alak közül a legszebb, a legtágasabb és a legmozgékonyabb, s mivel sem látásra, sem hallásra és semmi más ilyesfélére nem volt szüksége, nem adott a szolgálatára ilyen szerveket. Csak a körmozgást adta neki, a többi mozgást megtagadva tőle, mert a körmozgás az, ami rokonságban áll az ésszel és a gondolkodással.

XIII.1. Ahogy a kozmosz két létezőből áll, testből és lélekből, melyek közül az egyik látható és tapintható, a másik viszont láthatatlan és tapinthatatlan, mindegyiknek megvan a maga képessége és külön szerkezete. A teste tűzből, földből, vízből és levegőből lett. A kozmosz alkotója ezt a négyet egyesítette — Zeusra mondom, ezek akkor még nem számítottak az elemek rendjébe tartozóknak —, és gúla, kocka, oktaéder, ikozaéder és végül dodekaéder alakot adott nekik. És amikor az anyag a gúla alakot fogadta be, létrejött a tűz, s mivel ez a leginkább szelhető alak és a legkisebb háromszögekből áll, ezért ez a legritkább állagú. Amikor pedig az anyag oktaéder alakot kapott, a levegő minőségét nyerte el, s amikor az ikozaéder formáját, a víz minőségét. A kocka alakja a földnek lett kiosztva, mert ez a legtömörebb és a legtartósabb, a dodekaéder alakot pedig a mindenséghez használta föl. 2. Mindezek a síkaktól nyerik természeti elvüket, mert a síkidomok korábbiak a tömör testeknél. A síktermészet mintegy két őstől származik, a két legszebb derékszögű háromszögtől, az egyenlőtlen illetve egyenlő oldalú háromszögtől. Az egyenlőtlen oldalúnak egy szöge derékszög, a másik

kétegységnyi, a harmadik pedig egyegységnyi. Az előbbi, amit egyenlőtlen oldalúnak nevezek, a gúla, az oktaéder és az ikozaéder eleme. A gúla négy azonos oldalú háromszögből áll, amelynek mindegyike hat, a szóban forgó egyenlőtlen oldalú háromszögre oszlik, az oktaéder nyolc, hasonlóképpen hat egyenlőtlen oldalú háromszögből, az ikozaéder pedig húsz azonos oldalú háromszögből áll. A másik háromszög, azaz az egyenlő oldalú, a kocka alkatrésze lett, ugyanis négy egyenlő oldalú háromszög összekapcsolódása négyzetet hoz létre, és hat ilyen négyzetből áll a kocka. A dodekaédert a mindenséghez használta fel az isten, és ezért látható az égen a zodiákus tizenkét jegye, s mindegyikük harminc részre oszlik. Ahogy a dodekaéderben – amelynek tizenkét ötszöge maga is öt háromszögre oszlik, s ezek mindegyike hat háromszögből áll – összességében háromszázhatvan háromszög található benne, úgy a zodiákusban előforduló részek száma is ugyanennyi. 3. Amikor az isten ezen alakzatokkal ruházta föl az anyagot, ez először az alakzatok nyomaival rendezetlenül mozgott, azután pedig az isten rendbe vezette, az arányosság segítségével egymással harmóniába illesztve az egészet. Ezek az elemek nem maradnak meg a nekik kiválasztott helyen, nyugtalanul rázkódnak s rázkódást okoznak az anyagban is. A kozmosz körforgása következtében az összekötött elemek összepréselődnek, s összekeveredve egymásnak ütköznek és a könnyebb részecskék a nehezebbek helyére kerülnek. Ezért nincs úr, semmiféle test nélküli hely, és a megmaradó különleméség rázkódást okoz. Ugyanis az anyag rázkódik az elemek miatt, s egyben rázza is őket.

XIV.1. Így tehát a testek ... a lélekben megmutatkozó képességek ... Platón tanítja⁵³. Mert minden létezőt lélekkel ítélünk meg, és isten az összes létező princípiumát természetből fogva beleírta, azért hogy mindig minden egyes élénk bukkanó létezőt rokonsága és hasonlósága alapján vizsgálva meggyőződjünk arról, hogy létezik összhang a lélek tevékenységei és lényege között. 2. Tehát ha azt mondjuk, hogy létezik oszthatatlan szellemi szubsztancia, akkor ezzel azt is állítjuk, hogy van egy másik, osztható is, a testeké, és ez azt mutatja, hogy a lélek képes a szubsztanciák mindegyikét megragadni gondolkodásával. Másrészt, ha látjuk, hogy a szellemi létezőkben is megvan az azonosság és a különbözőség, ahogy az oszthatókban is, akkor mindezekből hozzájárul valami a lélekhez, ugyanis vagy a hasonlóval ismerjük meg a hasonlót, ahogy azt a pythagóreusok tartják, vagy a különbözővel a különbözőt, ahogy a természetfilozófus Hérakleitos. 3. Amikor azt mondja Platón, hogy a kozmosz született, ezt nem úgy kell érteni, mintha lett volna idő akkor, amikor a kozmosz nem létezett, hanem úgy, hogy a kozmosz örökké születésben van, amiből az is kitűnik, hogy van egy, az ő születésénél ősi ok is. És a világlélek is örökké létezett, nem teremtette az isten, hanem elrendezte, és még ha azt mondanánk is, hogy teremtette, ezen csak azt értenénk, hogy mint egyfajta mélységes kábultságból vagy álomból fölébresztette,

⁵³ Romlott szöveg.

s önmaga felé fordította a világlelekben lévő észet és magát a világlelket, hogy az az ő gondolatai felé törekedve megpillanthassa az ideákat és a formákat. 4. Világos tehát, hogy a kozmosz élőlény és értelmes, hisz a legkiválóbbnak akarta teremteni az isten, következésképp lelkesnek és értelmesnek alkotta. Ugyanis a lelkes mindenség tökéletesebb, mint a lélek nélküli mindenség, és az értelmes is az értelem nélkülinél, s kétségkívül nem létezhet ész lélek nélkül. Mivel a lélek középről a szélekig terjedt ki, ezért van az, hogy a kozmosz testét körben teljesen körbefogja és beburkolja úgy, hogy az egész kozmosz hosszában kifeszül, s ily módon összefűzi és egyesíti, külső részei mindazonáltal erősebbek a belsőknél. Ugyanis míg a külső osztatlan maradt, a belső viszont hét körre oszlott, mivel kétszeres illetve háromszoros intervallumok szerint hatszor osztódott föl. Az osztatlanul maradó kör által körbefogott rész az Azonoshoz, az osztott pedig a Másához tartozik. 5. Amíg a mindent körbefogó ég mozgása állandó, egy és rendezett, a belső részeké viszont tarka, föl s le változó, ezért is nevezik bolygónak. A külső rész jobbra tart keletről nyugat felé mozogva, a belső rész viszont balra, nyugatról kelet felé mozogva találkozik a kozmosszal. 6. Megalkotta az isten a csillagokat és az égitesteket is. Ezek közül az előbbiek mozdulatlanok, az éjszaka és az ég díszei, és igen nagyszámúak, az utóbbiak pedig, melyek heten vannak, a szám és az idő születésénél segédkeznek és megismertetik a létezőket. Ugyanis az időt a kozmosz mozgásának intervallumaként teremtette az isten, hogy az örökkévalóság képmása legyen, ami az örökkévaló kozmosz mozdulatlanságának mértéke. A bolygócsillagok viszont nem azonos tulajdonságúak. A Nap áll az összes élén, láttatja és megvilágítja a mindenséget. Sajátsága révén a Holdat tartjuk másodiknak a sorban, de a többi bolygónak is hasonlóképpen mindnek megvan a maga saját szerepe. A Hold biztosítja a hónapok mértékét, mert ennyi idő alatt futja be körét s éri utol a Napot. A Nap hozza létre az év mértékét, hisz miután körüljárta a zodiákus körét, betölti az évszakokat. A többi bolygónak egyenként mindnek megvan a maga saját körpályája, amelyek ismeretét nem nyeri el bárki, csak a tanult ember. Az összes körforgás eredményeként megvalósul a tökéletes szám és idő, amikor az összes bolygó ugyanahhoz a ponthoz visszaérkezve ugyanazt a helyzetet foglalja el, úgy, hogy ha valaki elgondolna egy az állócsillagok körétől függőlegesen a földig húzott egyenest, azt látná, hogy ez mindegyikük középpontját metszi. 7. Minthogy hét kör van a bolygószférában, hét látható testet készített az isten legnagyobb részt tűz-szubsztanciából, és a Más bolygóköréhez tartozó szférákhoz kapcsolta hozzá ezeket. A Holdat a Föld utáni első körre helyezte, a Napot pedig a másodikra állította, a Hajnalcsillagot és a Hermésnek szentelt csillagot abba a körbe, melynek gyorsasága egyenlő a Napéval, iránya viszont ellentétes, s ezenfölül a többit is saját köreiknek megfelelően. Közülük a leglassabb, melyet egyesek Kronos csillagának neveznek, közvetlenül az állócsillagok szférája alatt helyezkedik el, a második leglassabb ez után következik és Zeus csillagának nevezik, s ez alatt van Arés csillaga, a legnagyobb ereje pedig a mindegyiket magábanfoglaló nyolcadiknak van. Mindnyájuk értelmes élőlény, isten és gömb alakú.

XV.1. Léteznek még más istenségek⁵⁴ is, amelyeket mintegy született isteneknek is nevezhetnénk. Az elemek mindegyikével kapcsolatban állnak, vannak láthatók és láthatatlanok, megtalálhatók az éterben, a tűzben, a levegőben és a vízben is, hogy a kozmosz egyetlen része se legyen lélektől megfosztott, sem a halandó természet, sem a kiválóbb élőlény. Ezeknek az isteneknek az uralma alá került az összes földi és Hold alatti létező. 2. Maga az isten pedig a mindenség alkotója, az isteneké és a daimónoké is, és akarata miatt nem bomlik föl a mindenség, míg a többi dolog élén gyermekei állnak, s mindazt, amit tesznek, parancsának megfelelően és őt utánozva teszik. Tőlük származnak az előjelek, előérzetek, álmok és jóvendölések s mindaz, amit a halandók a jóslás mesteriségéhez fölhasználnak. 3. A Föld pedig a mindenség közepén található, s a mindenségen áthúzódnó tengely körül kapcsolódik egybe. Ő a nappalok és éjszakák őre, a belső ég istenei közül a legősibb, aki rögtön a világlélek után következik, és bő táplálékkal lát el minket. Körülötte forog a kozmosz, s valamiféle csillag maga a Föld is, de mozdulatlan, mert egyensúlyban van a világ közepén, és az őt körülfogó részekhez hasonló. 4. Az éter legkívül található, két részre oszlik, amelyek közül az egyik az állócsillagok szférája, a másik pedig a bolygószféra. E szférák után következik a levegőé, középen pedig a föld található a hozzá tartozó nedves részekkel.

XVI.1. Miután az isten elrendezte a mindenséget, az élőlények hátralevő három nemével, melyekre a halandó sors várt, nem foglalkozott, nevezetesen a szárnyasokkal, vízilényekkel és a szárazföldiekkel, hanem ezek megalkotását gyermekeire, az istenekre bízta, mert ha ő alkotta volna meg őket, halhatatlanok lettek volna. Ők pedig meghatározott időre kölcsönkaptak bizonyos részt az első anyagból — hogy azután újra visszaadják neki — és megalkották a halandó élőlényeket. 2. Mivel az emberi nemnek kellett az istenekhez leginkább rokontermészetűnek lennie, a mindenség atyjának és szülötteinek, az isteneknek gondjuk volt rá, és ennek a nemnek a lelkeit a csillagokkal azonos számban küldte le a földre a mindenség alkotója, és a csillagokra mint szekérre ültette föl őket, aztán törvényalkotó módjára meghagyta nekik az összes törvényt, ami sorsukat meghatározza, hogy ne lehessen őt okolni, amiért a testi szenvedélyek hozzátartoznak a halandókhoz, először is az érzékelés, azután a gyönyör és a bánat, félelem és harag. Az a lélek, amely fölülkerekedik e szenvedélyeken és egyáltalán nem kerül uralmuk alá, igazságban fog élni és visszakérül a neki rendelt csillagra, akiken viszont fölülkerekedik az igazságtalanság, azok a nő életét nyerik el második születésükkor, és ha még akkor sem szűnnek meg ilyenek lenni, végezetül állati természetbe kerülnek. Nyomorúságaiknak akkor lesz vége, ha legyőzik a hozzájuk nőtt rosszat és visszatérnek tulajdon alkatukhoz.

XVII.1. Az istenek pedig az embert elsősorban földből, tűzből, levegőből és vízből formálták meg, amelyekből bizonyos részt kaptak kölcsön, hogy azután

⁵⁴ δαίμονες

visszaadják. Láthatatlan szögekkel szerkesztették össze őket, s azok egy testté lettek. Az isten által korábban leküldött fő részét a léleknek a fejbe helyezték, és így mintegy szántóföldként adták az agyvelőt, s körben az arcon helyezték el az érzékszerveket, hogy mindegyik végezze a maga földadatát. A velőt alkotó elemeket sima és szabályos háromszögekből állították össze, hogy alkalmas legyen a magok világra hozására. A csontot többszörösen vízben és tűzben edzve megnedvesített földből és velőből gyúrták, az inakat pedig csontból és húsból. Maga a hús egyfajta sós és savanyú kovászból lett. 2. A velőt csonttal vonták be körben, a csontokat pedig ínakkal, hogy összefűzzék azokat, és az ínak révén az ízületek hajlíthatókká és összekapcsoltakká váltak és védelmet nyertek a hol vékony, hol vastagabb húsburkolat révén, ami a legnagyobb jótétemény a test számára. 3. Ezekből a szövedekekből valók a belső nemesebb részek, a hasüreg és az ezt belülről körbefonó belek, és a fentről, a szájból lefelé vezető légcső illetve nyelőcső, amelyek közül az egyik a gyomorba, a másik pedig a tüdőbe torkollik. A táplálék megemésztése a gyomorban történik, amikor az a lélegzés és a meleg hatására földarabolódik és megpuhul, s így azután a test egészében szétterjed átváltozva mindegyik rész saját tulajdonságának megfelelően. A gerincoszlop mentén húzódó két ér a fejnél keresztezi egymást és találkozik össze, s onnan sokfelé ágazik. 4. Miután az istenek kimunkálták az embert és testébe lelket erősítettek, hogy az legyen az ura, a léleknek ezt a vezérlő részét értelemszerűen a fejbe helyezték, oda, ahonnan kiindul a velő és az idegek, s ahol a szenvedélyek örültséget idézhetnek elő. Az érzékletek szintén a fejben alakultak ki, és így ezek mintegy a vezérlő rész csatlósai. A gondolkodó képesség ugyanezen a helyen található, ugyanúgy az ítélő és a szemlélő képesség. Az érző lélekrészt lejjebb helyezték az istenek, az indulatos lélekrészt a szív köré, a vágyódót pedig az alhas környékére a köldök tájékán. Ezekről később lesz szó.

XVIII.1. Miután az arcra helyezték a fényhozó szemeket, fényyszerű tűz-részeket zártak bele az istenek, olyat, ami könnyű és sűrű, s amiről úgy vélték, a nappali fény rokona. Ez pedig könnyedén átfut a szem egészen s különösen annak közepén, hisz a legtisztább és a leginkább kevéstlen. Egyetlen egésszé válik a kívülről jövő tűzzel, hasonló a hasonlóval, s így jön létre a látásérzékelés. És amikor éjszaka a fény elenyészik vagy elsötétül, a belőlünk kiáramló fénynyaláb már nem nő össze a környező levegővel, hanem belül marad, a bennünk lévő mozgásokat pedig elegyengeti és meglágyítja, és így jön el az álom, s ezért csukódik be a szemhéj. 2. Amikor nagyfokú a nyugalom, könnyűálmú alvásban van részünk, ha viszont bizonyos mozgások megmaradnak, tartós fantáziaképek jönnek létre bennünk. Az ébrenlétben illetve álomban közvetlen módon létrejövő fantáziaképek ekként állnak össze. Ugyanígy, a tükör és minden más fényes illetve sima felületen létrejött képmások sem másképp, mint fényvisszaverődés révén jönnek létre, a tükör homorú, domború avagy hosszában fordított felületének megfelelően. Ugyanis különbözők lesznek a képek a fényugarat visszaverő felületek mássága következtében, a fényugarak a domború felületen szétszóródnak, a homorú felületen pedig találkoznak. Ezért van az, hogy egyes tükrökben

a jobb és a bal megfordítva látszik, másokban a valóságosnak megfelelően, s ismét másokban a fönti és a lenti esik majd oldalra és fordítva.

XIX.1. A hallás a hang felfogására szolgál, a fejben történő mozgással kezdődik és a máj tájékán végződik. A hang a fülön, agyon és véren keresztül behatoló, a lélekig eljutó ütés, amely éles, ha gyors a mozgás, és tompa, ha lassú, erős, ha bőséges a mozgás, és gyöngye, amikor csekély. 2. Ezek után jön az orr képessége, ami a szagok érzékelésére szolgál. A szag az orrban lévő üregekből a köldöktájig hatoló benyomás. Ennek fajtái nem kaptak külön elnevezéseket, kivéve a két legfontosabb nemét, a jó illatot és a rossz szagot, amelynek neveit a kellemetlen illetve kellemes benyomásokra alkalmazzák. Minden szag sűrűbb a levegőnél és ritkább a víznél. Helyesen mondják, hogy a szag neme fél-jellegű, mert a szag annak része, amiben még nem ment végbe teljes változás, hanem ezek egyszerre vannak közösségben a levegővel és a vízzel, lévén pára- illetve ködszerűek. Mikor a levegő és a víz egymásba átváltoznak, létrejön a szagérzet. 3. Az istenek azért hozták létre az ízlelést, hogy megítélje a nedvek fölöttébb tarka sokaságát. Az erre szolgáló erek a nyelvtől a szívig húzódnak, ezek vizsgálják meg és ítélik meg a nedveket. Ezek az erek a nedvekkel történő találkozásaiknak megfelelően összehúzódnak illetve kitágulnak, és így határozzák meg a köztük lévő különbségeket. 4. A nedveknek hét fajtája van: édes, savanyú, fanyar, keserű, sós, csípős és szűrő. Ezek közül az édesnek az összes többivel ellentétes természet jutott, ez biztosítja a nyelv körüli részek megfelelő nedvességét. A többi viszont megzavarja és rángatja a nyelvet, miként a savanyú nedvek, vagy fölmelegítik és fölviszik a fönti részekbe, miként a csípős nedvek, vagy erős tisztító hatással rendelkeznek, úgyhogy marják, miképp a szűrő nedvek, vagy pedig szelídebben tisztítják és csípi, miként a sós nedvek. Azok közül, amelyek összehúzzák és kitágítják a pórusokat, egyesek durvábbak, ilyenek a fanyar nedvek, mások kevésbé ilyenek, ezek a keserű nedvek. 5. A tapintás képességét arra találták föl az istenek, hogy fölfogjuk a meleget és hideget, a puhát és a keménységet, a könnyűt és a nehezett, a simát és a durvát, s megítéljük különbözőségeiket. Képlékenynek mondjuk azt, ami enged az érintésnek és ellenállónak azt, ami nem, ez a sajátság pedig maguknak a testeknek az alapjától függ. Amely testeknek erősebbek az alapjai, szilárdabbak és tartósabbak, amelyek pedig gyöngébb alapokon nyugszanak, képlékenyek, puhák és könnyen változtathatók. Durva az a test lehet, amely amellet, hogy kemény, egyenetlen is, sima pedig az, ami tömör és egyenletes. A hideg és a meleg a legellentétesebb érzéseket okozzák, lévén, hogy ellentétes okokból származnak. Az egyik részeinek élességével és durvaságával vág és melegérzetet idéz elő, a szilárdabb részekből álló hideg pedig a testbe hatolva visszanyomja a jelentéktlenebb kis részeket, amelyek távolabbi helyekre kényszerülnek. Egyfajta rázkódás és remegés jön így létre, a testben létrejövő benyomás pedig a borzongás.

XX.1. Egyáltalán nem kielégítő a nehezett és a könnyűt a fönt és a lent fogalmaival meghatározni, ugyanis nem létezik fönt és lent. Mivel az égnek tökéletes gömbformája van és külső felszínére nézve simára készült, joggalanság

bármit is föntnek vagy lentnek nevezni, ahogy azt egyesek teszik. Azt azonban mondhatjuk, hogy nehéz az, ami csak nehezen kényszeríthető a természetének nem megfelelő helyre, könnyű pedig az, ami könnyen. Továbbá, a nehéz több részből áll, a könnyű viszont kevesebből.

XXI. A következő módon lélegzünk: Nagy mennyiségű levegő vesz körül minket, s ez a szájon, orrlyukakon, továbbá a csak értelemmel szemlélhető más testi pórusokon keresztül jut belénk, s miután felmelegedett, a vele rokontermészetű felé igyekszik ki, és a kifelé távozó levegő, mennyiségének megfelelően, körben ellenkező irányba újra befelé tolja a kinti levegőt, és így, ezen szüntelen körmozgást végezve valósul meg a be- illetve kilégzés.

XXII.1. A betegségeknek sokféle oka van. Először is az elemek hiánya vagy túlzott mennyisége, és az, ha másik, számukra nem megfelelő helyekre kerülnek. Másodsor, az egynemű részek fordított létrejötte, például ha a húsból vér vagy epe vagy nyálka lesz. Minden ilyesmi nem más, mint sorvadás miatt következik be. A nyálka a fiatal hús sorvadása, a verejték és a könny pedig egyfajta nyálkasavó. Ha a nyálka a külső részek felé halad, a fehér foltok kifakadását idézi elő, ha pedig belül fekete epével keveredik, a szentnek nevezett betegséghez vezet. A hurutos betegségek oka a maró és sós nyálka, és az epe miatt keletkező összes gyulladás is ilyen betegségeket okoz. Valójában számtalan különböző bajt idéz elő az epe és a nyálka. A folyamatos láz a testben lévő tűz túlzott bősége miatt jön létre, a naponként visszatérő láz a levegő, a harmadnapos láz a víz, a negyednapos láz pedig a föld túlsága miatt.

XXIII.1. Ezután a lélekről kell szólnunk a következőképp fölveve beszédünk fonalát, még ha ismétlésnek tűnik is⁵⁵. Miután az istenek átvették az első istentől a halhatatlan emberi lelket — ahogy megmutatjuk⁵⁶ —, halandó fajokat hoztak létre úgy, hogy két halandó részt illesztettek hozzá. Hogy a lélek isteni és halhatatlan része ne teljen meg a halandók hitványságával, úgy költöztették a testbe, mint valami fellelővárba. Neki adták a vezetést és a királyságot, s lakásul a fejet osztották ki neki, melynek alakja a mindenség alakjának utánzata. A test többi részét szolgálóként adták neki, s mint szekeret csatolták hozzá, továbbá maguknak a lélek halandó részeinek is más és más lakást osztottak ki. 2. Az indulatos lélekrészt a szívbe helyezték, a vágyódót a köldök határvonala és a rekeszizmok közötti helyre láncolták, mint egyfajta dühös és vad állatot. A szív javára tüdőt készítettek, amely puha, vértelen, likacsos és szivacshoz hasonló, úgyhogy a szívnek van egyfajta párnája, mikor az indulat forrongásakor dobog. A máj a vágyódó lélek fölízgatására illetve lecsöndesítésére való, mert egyszerre van meg benne az édesség és a keserűség, továbbá az álmok révén képes jósjeleket

⁵⁵ A lélek működéséről a IV. 4–8 részben, a lélek halhatatlanságáról az analízis kapcsán az V. 5 részben, a világlélekről a XIV. 3–5 részben, az emberi lélekről pedig a XVI. 2 részben esett szó. Alkinoos továbbra is a *Timaios* leírását követi.

⁵⁶ A XXV. fejezetben.

mutatni. Mivel sima, sűrű és fényes, az észből származó erő megmutatkozik benne. A lép a máj javát szolgálja, mert tisztítja és fényesíti, s a bizonyos betegségekből származó, máj körül lerakódó káros anyagokat magába fogadja.

XXIV.1. Azt, hogy a lélek képességeinek megfelelően három részből áll, és hogy értelemszerűen részei mindegyikének megvan a maga saját helye, a következőképp érthetjük meg. Először is, a természettől fogva elkülönült dolgok különbözőnek egymástól, tehát az érző- és értelmes képességek természettől fogva elkülönültek, legalábbis az egyiknek a szellemi dolgok, a másiknak pedig a bánatot és az örömet okozó dolgok a tárgyai. Továbbá, minden élőlényben megvan az érzőképeség. 2. Azután pedig, mivel az érző- és értelmes képességek természettől fogva különböző létezők, szükséges, hogy hely tekintetében is elkülönültek legyenek. Hisz azt látjuk, hogy egymással harcolnak, jöllehet semmi sem képes önmaga ellen harcolni, és az egymással harcoló dolgok nem képesek ugyanabban az időben ugyanazon a helyen tartózkodni. 3. Azt látjuk Médeia esetében is, hogy az indulat harcol az értelemmel. Hisz azt mondja: „Tudom, hogy szörnyű bűn, amit merészelek, de elmémnél hatalmasabb a szenvedély.”⁵⁷ A Chrysippos elrabló Laios esetében pedig a vágy harcol az értelemmel, ugyanis ezt mondja: „Az embereknek, jaj, csapás az égi jel, ha, látva bár a jót, azt végbe nem viszik.”⁵⁸ 4. Van még más bizonyíték is arra, hogy az értelmes és az érző lélekrészek különböznek egymástól, nevezetesen, hogy más az értelmes lélekrész dolga és más az érzőé. Az előbbi tanulás, az utóbbi gyakorlás és szokás segítségével látja el földadatát.

XXV.1. Platón a lélek halhatatlanságát a következő módon tárgyalja.⁵⁹ A lélek, amikor valamely dologgal kapcsolatba lép, életet ad annak, hisz az élet az ő természettől hozzá tartozó tulajdonsága. Ami pedig életet ad, nem fogadja be a halált, az ilyen tehát halhatatlan.

Ha a lélek halhatatlan, akkor romolhatatlan is. Mivel testetlen szubsztancia, lényegét tekintve változhatatlan, szellemi, láthatatlan és egyforma. Továbbá, nem összetett, fölbonthatatlan és oszthatatlan. Ezzel teljességgel ellentétben a test érzékelhető, látható, osztható, összetett és sokformájú. És amikor a lélek a test révén kapcsolatba kerül az érzékelhetővel, akkor szédül, nyugtalankodik és olyan, mintha részeg volna, amikor viszont a szellemivel kerül kapcsolatba, akkor önmagában marad, megállapodik és nyugodt. Amikor nyugtalanságot előidéző

⁵⁷ Euripidész: „Médeia” 1077–1078 (Kerényi Grácia fordítása).

⁵⁸ A sztoikus Chrysippos Euripidész-idézete a tragédiaíró elveszett drámájából. (fr. 841 Nauck) (ford. Kendeffy Gábor). A darab főszereplője, a Laios által elrabolt Chrysippos természetesen nem azonos a sztoikus filozófussal, hanem Pelops fia, aki ellen mostohája, Hippodameia és testvérei, Atreus és Thyestés gyilkos tervekét szőtték. Az idézet Chrysippos „Az emóciókról” című, szintén elveszett művéből való.

⁵⁹ Alkinoos a lélek halhatatlanságára vonatkozó platóni érvek közül a *Phaidón*-ban találhatóakat tárgyalja.

dologgal kerül kapcsolatba, az nem hasonlít hozzá, amihez pedig hasonló, az inkább a szellemi, a szellemi pedig természeténél fogva oszthatatlan és fölbonthatatlan.

Továbbá, a lélek természettől fogva vezérlő, ami pedig természeténél fogva vezérlő, rokon az istenivel. Így tehát, mivel a lélek rokonságban áll az istenivel, romolhatatlan és pusztulhatatlan.

2. Azok a dolgok, amelyek közvetlenül ellentétesek egymással, és amelyek nem maguktól, hanem valamivel való találkozás révén vannak, természettől fogva ellentéteikből keletkeznek. Az, amit az emberek úgy neveznek, hogy élni, annak az ellentéte, amit így hívnak: halottnak lenni. Ahogy tehát a halál a lélek eltávozása a testből, úgy az élet a test és a lélek találkozása, amelyek közül nyilvánvalóan a lélek a korábbi. És ha a lélek létezik a halál után és megvolt a testtel való találkozása előtt, akkor az a legvalószínűbb, hogy örök, hiszen nem is lehet elgondolni semmit, ami megsemmisíthetné.

3. Továbbá, ha a tanulás visszaemlékezés, akkor a lélek halhatatlan. A következő módon juthatunk el annak belátására, hogy a tanulás visszaemlékezés. Bizonyára nem jöhet létre másképp a tanulás, csak a múltbeli ismeretekre történő visszaemlékezés révén. Ha ugyanis az egyedi dolgokból ismernénk meg az általánosakat, ugyan hogyan haladhatnánk át a végtelen számú egyedi létezőn? Vagy talán csekély számú dologból? Hisz akkor csalatkoznánk, például ha úgy ítélnénk, hogy csak azok lehetnek élőlények, amelyek lélegzenek. És hogyan is rendelkezhetnének a fogalmak így meghatározó szereppel? Tehát visszaemlékezés révén alakulnak ki gondolataink, az egyedi dolgokból származó benyomások mint apró szikrák emlékeztetnek a régi ismeretekre, amelyek testbe kerülésünkkor feledésbe merültek.

4. Továbbá, a lélek nem pusztul el saját rosszasa miatt, sem más rosszasa miatt, s egyáltalán, semmi más nem pusztíthatja el, következésképpen pusztulhatatlannak kell lennie. Továbbá, az eredendően önmagát mozgató örökmozgó, s ami ilyen, az halhatatlan. A lélek viszont önmagát mozgatja. Ami önmagát mozgatja, az minden mozgás és születés princípiuma. A princípium tehát nem keletkezik és romolhatatlan. A mindenség lelkének ilyennek kell lennie, és az emberi léleknek úgyszintén, hisz mindkettő ugyanabból a keverékből nyert részt. Önmagát mozgatónak mondja Platon a lelket, mert vele született sajátsága az élet, és önmagától fogva örök működésben van.

5. E férfiú szerint tehát bizonyossággal állíthatjuk, hogy az értelmes lelkek halhatatlanok. Az viszont kétséges, vajon az értelem nélküli lelkek is halhatatlanok. Valószínű, hogy az értelem nélküli lelkeket csak a pusztá képzelet irányítja, s nem használnak föl sem gondolkodást, sem ítélőképességet, nincs bennük elméleti tudás, sem annak tartozékai, s nem használnak föl általános megkülönböztetéseket sem. Teljességgel képtelenek annak fölfogására, hogy mi a szellemi természet, s mivel nem ugyanaz a szubsztanciájuk, mint az értelmes lelkeké, halandók és pusztulók. 6. A lélek halhatatlanságára vonatkozó érvből következik, hogy a lélek testbe kerül. Belekapcsolódik az embriót formáló természetes

folyamatba és sokféle testet cserél, emberit és nem emberit, úgy, hogy közben vagy a számtörvények uralma alatt marad, vagy az istenek akarátának engedelmeskedik, vagy féktelensége illetve testszeretete miatt kerül egyik vagy másik testbe. Egyébként létezik valamiféle rokonság test és lélek között, miként a tűz és a szurok között is. 7. Az istenek lelke is rendelkezik ítélőképességgel, ami megismerőképességnek is nevezhető, azután törekvőképességgel, amit ösztönző képességnek is mondhatna valaki, és önelsajátító képességgel is. Ezek a képességek az emberi lélekben is megvannak, s miután testbe költözött, bizonyos változásokon mennek keresztül. Az önelsajátító képesség vágyakozóvá, a törekvő pedig indulatossá válik.

XXVI.1. Körülbelül a következő Platón tana a sorsról: Azt mondja, hogy jóllehet minden a sorstól függ, még sincs minden a sors által elrendelve. A sors a törvény rendjének megfelelően működik, ugyanúgy nem mondja meg, ki mit fog cselekedni illetve elszenvedni, hisz ez a végtelenbe mehet, lévén végtelen számúak az egyedek és végtelen sok minden történik meg velük. Egyébiránt így veszendőbe menne a szabadságunk, a dicséret és az elmarasztalás, és mindaz, ami ezekkel rokon. Ezzel szemben a sors azt mondja meg, hogy ha a lélek ilyen vagy olyan életet választ illetve ezt vagy azt cselekszi, akkor ennek ilyen és olyan következményei lesznek reá nézve. 2. A lélek tehát nem rabszolga, tőle függ, megtesz-e valamit avagy sem, és semmi sem kényszerítheti az egyikre vagy a másikra, viszont a cselekedet következménye a sors törvényének megfelelően fog beteljesedni. Például, amikor Paris elrabolta Helenét, ezt szabadon tette, de ennek következményeképp Helené miatt háborúztak a hellének. Ugyanígy, Apollón is előre megmondta Laiosnak: „mivel ha nemzel, önnön magzatod megöl”.⁶⁰ A jóslatban bennefoglaltatik Laios és a gyermek, akit nemzhet, a sors viszont csak a következményre vonatkozik.

3. A lehetségesnek a természete pedig valahogy az igaz és a hamis közé esik, lévén természeténél fogva meghatározatlan.⁶¹ E területre terjed ki a szabadságunk. Ami választásunk alapján jön létre, az vagy igaz, vagy hamis. Ami pedig potenciális, azt különbözőnek mondjuk attól, ami állapotszerű, illetve aktuális. Ugyanis a potencialitás egyfajta alkalmasságot jelez, szemben azzal, ami valamilyen állapotban van, miképp mondhatni a gyermek potenciálisan tudós, fuvolajátékos illetve ács, állapotszerűen viszont csak akkor rendelkezik e jártasságok közül eggyel vagy kettővel, ha már megtanult, elsajátított és önnön állapotává tett néhányat közülük, aktuálisan pedig akkor lesz ez vagy az, amikor működtetti is a megszerzett állapotot.⁶² A lehetséges egyikkel sem azonos ezek

⁶⁰ Euripidész: „Phoinikiai nők” 19 (Kárpáty Csilla fordítása nyomán).

⁶¹ Arist.: *De interpr.* 9,18 a 28–19 b 4

⁶² A fordítás megpróbálta visszaadni, hogy Alkinoos ugyanazt a „ἔξις” terminust alkalmazza különböző jelentésárnyalatban („állapot”, „képesség”, „jártasság”). Az „állapotszerűség” (καθ' ἑξιν) a peripatetikus terminológiák szerint a potencialitás

közül, meghatározatlan, tőlünk függ, s annak megfelelően, hogy a kettő közül melyik felé mozdul, az igazság vagy a hamisság jegyeit nyeri el.

XXVII.1. Ezután röviden Platón etikai nézeteiről kell szólnunk. Úgy vélte, hogy a legbecsesebb és legfőbb jót nem könnyű megtalálni, és a megtalálást sem lehet kockázat nélkül mindenkivel közölni.⁶³ Minden bizonnyal a jóra vonatkozó biztos ismereteket is csak szóban, csekély számú kiválasztottaknak adta át. Ha valaki alaposan átvizsgálná írásait, azt találná, hogy a számunkra való jót az első istennek és első észnek is nevezhető első jóra vonatkozó tudományban és szemlélődésben látta. 2. Úgy gondolta ugyanis, hogy mindaz, amit az emberek jónak tartanak, az az első és legbecsesebb jóban való bizonyos fokú részesedés miatt nyeri el ezt az elnevezést,⁶⁴ olyan módon, ahogy az édes és a meleg dolgok a velük azonos nevű első édesben illetve melegben történő részesedésük miatt. Bennünk egyedül az ész és az értelem képes az első jóhoz való hasonlatosságot elérni.⁶⁵ Azért a mi javunk is szép, pompás, isteni, szeretetre méltó, arányos, és daimóninak is hívják. A sokak által jónak tartott dolgok, mint az egészség, a szépség, az erő, a gazdagság s az ezekhez hasonlók egyáltalán nem jók, ha nincsenek az erény hasznára, mindezek ugyanis az erénytől elkülönülten a pusztá alapanyag rangján állnak, tehát rosszá válnak azok számára, akik gondatlanul használják fel őket. Ezeket Platón néha halandó javaknak is nevezi.⁶⁶ 3. Úgy tartotta, hogy a boldogság nem az emberi javakban van, hanem az isteniekben és halhatatlanokban, és azt is mondta, hogy a valódi filozófusok lelkei tele vannak kiváló és csodálatos javakkal, s a testből való eltávozásuk után az istenek közé kerülnek, velük együtt járnak körbe-körbe és szemlélik az igazság mezejét, mert már életükben vágytak tanulmányozására, és az ezzel való foglalkozást becsülték a legtöbbre,⁶⁷ amelyek révén mintegy megtisztul és föléled a lélek korábban tönkrement és megvakult szeme, amelynek a megmentése tízezer szempár megmentésénél is fontosabb. E tudomány segítségével képessé válhatunk az értelmes mindenség természetének elérésére.⁶⁸ 4. Platón a föld alatt lakó emberekhez hasonlítja az eszteleneket. Ezek soha nem láttak tiszta fényt, legföljebb a földi testek valamiféle homályos árnyait, s közben úgy vélték, az igazi létezőket ragadják meg. Ahogy tehát azok, akik megtalálták a homályból fölfelé vezető utat, és a tiszta fénybe érkeznek, jogosan fogják kárhozatni az egykor látott dolgokat és még inkább önmagukat, amiért lépre mentek, ugyanúgy azok, akik az itteni élet homályából az igazán isteni és szép dolgokhoz jutnak el, megvetik azt, ami

(δυνάμει) és az aktualitás (κατ' ἐνέργειαν) közötti közbülső fokozatot jelenti.

⁶³ Tim. 28 C

⁶⁴ Phaed. 100 C

⁶⁵ Tim. 88 B, 90 A

⁶⁶ Leg. 661 A,B, 631 B

⁶⁷ Phaedr. 247 A–248 B

⁶⁸ Állam 527 D,E, 533 D

régebben csodálatba ejtette őket, s arra törekszenek, hogy minél gyorsabban elnyerhessék ezek szemléletét.⁶⁹ Ehhez még azt kell hozzátenni, hogy csak a szép a jó, és hogy az erény önmagában elégséges a boldogsághoz. Az a gondolat, hogy a jó és a szép az első okra vonatkozó tudásban áll, Platón összes művében megjelenik, a részesedés révén jókról pedig körülbelül így szól a *Törvények* első könyvében: „két fajtája van a javaknak; az emberi és az isteni”, és így tovább⁷⁰. Ha pedig valami az első ok lényegétől elkülönülten és abban nem részesedve létezik, jöllehet a tudatlanok azt jónak nevezik, rosszabb a rossznál, ahogy azt Platón az *Euthydémos*ban mondja.⁷¹ 5. Meggyőződése szerint el kell fogadni, hogy az erény az, amit önmagáért választunk, és ennek a vezérelvnek a következménye, hogy egyedül a szép jó. Ez a gondolata jelen van a legtöbb művében, s leginkább az *Állam* egészében. Ugyanis a szóban forgó tudással rendelkező a legszerencsésebb és legboldogabb, nem a tisztelet miatt, ami így személyét övezni fogja, nem is a viszonzás miatt, ellenkezőleg, még akkor is, ha az összes ember előtt rejtve marad, sőt még ha rossznak mondják is, mint a polgárjogtól való megfosztást, a menekülést és a halál bekövetkezését.⁷² Aki viszont nem rendelkezik ezzel a tudással, jöllehet szert tehet az összes úgynevezett javakra, mint a gazdagság, a hosszú uralkodás, testi egészség, erő és szépség, az semmivel sem boldogabb.⁷³

XXVIII.1. Mindezzel összhangban azt a célt tűzi ki elének Platón, hogy váljunk hasonlónak az istenhez, amennyire ez lehetséges. Különböző módon fejezi ki ezt a gondolatot. Egyszer istenhez való hasonulásnak mondja azt, ha valaki értelmes, igazságos és kegyes, mint a *Theaitétos*ban⁷⁴, s ezután azt mondja, hogy amilyen gyorsan csak lehet, meg kell próbálni elfutni innen oda. E mondatban a futás lehetőség szerinti hasonulás istenhez, hasonulás pedig az, amikor az ember a belátás révén igazságossá és kegyessé válik. Máshol azt mondja, egyedül az igazságosságban áll a hasonulás, miképp az *Állam* utolsó könyvében: nem hanyagolják el ugyanis az istenek azt, aki azon próbál buzgólkodni, hogy igazságos legyen, és ápolja az erényt. Az ilyen hasonlónak válik istenhez, amennyire ez lehetséges az ember számára.⁷⁵ 2. A *Phaidón*ban pedig istenhez való hasonulásnak mondja azt, ha valaki mértékletes és igazságos, valahogy így: „Tehát azok a legboldogabbak és legszerencsésebbek, és azok mennek a legjobb helyre, akik a közösségi és a politikai erényeket ápták, amelyeket mértékletességnek és igazságosságnak neveznek.”⁷⁶ 3. Egyszer azt mondja, hogy az istenhez való

⁶⁹ Állam 514 A–516 D

⁷⁰ 631 B

⁷¹ 281 D

⁷² Állam 357 D–358 A, 361 C–362 A

⁷³ Állam 491 C, Leg. 661 A–D

⁷⁴ 176 A,B

⁷⁵ 613 A,B

⁷⁶ 82 A,B

hasonulás a cél, máskor azt, hogy az isten követése, például amikor így szól: „Az isten pedig a régiek szava szerint magában bírja a kezdetet és a véget” és így tovább.⁷⁷ Máskor mindkettőt állítja, például amikor így szól: „[...] az istent követő és képmásává váló lélek” és így tovább.⁷⁸ És eszerint a haszon princípiuma a jó, a jót pedig istentől eredőnek mondjuk. Tehát a kezdet és a vég összhangja jelenti az istenhez való hasonulást, persze az égi istenhez, nem pedig az ég fölötti istenhez való hasonulást, amelynek nincs erénye, mert jobb annál. Ezek szerint helyesen mondhatná valaki, hogy a szerencsétlenség daimóntól származó bántalmazás, a boldogság pedig daimón-adta jólét.⁷⁹ 4. Talán elnyerhetjük az istenhez való hasonulást, ha megfelelő természettel rendelkezünk és fölhasználjuk ezenfelül az erkölcsöt, a nevelést és a törvénynek megfelelő életmódot, s legfőképp az értelmet, tanulást és az örökölt tanításokat, hogy így messze eltávolodjunk az emberi dolgoktól, s folyton a szellemiekkel foglalkozzunk. Ha magasabb rendű tanulmányokba szeretnénk beavatást nyerni, a bennünk lévő daimónt zenével, számtannal, csillagászáttal és geometriával készíthetjük elő és tisztíthatjuk meg előre, miközben testünkről is gondoskodnunk kell gyakorlás révén, hogy biztosítsa a test alkalmasságát háborúra és békére.

XXIX.1. Isteni dolog az erény, ez a lélek legtökéletesebb és legjobb állapota, amely biztosítja önmaga és mások tekintetében szavai és tettei tisztességességét, összhangját és hitelét. Az erény nemébe a következők tartoznak: az értelmi erények és a lélek értelem nélküli részéhez kapcsolódó erények, például a bátorság és a mértékletesség, tehát az indulatos lélekrészhez kapcsolódik a bátorság, a vágyódóhoz pedig a mértékletesség. Minthogy más és más az értelmes, az indulatos és a vágyódó lélekrész, különböző kell hogy legyen mindegyikük tökéletessége. Az értelmes lélekrész tökéletessége a belátás, az indulatosé a bátorság, a vágyódóé pedig a mértékletesség. 2. A belátás a jó, a rossz és a se-nem-jó, se-nem-rossz dolgokra vonatkozó tudomány, a mértékletesség pedig a vágyak és törekvések rendezettsége és ezek engedelmesége a vezérlő, azaz az értelmes lélekrész iránt. Valahányszor azt mondjuk, hogy a mértékletesség egyfajta rendezettség és engedelmeség, ezzel azt is állítjuk, hogy ez egy olyan képesség, amely révén vágyaink rendezettek és engedelmesek a vezérlő rész iránt, ez pedig az értelem. 3. A bátorság a félelmetes és nem-félelmetes dologra vonatkozó törvényes határozat megőrzése,⁸⁰ tehát törvényes határozatot megőrző képesség. Az igazságosság egyfajta megegyezés a lélek három része között, tehát olyan képesség, amely révén ezek egyetértének és megegyeznek egymással, s mindegyik

⁷⁷ Leg. 715 E

⁷⁸ Phaedr. 248 A

⁷⁹ Magyarul visszaadhatatlan szójáték a „daimón” (isten), „eudaimonia” (boldogság) és „kakodaimonia” (szerencsétlenség) szavakkal.

⁸⁰ Állam 429 B,C

lélekrész a saját föladatát végzi úgy, ahogy illik.⁸¹ Így az igazságosság a három erény, a belátás, a bátorság és a mértékletesség tökéletes beteljesedése. Amennyiben az értelem a vezető, és a többi lélekrész a maga sajátossága szerint az értelem révén rendeződik el és engedelmessé válik iránta, azt kell hinnünk, hogy az erények maguk után vonják egymást. 4. A bátorság, lévén törvényes határozat megőrzője, egyben a helyes gondolat megőrzője is, ugyanis a törvényes határozat egyfajta helyes gondolat. A helyes gondolat pedig a belátásból származik. A belátás viszont együtt jár a bátorsággal, ugyanis a jóra vonatkozó tudomány. Senki sem láthatja a jót, akinek látását elhomályosítja a gyávaság illetve a gyávasággal együtt járó szenvedélyek. A mértéktelen sem lehet bölcs, és egyáltalán, ha valaki azért, mert a szenvedély győzedelmeskedett fölötte, a helyes gondolat ellenében tesz valamit, az ilyenről mondja azt Platon, hogy tudatlanságtól és esztelenségtől szenved.⁸² Így azután nem is lehetséges, hogy valaki belátással rendelkezzen, s közben gyáva illetve mértéktelen legyen. A tökéletes erények tehát elválaszthatatlanok egymástól.

XXX.1. Más értelemben is beszélnek erényekről, ezek mintegy jó adottságok és az erény felé vezető fejlődési fokok. Azonos a nevük a tökéletes erényekével, mivel hasonlóak azokhoz. Így azután a katonákat is bátraknak nevezzük, és néha bizonyos esztelen embereket is bátraknak mondunk, akiknél szó sincs tökéletes erényekről. Világos, hogy a tökéletes erények nem növekednek és nem csökkennek, jóllehet a hibákban van növekedés és csökkenés, hisz az egyik esztelenebb és igazságtalanabb lehet a másiknál. Viszont a hibák nem járnak együtt, amennyiben vannak köztük egymással ellentétesek, amelyek nem lehetnek meg ugyanabban az emberben. Így viszonyul a vakmerőség a gyávasághoz, a pazarlás a fukarsághoz, és amúgy sem lehetséges, hogy létezzen olyan ember, akiben megvan az összes hiba, hisz olyan test sem lehetséges, amelyben együtt meglenne az összes testi baj. 2. Hozzá kell tenni, hogy van egy köztes állapot, ami se nem rossz, se nem jó, hisz nem minden ember jó vagy rossz. Elég hosszú fejlődési utat tesznek meg, míg ilyenné válnak, nem könnyű ugyanis hirtelen átlépni a hibától az erényhez, mert nagy távolság és ellentét van a két szélső pont között. 3. Úgy kell gondolnunk, hogy az erények között vannak elsődlegesek és másodlagosak. Az elsődlegesek az értelmes lélekrészben vannak, s a többi is ezek révén nyeri el tökéletességét, a másodlagosak pedig az érző lélekrészben vannak. Ezek ugyanis az értelmet követve cselekszenek szép dolgokat, nem a bennük lévő értelmet követve, hisz ilyennel nem rendelkeznek, hanem a szokás és gyakorlás révén kialakult belátás adta értelmet követve. Mivel tudomány és mesterség nincs más lélekrészben, csak az értelemben, az érző lélekrészhez tartozó erények nem taníthatók, mert nem mesterségek és nem tudományok, és nincs is saját vizsgálati tárgyuk. Ezzel szemben a belátás, lévén tudomány, minden egyes erénynek

⁸¹ Állam 443 C–444 A

⁸² Prot. 345 D, 357 D,E, Gorg. 309 E, Tim. 86 D,E, Állam 351 A

megadja, ami jár neki, ahogy a kormányos is hírül adja a tengerészeknek azt, amit azok nem látnak, a tengerészek pedig engedelmeskednek neki. Ugyanez elmondható a hadvezér és a katona kapcsán is. 4. Mivel a hibákban előfordulhat növekedés és csökkenés, nem lehetnek a bűnök egyenlők, hanem egyesek nagyobbak, mások kisebbek, s ennek következtében a törvényhozó is inkább kevésbé büntet. Jóllehet az erények csúcspontok, mert tökéletesek és rokonságban állnak az igazsággal, egy más szempontból azonban középsők⁸³, mert mindig vagy legalábbis a legtöbb esetben két rossz között tűnnek fel, ezek közül az egyik a túlzásnak, a másik pedig a hiánynak felel meg, úgy, ahogy a nemes lelkű adakozás esetében az egyik oldalon áll a fukarság, a másik oldalon pedig a pazarlás. 5. A szenvedélyekben mértéktelenség keletkezik, ha túlzásról vagy hiányról van szó. Nem lehet jóérzésű az, aki még akkor sem haragszik meg, ha szüleit bántalom éri, s nem lehet szenvedélyeiben mértékletes az, aki mindig, még a leghétköznapiabb dolgok esetében is indulatba jön, hanem épp ellenkezőleg. Hasonlóképpen, érzéketlen az, aki nem érez szomorúságot szülei halála miatt, az viszont, aki szinte belepusztul az efölött érzett bánatba, túlérzékeny és szenvedélyeiben mértéktelen. Ezzel szemben szenvedélyeiben mértékletes az, aki ugyan szomorúságot érez, de türelemmel szenvedti azt el. 6. Továbbá, gyáva az, aki mindentől fél és mérték fölött, aki pedig semmitől sem fél, az vakmerő, az viszont bátor, aki megtartja a helyes mértéket a vakmerőség és félelem között. A többi esetben is ugyanerről van szó. Minthogy tehát a szenvedélyekben a mérték a legjobb, s nem más a mérték, mint helyes közép a túlzás és a hiány között, következésképp az erények a közép révén erények, azért, mert ezek teszik lehetővé azt, hogy a közepet megtartsuk szenvedélyeinkben.

XXXI.1. Másrészt, ha van valami, ami tőlünk függ és nincs más ura⁸⁴, az az erény, hisz nem lenne dicséretre méltó a nemes tett, ha természettől vagy valamiféle isteni rendeléstől jutna osztályrészül. Az erénynek önkéntesnek kell lennie, izzó, nemes és állhatatos törekvésben kell állnia. Abból, hogy az erény önkéntes, következik, hogy a rosszság nem szándékos. Hiszen ki az, aki önként választaná, hogy önmaga legszebb és legbecsesebb részében ott legyen a legnagyobb rossz?⁸⁵ Ha pedig valaki rosszra törekszik, az először is arra nem mint rosszra, hanem mint jóra törekszik, ha pedig valaki rosszá válik, az ilyesmi kizárólag tévedés folytán történik, mint amikor valaki tévesen úgy számol, hogy csekélyebb rossz révén nagyobb jóhoz jut, és így akaratlanul rosszá válik. Lehetetlen ugyanis, hogy az ember a rossz elszenvadásának szándékával forduljon a rossz felé, vagy anélkül, hogy a jóban reménykedne, vagy akkor, ha nem fél nagyobb rossztól.⁸⁶ 2. Mindazt, amit igazságtalanul cselekszik a balga, akaratlanul

⁸³ Arist.: *Eth.Nic.* II.6, 1107 a 2–8 skk.

⁸⁴ Állam 617 E

⁸⁵ Leg. 731 C

⁸⁶ Gorg. 468 B,C skk.; Phaed. 68 D

teszi, hiszen ha az igazságtalanság szándéktalan, akkor az igazságtalan cselekedet sokkal inkább szándéktalan, ugyanúgy, ahogy nagyobb rossz igazságtalanul cselekedni a rosszat, mint igazságtalannak lenni, s közben nyugton maradni. Jóllehet az igazságtalan cselekedetek nem szándékosak, végrehajtóikat meg kell büntetni, mégpedig különbözőképpen. Hiszen az okozott kár is különböző, és a nem szándékos cselekedet vagy valamiféle tudatlanságon, vagy szenvedélyen alapul. Minden ilyesmi kiküszöbölhető az értelem, a rendezett szokás és gondoskodás segítségével. 3. Olyannyira rossz az igazságtalanság, hogy inkább kerülendő az igazságtalanságot cselekedni, mint elszenvedni azt. Rosszat cselekedni ugyanis a hitvány tette, rosszat elszenvedni viszont a gyöngye szenvedése. Rút dolog mindkettő, de igazságtalanságot cselekedni annnyival rosszabb, mint amennyivel rútabb. Az igazságtalan számára hasznos a büntetés elviselése, úgy, ahogy a beteg ember számára is előnyös teste gyógyítását orvosra bíznia. Minden büntetés ugyanis egyfajta orvosság a vétkes lélek számára.

XXXII.1. Mivel az erények többsége szoros összefüggésben áll a szenvedélyekkel, meg kell határoznunk, mi is a szenvedély. A szenvedély tehát a lélek értelem nélküli mozgása, rosszra vagy jóra irányul. Azért mondjuk értelem nélküli mozgásnak, mert a szenvedélyek nem ítéletek és nem is vélemények, hanem az értelem nélküli lélekrészek mozgásai. A lélek érző részében van a helyük, és noha cselekedeteinkben jelen vannak, nem tőlünk függenek. Tehát önkéntelenül és gyakran akarattunk ellenére születnek bennünk. Néha tudjuk, hogy azok a dolgok, amelyekkel találkozunk, nem szomorúak, nem is élvezetesebbek vagy félelmetesebbek, mindamellett mégis hagyjuk, hogy vezessenek minket. Nem kellene elszenvednünk ezeket a szenvedélyeket, ha azonosak lennének az ítéletekkel. Mert ha úgy találjuk, hogy az ítéletek nem megfelelőek, elvetjük őket, akár helyesen tesszük ezt, akár nem. A szenvedély a jóhoz vagy a rosszhoz kapcsolódhat, mert a közömbös dolog képzelet nem kelt föl szenvedélyt. Minden szenvedély a jóhoz illetve a rosszhoz fűződő viszonya szerint mutatkozik meg. Mert ha úgy véljük, hogy a jó jelen van, örülünk, ha pedig úgy látjuk, hogy közeledik, vágyunk rá, ha viszont úgy véljük, hogy a rossz van jelen, bánkódunk, és ha úgy látjuk, hogy közeledik, félünk. 2. Két egyszerű és elemi szenvedély létezik, az öröm és a bánat, s ezekből származik a többi is. Nem kell e kettőhöz hozzászámolni a félelmet és a vágyat, mintha alapvető és egyszerű szenvedélyek volnának. Abból ugyanis, aki fél, nem hiányzik teljességgel az öröm, és semennyi ideig sem maradhatna életben, ha földadná a rossztól való megszabadulás és megkönnyebbülés reményét. Mindazonáltal mérhetetlenül sokat bánkódik és aggódik, s épp ezáltal megbarátkozik a szomorúsággal. Aki vágyakozik és állandóan reménykedik valami eljövendőben, az örül, de mert bizakodása nem teljes és reménye nem szilárd, szomorkodik. 3. Mivel a vágyakozás és a félelem nem alapvető szenvedélyek, kétségtelenül egyetértésre tarthat számot, hogy a többi szenvedély közül egyik sem egyszerű, például a harag, a sóvárgás, a féltékenység és a többi. Ezekben

pedig fölfedezhető az öröm is és a szomorúság is, mint belőlük származó keverékekben.⁸⁷ 4. A szenvedélyek között vannak vadak és vannak szelídek.⁸⁸ Mindaz szelíd, ami természettől az emberhez tartozik, s amit szükségképpen és sajátjaként birtokol. Ezek addig maradnak meg ilyennek, amíg mértéket tartanak, ha viszont mértéktelenség társul hozzájuk, rosszakká válnak. Ilyenek a gyönyör, a szomorúság, a harag, a részvét és a szégyen. Nos, a gyönyör rendjén való a természetnek megfelelő dolgokkal kapcsolatban, a szomorúság pedig az ellenkező esetben. Ami a haragot illeti, szükséges az ellenség megbüntetése és megbosszulása miatt, a részvét az emberszeretettel rokon, a szégyen pedig alkalmas arra, hogy elriasszon a szégyentelen tettek elkövetésétől. A többi szenvedély viszont vad, ezek azok, amelyek természetellenesek, elfajzásból és rossz szokásokból származnak. Ide tartoznak a gúny, a káröröm és az embergyűlölet, amely szenvedélyek növekedhetnek is és csökkenhetnek is, de jelenjenek meg bárhogy, mindenképpen hibának számítanak, mert nem tartalmazznak mértéket. 5. A gyönyörrel és a szomorúságról azt mondja Platón, hogy ezek a szenvedélyek természettől fogva valahogy eredendően mozgásban vannak bennünk, és hogy a szomorúság és a fájdalom akkor támad bennünk, amikor lelkünk természetellenesen mozog, a gyönyör pedig akkor, amikor lelkünk visszatért természetszerű állapotába.⁸⁹ Úgy véli, hogy a természetes állapot a fájdalom és a gyönyör viszonylatában a közép, úgy, hogy e kettő közül egyik sem azonos egyikkel sem, és hogy időnk nagy részét ebben az állapotban töltjük. 6. Azt is tanítja még, hogy a gyönyörnek sok fajtája van, egyesek a testben, mások a lélekben hatnak.⁹⁰ A gyönyörök közül egyesek ellentéteikkel keverednek, mások tiszták és keveretlenek maradnak, továbbá, hogy vannak olyanok, amelyek visszaemlékezés illetve remény révén keletkeznek. Vannak rút gyönyörök, amelyek zabolátlanok és az igazságtalanságot kísérik, más gyönyörök pedig mértékkel bírnak és valamiféleképp. részesednek a jóban, mint például a jó dolgokat kísérő öröm és az erényekben található gyönyörök. 7. Mivel sok gyönyör természettől fogva hamis gyönyör, nem szükséges kutatni, vajon a föltétlen javak közé tartozhat-e, hiszen mulékonynak és értéktelennek tűnik, a természethez képest csak származékos és nem rendelkezik sem lényegiséggel, sem elsődlegességgel, s ellentétével egyszerre létezik. A gyönyör és a szomorúság ugyanis keveredik egymással, ami nem történhetne meg akkor, ha az egyik föltétlen jó lenne, a másik pedig föltétlen rossz.

XXXIII.1. Az, amit leginkább és a legszorosabb értelemben barátságnak nevezünk, nem más, mint kölcsönös jóindulat.⁹¹ Akkor van jelen, amikor mindenki

⁸⁷ Phileb. 35 E–36 B, 47 E

⁸⁸ Állam 588 C, 589 B

⁸⁹ Állam 583 E, Tim. 64 C, Phileb. 32 A–33B, 42 D skk.

⁹⁰ Phileb. 31 D–32 C

⁹¹ Arist.: *Eth.Nic.* VIII.2, 1155 b 33–34

egyformán jót akar társának és saját magának. Maga az egyenlőség csak akkor marad meg, ha fönnáll a jellemek hasonlósága. Ugyanis a hasonló akkor szereti a hasonlót, ha az helyes mértékű, a mérték nélküli dolgok viszont nem képesek megegyezni sem egymással, sem a mértékkel bíró dolgokkal.⁹² 2. Vannak más érzelmek is, amelyeket barátságnak neveznek, jóllehet nem azok, mert az erény csak mintegy beszínezi őket. Ilyen a szülők gyermekeik és a rokonok egymás iránt érzett természetes szeretete, továbbá a politikai és társasági érzés, amelyek esetében nincs mindig szó kölcsönös jóindulatról. 3. Valamiféleképp a szerelem is a barátság nemébe tartozik. Az a szerelem nemes, amely erényes léleké, az a hitvány, amely a rossz léleké, közepszerű pedig az, amely a kettő között álló léleké. Ahogy tehát az értelmes élőlényekben háromféle lelki állapot létezik, nevezetesen a jó, a hitvány, a harmadik pedig a kettő közötti, ugyanúgy fajtája szerint háromféle szerelem különböztethető meg egymástól. Az, hogy három van, leginkább céljaik különbözőségéből derül ki. A hitvány szerelem kizárólag testi szerelem, az élvezet uralkodik felette, és ezáltal állati jellegű. Ezzel szemben a nemes szerelem célja tisztán a lélek, amelyben láthatóan megvan az alkalmasság az erényre. A közép-jellegű szerelem pedig mindkettőre irányul, mert vágyódik a testre, de vágyódik a lélek szépségére is. 4. Aki szeretetre méltó, az maga is egyfajta közép, mert nem hitvány és nem is nemes, és ezért kell a megszemélyesített Erőt is inkább valamiféle daimónnak nevezni, mint istennek, hisz soha sincs földi testben, az istenek üzeneteit közvetíti az emberek felé és fordítva.⁹³ Általános értelemben – ahogy arról már korábban szóltunk – a szerelem is három formára oszlik. A jó iránti, szenvedélytől mentes szerelem egyfajta művészet,⁹⁴ s ezért a lélek értelmes részében van a helye. E művészet szabályai arra valók, hogy fölismerjük a szeretetre méltót, hogy megszerezzük és fölhasználjuk. Ez ítéli meg őt szándékairól és törekvéseiről, vajon nemesek-e, összhangban vannak-e a széppel, erőteljesek-e és vajon hevesek-e. Csak úgy fogja megszerezni ezt a szerelmet, ha nem puhítja el és nem magasztalja szerelme tárgyát, amikor keresi, hanem inkább visszatartja a rossztól és megmutatja, hogy nem szabad olyan lelküettel élni, ahogy most él.⁹⁵ Amikor pedig már megnyerte magának szerelme tárgyát, együttlétük során olyan tettek végrehajtására buzdítja, amelyek révén tökéletessé válik. A beteljesedés pedig mindkettejük számára az, hogy nem szeretők és szeretettek lesznek, hanem barátok.

XXXIV.1. Az alkotmányformák között, mondja Platón, vannak egyedi föltételekhez nem kötöttek, ezekkel foglalkozik az *Állam* ban⁹⁶. Ebben a művében először a békés államot írja le, másodszor a forrongó és harcos államot, s azt

⁹² Leg. 716 C

⁹³ Symp. 202 D,E

⁹⁴ Symp. 186 C

⁹⁵ Symp. 216 A skk.

⁹⁶ Állam 369 B skk.

vizsgálja, melyik a legjobb az államberendezkedések közül, illetve milyen módon jön létre. A lélekfölosztásnak megfelelően az állam is három részre oszlik, vannak örök, segítők és kézművesek. Az előbbiekre bízta Platón a parancsolást és a vezetést, a segítőkre pedig a háborúskodást, ha az szükséges. Nekik az indulatos lélekészhez kell hasonlónak lenniük, s mintegy az értelmes rész szövetségeseinek. A kézművesekre bízta a művészeteket és a többi mesterséget. A vezetőknak filozófusoknak kell lenniük és az első jó szemlélőinek. 2. Bizonyára egyedül így képesek arra, hogy minden tekintetben megfelelően vezethessenek. Az emberi dolgok ugyanis sohasem lesznek mentesek a rossztól, csak akkor, ha filozófusok lesznek a királyok, vagy ha a királyoknak nevezett emberek valamiféle isteni rendelés folytán igazi filozófusokká válnak. Az államok csak akkor lesznek a legjobbak s kerülnek összhangba az igazságossággal, miután minden egyes részük a neki kiszabott törvény szerint működik, és ha a vezetők megfontoltan gondoskodnak a népről, a segítők a vezetők szolgálatára állnak és harcolnak értük, a többiek pedig készségesen engedelmeskednek nekik. 3. Azt mondja Platón, ötféle államberendezkedés létezik, az arisztokratikus, amikor a legderekabbak a vezetők, másodsor a timokrácia, amikor azok irányítanak, akik szeretik a kitüntetések, harmadszor a demokrácia, ezt követi az oligarchia és végül a tyrannisz, amely a legrosszabb.

4. Leírja a többi, egyedi föltételekhez kötött alkotmányformát is, részben a *Törvények* ben, részben a *Levelek* ben, ez utóbbiakban egy javított változatot, melyet a *Törvények* ben beteg alkotmányoknak nevezett berendezkedésekre alkalmazza.⁹⁷ Ezek azok az államok, amelyeknek nagyon kicsi a területe és maroknyi mindenféle életkorú kiválasztott ember lakja, úgy, hogy a lakosok és a területek természetének különbözősége szerint saját nevelésre, életmódra és fegyverzetre van szükség. Hiszen a tengerparton élők számára fontos, hogy utazhassanak a tengeren és harcolhassanak, a szárazföld belsejében lakók számára pedig a szárazföldi harc a megfelelő illetve a könnyebb fegyverzet, amennyiben hegyilakók, nehezebb fegyverzet pedig a dombok közti síkságon élők számára. Ez utóbbiak közül néhány még lovasságot is föllállíthat. Ezekkel a városokkal kapcsolatban Platón nem írja elő a nők közösséget. 5. A politikai erény tehát egyszerre elméleti és gyakorlati, és mindenekelőtt arra törekszik, hogy jóvá, boldoggá, egyetértővé és harmonikussá tegye a várost. Továbbá a parancsolás is a természetéhez tartozik, így fennhatósága alatt tartja a háborúval, a hadvezetéssel és a bíraskodással foglalkozó tudományokat. A politika ezeken kívül még számtalan dolgot vizsgál, de főleg azt, vajon kell-e háborúskodni avagy sem.

XXXV.1. Miután elmondtuk, milyen is a filozófus, világos, hogy különbözik tőle a szofista, egyrészt életmódját tekintve, mert az ifjaktól nyert fizetségből él, s mert

⁹⁷ VII. és VIII. levél, Leg. 628 C,D, 636 A, 918 E, 919 B,C. Már létező, pontosabban föltételek államberendezkedésekről van szó abban az esetben, amikor a speciális körülmények, adott föltételek módosítják az ideális államberendezkedésre vonatkozó általános elgondolásokat.

és jó legyen.⁹⁸ Különbözik továbbá a vizsgált anyag tekintetében, mert a filozófus azokkal a dolgokkal foglalkozik, amelyek mindig ugyanazok és ugyanúgy léteznek, a szofista viszont a nem-létezővel foglalatosskodik és olyan területre húzódik vissza, amely a sötétség miatt nehezen átlátható. Valójában a létezőnek nem ellentéte a nem-létező, az utóbbinak ugyanis nincsen reális léte, elgondolhatatlan és nincs semmiféle alapja. Ha pedig valaki arra kényszerülne, hogy beszéljen és gondolkodjon róla, érvelése körben forogna, mert ez önellentmondást tartalmaz. 2. A nem-létező – amennyiben értelmet tulajdonítunk a szónak – a létezőnek nem egyszerű tagadása, hanem olyan, amely jelentése alapján utal valami másra, ami valamilyen módon kapcsolatban áll az elsővel. Amennyiben a dolgok nem részesednének a nem-létezőből, nem különülhetnének el egymástól. Így tehát amennyi létező van, annyiféle módon van a nem-létező is, ami ugyanis nem valami, az nem létező.

XXXVI. Mindaz, amit előadtunk, elégséges bevezetőül szolgál Platón tanaiba. Megállapításaink egy része talán rendszeres jellegű volt, más része töredékes és csapongó. Mindenesetre az olvasók az elmondottak alapján következtetés révén eljuthatnak Platón többi tanának a fölfogásához és megítéléséhez is.

(Fordította és a jegyzeket írta: Somos Róbert)

Utószó:

Alkinoos és a középplatonizmus

Alkinoos platonista filozófia-tankönyvének első latin fordítója, Petrus Balbus, a következőképp dedikálja munkáját Nicolaus Cusanusnak írott levelében: „Amikor a minap irataimat böngésztem, ráakadtam Alcínus könyvecskéjére, amely csodálatos és velős tömörséggel ismerteti Platón felfogását és egyes tanait.”⁹⁹ Balbus e sorokat 1513-ban írja, s rövidesen Ficino is lefordítja a művet, majd megjelenteti az eredeti görög szöveget, miközben elkészül a munka Aldus-féle kiadása is. A következő két évszázadban a platonizmussal ismerkedők körében igen nagy népszerűsége tett szert ez a rövid tankönyv. A XIX. században megszületik a filozófiatörténet mint tudományos történeti-kritikai diszciplína, amelynek főbb kutatási témái az antikvitáson belül a klasszikus, sok művet az utókorra hagyó filozófusok voltak: Platón és Aristotelész. A Platón filozófiáját rekonstruálni kívánó kritikai igényű tudományosság igyekezett kiszűrni a platonizmusból mindazt, amit nem talált meg a filozófus dialógusaiban. Az élvonalba nem tartozó platonisták munkái elvesztették korábbi jelentőségüket, a régi, s a történetiség szempontjait nem érvényesítő tankönyvek új összefoglaló

⁹⁸ Állam 484 B, 493 A, Soph. 231 D skk.

⁹⁹ Idézi R. E. Witt: *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937, 1.o.

régi, s a történetiség szempontjait nem érvényesítő tankönyvek új összefoglaló munkáknak kellett, hogy átadják helyüket, s kezdtek kirajzolódni azok a jelentős különbségek, amelyek tagadhatatlanul elválasztják Platón Plótinostól, Proklostól vagy éppen Alkinoostól. A humanista „vissza az eredetihez!” elve nagyrészt nyelvi-poétikai-esztétikai jellegű azonosulást jelentett egy tradícióval, amelyen belül inkább azt látták meg, ami összefűzi egymással a tradíció elemeit. Ezzel szemben a születő filozófiatörténetírás a tudományosság alapján állva, a tanbeli, terminológiai és stilisztikai különbségek föltárásával, fényt derített az ezeréves antik platonizmus alakváltozásaira. A történeti szempontú vizsgálódásnak mintegy a természetrajzához tartozik, hogy az újat, a mást ragadja meg és állítja előtérbe.

Platón után a platonisták közül terjedelmes *corpus*t csak Plótinus hagyott ránk, a hellénista és korai császárkori platonizmusra vonatkozó ismereteink ma is töredékesek. A sokat író Xenokratés filozófiájáról éppúgy csupán közvetett híradásokból tudunk, mint Antiochos gondolatairól, s a középplatonistának minősíthető gondolkodók közül legföljebb a nem kifejezetten filozófus Plutarchos műveiről mondható el, hogy nagyrészt ránkmaradtak. A többiek, például a föltehetően jelentős Tauros vagy az újplatonizmus kialakulásában bizonyára komoly szerepet játszó Numénios műveiből csak töredékek maradtak. Amivel ma rendelkezünk, az néhány platonista kommentár vagy tankönyv.

Egy ilyen tankönyv szerzőjét, Alkinoost hagyományosan a „középplatonizmus” fejezetcím alatt tárgyalják a filozófiatörténeti munkák. A meglehetősen semleges elnevezés arra azért egyértelműen utal, hogy létezik egyrészt egy óplatonizmus, másrészt a Plótinus neve által fémjelzett újplatonizmus, amelynek mintegy előkészítése történik meg a Kr. e. I. századtól a Kr. u. II. század végéig.¹⁰⁰ Lehet ugyan bírálni az ilyen típusú megközelítést azon az alapon, hogy egy a tárgyaló szerzőktől idegen, külsődleges optikán keresztül láttatja az Akadémia történetét¹⁰¹, mindazonáltal egy filozófiatörténeti kézikönyv aligha tehet mást, mint hogy az ismert alapján magyarázza a kevésbé ismertet, ráadásul ez a nézőpont arra mindenképpen alkalmas, hogy fölhívja a figyelmet rá: Plótinus a korábbi platonista hagyomány folytatója.

Milyen értelemben „középső” a középplatonizmus? A korai platonizmuson belül megkülönböztetjük az óakadémiát – Platón közvetlen tanítványi köre illetve az őket követő első nemzedék: Xenokratés, Speusippos, Polemón, Kratés stb., továbbá a közép- illetve újakadémiát, amikor a platonizmus szkeptikus fordulatot vett (Arkesilaos, Karneadés), és sókratési pozícióból kritizálta a sztoikusok dogmatizmusát. Támadását mindenekelőtt a sztoikus igazságkritérium, a „phantasia

¹⁰⁰ Ph. Merlan az A. H. Armstrong szerkesztette *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* 1. részében az egész akadémiai tradíciót ebből a szemszögből próbálja ábrázolni (Cambridge 1967).

¹⁰¹ Igy J. Dillon a középplatonizmusnak szentelt első áttekintő munkája előszavában: *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca–New York 1977.

kataléptiké”, a „megragadó képzet” fogalmára zúdította. Isteni és emberi tudást megkülönböztetve, nem tartott igényt igazságra, legfőljebb valószínűsége és annak fokozataira. Az újakadémiai tradícióhoz tartoznak Larissai Philón és Askalóni Antiochos, akik már a Kr. e. I. században működtek. Közülük az utóbbi az, aki szakított a szkepszissel, dogmatikusan adta elő a platonista filozófiát, s ő a szülőatyja a Cicerónál gyakran fölbukkanó eszmének, miszerint az Akadémia, Aristotelés és a sztoa lényegében ugyanazt a tanítást képviselik – legfőljebb terminológiai eltérések, bizonyos torzulások illetve kiegészítések keltik az alapvető különbség látszatát. A mai filozófiatörténetírás már kezd kevesebb kezdeményező-képességet tulajdonítani Askalóni Antiochosnak, s a dogmatikus fordulat élességét is vitatja. Mindazonáltal mégiscsak ő az a szerző, akiről forrásaink ilyen értelemben tudósítanak. Az általa képviselt fölfogást szokás „eklektizmus”-nak minősíteni, s jellemezni vele a középplatonizmus egészét¹⁰² – mindazonáltal nyilvánvaló, hogy az ide tartozó filozófusok nem elvtelenül vegyítik a három filozófiai iskola tanait, hanem azok platonista alapszempontú adaptációját és értelmezését, egyfajta „interpretatio platonicá”-ját adják. A középplatonizmus története nem tekinthető egységes és meghatározott irányba mutató folyamatnak, ugyanúgy, ahogy a korábbi idők platonizmusa sem. Sőt, eltérően az akadémiai hagyománytól, amelyben azért mindig létezik egyfajta hivatalos képviselője s ezzel együtt hivatalos tanítása a Platón-iskolának, ilyenről nincs szó a középplatonizmus esetében. Ennek egyik oka az, hogy amíg az Akadémia kifejezetten Athénhez kötődik, a középplatonizmus egyik ismérve éppen az, hogy a Római Birodalom több nagyvárosában is jelen van. Róma görögök fölötti politikai uralma lassanként átalakította maguknak a görög városoknak az arculatát. A lassú változások mellett azonban előfordultak hirtelen kataklizmák is: ilyen volt a Kr. e. 86-os Sulla-féle büntetőexpedíció, amely megsemmisítette a Róma ellen lázadó görög erőket. Sulla jelentékeny pusztítást vitt végbe Athénben is, többek között az Akadémia és a peripatetikus iskola épületei is megrongálódtak. Ismeretes, hogy Aristotelés iskolai használatra szánt munkái is a római hadizsákmány részeként bukkannak föl, s paradox módon talán épp ez az esemény biztosította fennmaradásukat. Az időszámításunk kezdete körüli időkben Athén egyfajta élő múzeumává és iskolavárossá vált. Ez azt is jelenti, hogy aki ide jött tanulni, az nem föltétlenül maradt itt tanulmányai befejeztével. A filozófiai és rétoriskolák másutt is elterjedtek és a platonizmus különböző formái honosodtak meg, amelyek párhuzamosan léteztek egymás mellett.¹⁰³ Ugyanakkor hangsúlyozni kell, hogy az új iskolák valamilyen módon kötődtek Athénhez, igazán elismert filozófus a képzettségét Athénben szerezte, vagy Athénben tanuló vezető oktatta, s Athén és

¹⁰² K. Praechter: „Die Philosophie des Altertums”, Friedrich Ueberwegs: *Grundriss der Geschichte der Philosophie* I., 12. kiad., Berlin 1926, 524. o.

¹⁰³ Ebben látja H. Dörrie a középplatonizmus egyik fontos karakterisztikumát több tanulmányában is. Együtt kiadva: *Platonica Minora*, München 1976.

Alexandria filozófiai iskolái között szoros személyi kapcsolatok regisztrálhatók a késői újplatonizmus idején is.

Nehéz megmondani, miben is állt a platonizmusok különbsége — itt csak a szélső álláspontokat próbáljuk jelezni. Szokás megkülönböztetni egy Antiochoshoz hű vonalat, ide tartozik Alkinoos is, amely az aristotelési és a sztoikus nézeteket alapjában véve platonikus tanok átfogalmazásainak, bővítéseinek és variációinak tartja. Alkinoos tankönyvéből világosan kitűnik, hogy fölhasználja a sztoikus eszméket, például a „*physiké ennoia*” fogalmát, amelyen ő olyan velünk született eszmét ért, amelynek alapját a preexisztens lélek ideaszemlélete biztosítja, s ami nem csupán ismerettartalom, hanem gondolkodási forma, képesség és tevékenység is, vagy például a „helyes gondolkodás” (*orthos logos*) fogalmát, az erény abszolút állapotként való értelmezését, a közömbös dolgok elméletét. Az aristotelési filozófia adaptálása ennél sokkal nagyobb mértékű, mert ebben az esetben már nem csupán terminológiai azonosságokról van szó. Alkinoos szerint Platón az, aki kidolgozta és először alkalmazta a szillogisztika módszerét, jöllehet amit az V–VI. fejezetben leír, az az aristotelési logika illetve annak peripatetikus továbbfejlesztése. Tudni véli továbbá, hogy Platón a *Parmenidész*ében bemutatta a tíz kategóriát. Az etikáról és a teológiáról szóló részekben fontos aristotelési gondolatok találhatók nála, ezek a középérték-elméletre, az első istenre, az aktuális ész okára, a mozdulatlan mozgatóra vonatkoznak. Aktuális-potenciális, szubsztancia-akcidens — magától értődően bevett fogalmi disztinkciók Alkinoos számára. Tankönyve tehát a sztoát, s különösen Aristotelést adaptáló *interpretatio platonica* mintapéldánya.

A másik, „ortodox platonistának” nevezhető irányzat szembenáll ezzel az attitűddel. Ide sorolható a 176–180 körül Athénben működő Attikos, továbbá kortársa, az Apameából származó újpythagóreus Numénios. Előbbitől néhány töredék maradt fenn, amelyek egy Aristotelés-ellenes polémia darabjai, s amelyekben többek között elutasítja a kozmosz örök voltát tanító peripatetikus — s tegyük hozzá, a Timaiosnak egy Alkinoos által is elfogadottnak tekintett interpretációján nyugvó — elméletet. Attikos igénybe veszi itt a retorikai invektíva eszköztárát is. Numénios külön könyvet írt „Az Akadémia Platón iránti hűtlenségéről” (*Peri tés tón akadémaikón pros Platóna diastaseós*), amelyben Pythagoras és Platón követőjének tudja magát, egy olyan tradíció folytatójának, amelynek gyökerei még messzebb nyúlnak, a barbár bölcsek, köztük Mózes, Istentől inspirált tanításai jelentik a kiindulópontot. Pythagoras, Sókratész és Platón ugyanazokat a tanokat vallották, az akadémiai tanítványok azonban félreértették mesterük tanítását. A fiatalabb nemzedék tehát, melybe Aristotelész és a sztoa is tartozik — Numénios különösen a sztoikus materializmust bírálja — a dekadenciát képviseli.

Alkinoos nem beszél a görög filozófiai iskolák közötti ellentétekről. De várhatunk-e ilyesmit egy Platón tanaiba bevezető tankönyvtől? Nem lehetséges-e az, hogy az antisztoikus és antiaristotelianus Numénios- illetve Attikos-töredékek közel álljanak Alkinoos filozófiai álláspontjához, s egyszerűen műfajokból és

didaktikai rendből adódó különbségekkel van dolgunk? Plótinost vádolták azzal, hogy Numénioszt plagizálta, azt a szerzőt, aki szerint a filozófia Platón utáni története a dekadencia jegyében telt, ugyanakkor Plótinos mesterének azt az Ammónioszt tekintik, akiről az utókor úgy emlékezett meg, hogy szerinte nincs lényegi ellentét Platón és Aristotelész között. S ha ez utóbbi csak legenda, akkor is tény az, hogy Plótinos igenis figyelembe vette a peripatetikus tanítást, s fölhasználta a leghíresebb Aristotelész-értelmező, Aphrodisiaszi Alexandros műveit. A rendelkezésre álló töredékes anyag alapján tehát legfőljebb valószínűsíthetjük, hogy ténylegesen létezett két főirány a középplatonizmuson belül, egy egyeztető és egy ortodox vonal.

Vitatott továbbá magának a *Didaskalikos* című tankönyvnek a szerzősége is. Az antik filozófiában járatos olvasó meglepve kérdezheti, hogy miért tüntetjük itt föl a mű szerzőjeként az egyébként teljesen ismeretlen Alkinooszt. J. Freudenthal volt az első, aki a XIX. század vége felé először vitatta a kézirati hagyomány „Alkinoos” olvasatát.¹⁰⁴ Szerinte egy másolói hibáról van szó, az igazi szerző egy ismertebb filozófus, Albinos, akitől fennmaradt még egy *Eisagógé* is Platón dialógusaihoz, s akiről Proklos és Jamblichos is megemlékeznek. Ezt a teóriát mindenki elfogadta, a legutóbbi időkig az „Albinos” név szerepel a kiadásokban és a szakirodalomban. Először M. Giusta kísérelte meg cáfolni a másolási hiba elméletét,¹⁰⁵ majd a hetvenes években a későbbi új, teljes kézirati anyagon alapuló szövegkiadás elkészítője, John Whittaker¹⁰⁶. Napjainkban tehát az „Alkinoos” szerzőség tekinthető elfogadott álláspontnak.

Mondhatni, önmagán túlmutat az a tény, hogy a *Didaskalikos* szerzősége máig vitákra ad alkalmat. Jelleget tekintve ugyanis nem individuális alkotásról van szó. Az egyéni lelemény legfőljebb abban mutatkozik meg, ahogy elrendezi anyagát a szerző, ahogy kiválogatja mondandóját a már korábban létező tankönyvekből, s ahogy műfaja törvényének megfelelően a lehető legegyszerűbben és legtömörebben fogalmaz. Ami föltételezhető mintáit illeti, Alkinoos az Askalóni Antiochos kezdeményezte tradícióhoz kapcsolódik, műve az ehhez az irányzathoz tartozó vagy ezzel kapcsolatot tartó összefoglalókat és tankönyveket követi, s különösképpen Areios Didymosnak Platón tanairól készült írását, amelyből azonban csak töredékek maradtak fenn. Vitathatatlan továbbá az a hasonlóság, amely Alkinoos munkája és a kortárs II. századi Madaurai Apuleius „Platónról és tanairól” című latin nyelvű tankönyv között fönnáll. Alkinoos műve tehát iskolai használatra

¹⁰⁴ „Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos”, *Hellenistische Studien* 3, Berlin 1879.

¹⁰⁵ „Albinou Epitomé o Alkinoou Didaskalikos?”, *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 95 (1960–61), 167 skk.

¹⁰⁶ Legrészletesebben a „Platonic philosophy in the early centuries of the Empire” című írásának I. fejezetében, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36.2. (Hg.: W. Haase – H. Temporini), Berlin–New York 1987, 81–102.o.

készült tankönyv, és így is kell kezelnünk. Elsődlegesen nem abból a szempontból bír jelentőséggel, hogy esetleg hídnak tekinthető a későbbi platonizmus felé, hanem abból, hogy olyan egyedülálló dokumentum, melynek révén betekintést nyerhetünk a II. századi Római Birodalom immár sok városában meghonosodó platonista iskolák valószínűsíthetően közös alap-tananyagába.

[A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Albinos: *Epitomé*, éd. P. Louis, Les belles lettres, Paris 1945. E kiadás fejezetbeosztását követtem. Időközben megjelent a teljes kézirati anyagot földolgozó új kritikai kiadás: Alcinoos: *Enseignement des doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Les belles lettres, Paris 1990. Ahol a két szöveg eltért egymástól, Whittakert követtem. A magyar fordítást egybevettem az új Louis-féle francia fordítással és a Dillon-féle angol fordítással (Alcinous: *The Handbook of Platonism*, translated with an introduction and commentary by J. Dillon, Oxford 1993).] A fordítás és az utószó is az OTKA (T017872) támogatásával készült.

Somos Róbert

A LYKIAI PROKLOSNAK, PLATÓN UTÓDJÁNAK KÉT KÖNYVE A FIZIKA ELEMEIRŐL (AVAGY A MOZGÁSRÓL)

ELSŐ KÖNYV

Az első könyv meghatározásai:

I.D.1. Folytonosak azok, amelyeknek határai egyek.¹

I.D.2. Érintkeznek azok, amelyeknek határai közösek.²

I.D.3. Szomszédosak azok, amelyek között nincs azonos nemű harmadik.³

I.D.4. A mozgás elsődleges ideje az az idő, amely sem nem több, sem nem kevesebb a mozgásnál.⁴

I.D.5. Az elsődleges hely az a hely, amely sem nem nagyobb, sem nem kisebb, mint a körülfogott dolog.⁵

I.D.6. Nyugvó az, ami előbb is és később is — mind egésze, mind részei tekintetében — ugyanazon a helyen van.⁶

I.1. Két oszthatatlan nem érinti egymást.⁷

Ha ugyanis érinthetik egymást, akkor érintse egymást az oszthatatlan A és B. Az érintkezőknek viszont közösek a határaik [I.D.2.]. Mindkét oszthatatlannak lennének tehát határai, tehát A és B nem lennének oszthatatlanok.

¹ Phys. VI.1. 231a22 sk. Vö.: Phys. V.3.226b18–227b20, illetve a VI.1. 231a21–23.

² Phys. 231a22–3. Vö.: Phys. V.3.226b18–227b2 (=Metaph. K.12. 1068b2.)

³ Phys. 226b34 sk. Vö.: Phys. 231a22, illetve 231b8.

⁴ Vö.: Phys. 219a13 sk.

⁵ Phys. 210b34 sk. 212b27. Vö.: Phys. 209a32–b1.

⁶ Vö.: Phys. 234b5 sk.; 239a14 sk.; 239a26, illetve 226b10–17.

⁷ Phys. 231a26

I.2. Két oszthatatlan nem alkot folytonost.⁸

Ha ugyanis alkothatnak, akkor legyen A és B két oszthatatlan és alkottassék kettejükből folytonos. Azonban minden folytonos előbb érintkező is. A és B tehát oszthatatlanként érintkezne, ami lehetetlen.[1.D.1.]

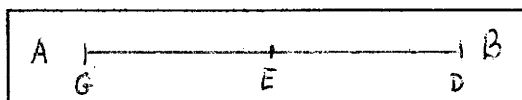
Másképpen: Ha az oszthatatlan A és B folytonos nagyságot alkot, akkor A a B-vel vagy úgy érintkezik mint egész az egésszel, vagy mint egész a résszel, vagy mint rész a résszel. [I.D.1. és 2.] Ha azonban, mint egész a résszel, vagy mint rész a résszel, akkor A és B nem lenne oszthatatlan. Ha pedig úgy érintkezik, mint egész az egésszel, akkor nem alkot vele folytonost, hanem csak illeszkedik hozzá. Ha tehát A nem volt folytonos B-vel, akkor B sem lesz folytonos A-val, egészként egésszel érintkezvén.

I.3. Az, ami a folytonosban elhelyezkedő oszthatatlanok között van, folytonos.⁹

Legyen A és B két oszthatatlan. Azt állítom, hogy az A és B között lévő folytonos. Ha ugyanis nem, akkor az oszthatatlan A érintkezik az oszthatatlan B-vel, ez viszont lehetetlen.[1.D.1.] A közöttük levő tehát folytonos.

I.4. Két oszthatatlan dolog nem lehet szomszédos egymással.¹⁰

Legyen A és B két oszthatatlan dolog. Azt állítom, hogy A nem szomszédos B-vel. Mivel bebizonyítottuk, hogy ami két oszthatatlan között van, az folytonos, [I.3.] legyen a közöttük



lévő GD és osztassék fel E-ben. Az A és B között lévő E tehát oszthatatlan. Azok voltak viszont szomszédosak, melyek között nincs azonos nemű [I.D.3.]. A és B tehát nem szomszédos.

I.5. Minden folytonos dolog mindig tovább oszthatókra osztható.¹¹

Legyen AB folytonos. Azt állítom, hogy AB mindig oszthatókra osztható. Osztassék föl ugyanis AE EB-re. Ezek azonban vagy oszthatatlanok, vagy mindig tovább oszthatók. Ha oszthatatlanok, akkor oszthatatlanokból állna a folytonos,

⁸ Phys. 231a24.

⁹ A tétel kimondása és a bizonyítás Phys. 231b9 alapján az *Elementatio physica* invenciója.

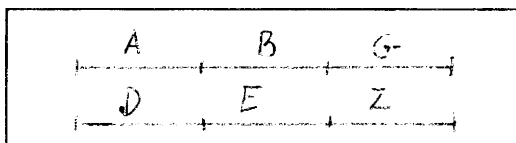
¹⁰ Phys. 231b6 sk. A tétel „rendbe teszi” az argumentumot.

¹¹ Phys. 231b16. A bizonyítás: 231b17–18.

ami lehetetlen [I.2.]. Ha viszont oszthatók, osztassanak föl ismét részekre. És ismét, ha ezek oszthatatlanok, az oszthatatlanok folytonost alkotnának egymással. Ha viszont oszthatók, akkor osztassanak föl ezek is, és így tovább határtalanul. Minden folytonos tehát mindig oszthatókra osztható.

I.6. Ha valamely kiterjedés oszthatatlanokból áll, az ezt a nagyságot befutó mozgás is oszthatatlanokból fog állni.¹²

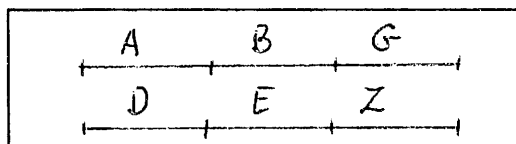
Legyen ABG az oszthatatlan A-ból, B-ből és G-ből álló kiterjedés. Azt állítom, hogy az ABG nagyságot befutó mozgás is oszthatatlanokból fog állni. Vétessék föl tehát



az ezt befutó mozgás, és ez legyen DEZ, a mozgó dolog pedig legyen F; a D mozgásszakaszban fussa be A-t, E-ben B-t és Z-ben G-t. Mármost D vagy oszthatatlan, vagy osztható. Legyen osztható – föltéve, hogy ez lehetséges – és osztassék ketté. F tehát előbb teszi meg az út felét, mint az egészét. Ámde az A nagyságot futja be. Tehát A is osztható, holott föltettük, hogy oszthatatlan. Tehát D is oszthatatlan. Hasonlóképpen lehet megmutatni, hogy E és Z is oszthatatlan.

I.7. Ha valamely mozgás oszthatatlan részekből áll, a mozgás ideje is oszthatatlan részekből fog állni.¹³

Álljon az ABG mozgás oszthatatlanokból, A-ból, B-ből és G-ből. Az ABG mozgás ideje pedig legyen DEZ. Azt állítom, hogy DEZ is oszthatatlanokból áll. Vegyünk valamely mozgó F dologot és ez tegye meg a mozgás A szakaszát D, B-t E és G-t Z



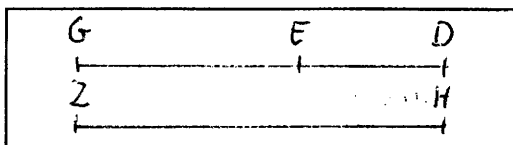
idő alatt. Azt állítom, hogy D, E és Z oszthatatlanok. Ha ugyanis D, amelyben F az A mozgásszakaszt teszi meg, osztható, osztassék ketté. Az idő fele alatt tehát részt mozog és nem az egész A-t, tehát az A mozgás is osztható, jóllehet oszthatatlan volt. <Tehát D is oszthatatlan.> Hasonlóképpen mutatjuk meg, hogy E és Z is oszthatatlanok.

¹² Tétel: *Phys.* 231b21–2. A bizonyítás 231b22–232a17.

¹³ *Phys.* 231b18–232a25, kül: *Phys.* 232a18–9

I.8. A nem egyenlő gyorsasággal mozgó dolgok közül a gyorsabb azonos idő alatt nagyobb mozgást végez.¹⁴

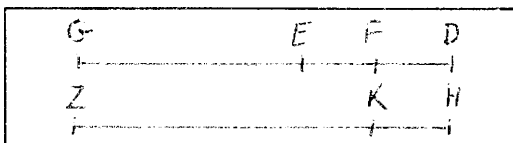
Mozogjon két dolog nem egyenlő gyorsasággal, és pedig legyen A a gyorsabb, B pedig a lassabb, és mozogjon A G-ből D-be ZH idő alatt. Mivel azonban B lassabb, a



ZH idő alatt még nem jut el G-ből D-be. Az a gyorsabb ugyanis, ami előbb érkezik a célhoz, a lassabb pedig az, ami később. Mozogjon tehát a ZH idő alatt E-ig. Ugyanezen idő alatt tehát az A GD távolságot, a B pedig GE távolságot mozgott. GD viszont nagyobb GE-nél. A gyorsabb tehát ugyanazon idő alatt többet mozgott.

I.9. Ha a mozgó dolgok nem egyenlő gyorsasággal mozognak, választható lesz hosszabb idő a lassabbnak, rövidebb pedig a gyorsabbnak, amelyben a gyorsabb többet mozog, a lassabb pedig kevesebbet.¹⁵

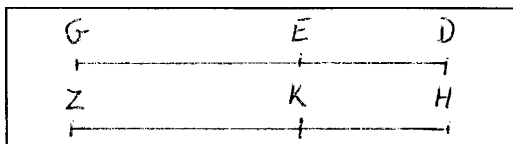
Mozogjon két dolog nem egyenlő gyorsasággal, és legyen az A gyorsabb a B pedig lassabb. Mivel pedig a gyorsabb ugyanazon idő alatt többet mozog [I.8.], a ZH idő alatt



A mozogjon GD-t, B pedig GE-t. Mivel pedig A az egész ZH idő alatt mozog GD-t, a GF részt a ZH időnél rövidebb idő alatt fogja megtenni. Vegyünk tehát egy ilyen rövidebb időt, és ez legyen ZK. Mivel pedig A a ZK idő alatt GF-et mozog, B pedig ZH alatt GE-t, továbbá GF nagyobb GE-nél, ZH pedig nagyobb ZK-nál, választottak tehát alkalmas idők, egyrészt egy nagyobb, a B ZH ideje, másrészt egy kisebb, az A ZK ideje, mely idők alatt az A a nagyobb GD-t, a B pedig a kisebb GE-t teszi meg, és éppen ezt kellett megtenni.

I.10. A nem egyenlő gyorsasággal mozgókat közül a gyorsabb kevesebb idő alatt tesz meg egyenlő távolságot.¹⁶

Mozogjon két dolog nem egyenlő gyorsasággal, és legyen A gyorsabb, mint B. Tegyen meg A ZH idő alatt GD, B pedig GE távolságot, amely



¹⁴ A tétel: Phys. 232a25 sk. A bizonyítás: 232a27 sk.

¹⁵ Phys. 232a25 sk.

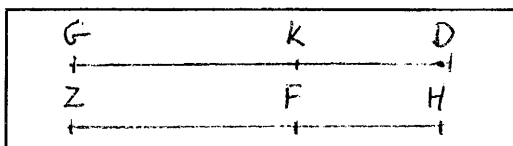
¹⁶ A tétel: Phys. 232b5–6. Az 1. bizonyítás: 232b6 sk. A 2. bizonyítás: 232b14–20.

utóbbi kisebb. Mivel pedig A az egész ZH idő alatt tette meg GD-t, a kisebb GE-t rövidebb idő alatt teszi meg. Legyen ez ZK. B pedig a GE-t ZH alatt teszi meg, ZH viszont nagyobb, mint ZK. Az azonos GE-t tehát A rövidebb idő alatt tette meg, B viszont hosszabb idő alatt.

Másképp ugyanaz. Legyen A gyorsabb B-nél és tegye meg a B GE-t ZH idő alatt. Az A tehát vagy ugyanannyi, vagy nagyobb vagy pedig rövidebb idő alatt teszi meg a GE-t. Ha ugyanannyi idő alatt, akkor azonos sebességű, ha több idő alatt, akkor A lassabb. Föltételeztük viszont, hogy gyorsabb. A tehát kevesebb idő alatt fogja megtenni GE-t, és ezt kellett megmutatnunk.

I.11. Minden idő, minden kiterjedés és minden mozgás határtalanul osztható.¹⁷

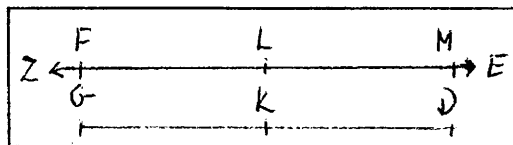
Legyen A gyorsabb B-nél és tegye meg a B ZH idő alatt a GD utat. Mivel már megmutattuk, hogy a gyorsabb rövidebb idő alatt teszi meg ugyanazt az utat [I.10.], az A a



GD-n ZH-nál rövidebb idő alatt halad át, és így a ZH idő osztható lesz [I.6 és 7.]. Osztassék föl F-ben. Mivel pedig az A ZF alatt teszi meg <GD> – megmutattuk ugyanis, hogy egyenlő idő alatt a gyorsabb nagyobb utat tesz meg, a lassabb pedig kevesebbet [I.8.] – föl fogja tehát osztani GD-t. Osztassék fel K-ban. Másfelől viszont, mivel B GK-t ZF idő alatt teszi meg, A ugyanezt rövidebb idő alatt fogja megtenni, ahogy ezt megmutattuk [I.11.]. Fölosztja tehát a ZF időt. Így aztán az előző tételben bizonyítottak alapján [I.10.] a gyorsabb mozgás alapján az időről mindig újra megmutatható, hogy osztható, a nyolcadik tétel alapján pedig a lassabb mozgás alapján a kiterjedésről is. Ha viszont ezek oszthatók, akkor a mozgás is határtalanul osztható. Bebizonyítottuk ugyanis, hogy ha a mozgás oszthatatlanokból állna, akkor az idő is [I.6.]. Ha tehát ez határtalanul osztható, akkor a mozgás is hasonlóképpen, és éppen ezt kellett megmutatni.

I.12. Határolt idő alatt nem lehetséges határtalan mozgás.¹⁸

Ha ugyanis lehetséges határolt idő alatt határtalan mozgás, akkor tegyen meg az A nagyság a GD határolt idő alatt határtalan ZE utat. Osztassék ketté az GD idő K-ban.



¹⁷ A tétel: *Phys.* 232b24–5 és 233a10. A bizonyítás: 232b26–233a12.

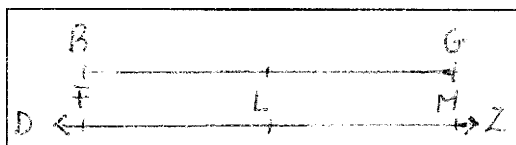
¹⁸ A tétel: *Phys.* 233a31, 238a20. A bizonyítás: 238a22 sk.

Ekkor a GK idő alatt A vagy az egész ZE utat teszi meg, vagy csak egy részét. De nem lehet, hogy az egészet, mert az egészet GD alatt tette meg. Tehát csak egy részét, az FL-t tette meg. Továbbá, mivel KD idő alatt ZE egy részét teszi meg – hiszen, amint megmutattuk, nem az egészet –, legyen ez a megtett út LM. Tehát FM-et GD idő alatt tette meg – határolt idő alatt határolt utat. Amiből világos, hogy GD idő alatt nem teheti meg egyben a határtalan utat is, mivelhogy lehetetlen, hogy valami ugyanazon idő alatt tegye meg az egész utat, mint a részét.

Ebből már nyilvánvaló, hogy az egyenletes sebességgel mozgók esetében úgy aránylik az egész mozgás ideje a részmozgás idejéhez, ahogy az egész nagyság aránylik valamely részéhez.

I.13. Semmi sem tesz meg határtalan idő alatt határolt nagyságot.¹⁹

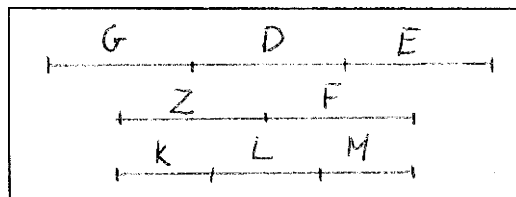
Legyen a mozgó dolog A, a határolt nagyság BG, a mozgás határtalan ideje pedig DZ, és osztassék BG nagyság kétfelé. Az A ekkor a BG nagyság felét teszi meg, és pedig



vagy határolt, vagy pedig határtalan idő alatt. Tegye meg először határtalan idő alatt. Csakhogy minden folytonosan mozgó dolog hosszabb idő alatt teszi meg az egészet, mint a részét. A BG-t ily módon a határtalannál nagyobb idő alatt tenné meg, tehát nem teheti meg határtalan idő alatt. Következésképpen határolt idő alatt teszi meg. Vegyük határolt időnek FL-t. Másrészt BG másik felét A ismét nem határtalan idő alatt tenné meg, hanem határolt alatt, ugyanezek miatt. Legyen ez a határolt idő LM. Így A FM idő alatt teszi meg a BG-t, tehát nem határtalan idő alatt, hanem határolt idő alatt, és éppen ezt kellett megmutatni.

I.14. Mutassuk meg adott, 3:2 arányban gyorsabb illetve lassabb mozgás segítségével, hogy nincs oszthatatlan vonal.²⁰

Legyen A az adott arányban gyorsabb B-nél és választassék három atomi, oszthatatlan vonal GDE és másik kettő ZF. Így hát, az A a GDE-n, a B pedig a ZF-en egyenlő idő alatt halad át, mivel a sebessé-



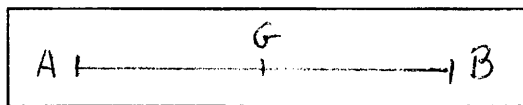
¹⁹ A tétel: *Phys.* 233a31, 337b24. A bizonyítás: 233a34–233b15.

²⁰ Vö.: *Phys.* 233b12–32.

geik aránya másfélszeres. Legyen az idő KLM. Mivel megmutattuk, hogy ha a nagyság oszthatatlanokból áll, akkor a mozgás is, és ha a mozgás, akkor az idő is [I.6 és 7.], választassanak az idő részeinek K, L és M. Az A tehát KLM idő alatt halad át GDE-n, a B pedig ugyanazon idő alatt a ZF-en. Felosztatik tehát a KLM idő Z és F mozgása szerint is. Osztassék föl: az oszthatatlan L tehát föl lesz osztva, ami lehetetlen. Továbbá, mivel a gyorsabb az egész KLM idő alatt halad át GDE-n, fele idő alatt a felét teszi meg. Felosztatik tehát D, ami oszthatatlan volt. Ez viszont lehetetlen.

I.15. A pillanat ugyanaz az elmúlt és a jövő időben.²¹

Ha ugyanis lehetséges, hogy a pillanat nem ugyanaz az elmúlt és a jövő időben, akkor legyen például A más, mint B. Ezek azonban nem szomszédosak, mint azt korábban



megmutattuk [I.4.]. Ha viszont távol vannak egymástól, van közöttük határtalanul osztható idő, mint azt megmutattuk [I.5 és I.11]. Osztassék föl tehát az AB idő G-ben. Ha A a határa minden elmúltnak és B a kezdete minden eljövendőnek, a közöttük levő nem lesz sem múlt, sem pedig jövő. Mivel azonban az AB idő G-ben felosztott, az előtte levő múlt, az utána következő pedig jövő lesz, ami lehetetlen. A pillanat tehát ugyanaz mind a múltban, mind pedig a jövőben.

I.16. A pillanat oszthatatlan.²²

Ha a pillanat ugyanaz a múltban és a jövőben [I.15.], akkor nincsenek részei. Mert ha osztható, akkor ugyanaz fog föllépni, mint az előbb, és lesz valami a múltból a jövőben és a jövőből a múltban, ami lehetetlen. A pillanat tehát oszthatatlan.

I.17. Minden mozgó dolog időben mozog.²³

Ha lehetséges, akkor mozogjon valami a pillanatban, és pedig valami gyorsabban, valami pedig lassabban. Először a lassabb tegyen meg AB távolságot. A

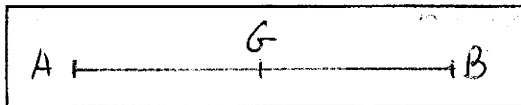
²¹ Vö.: *Phys.* VI.3. 233b33–234 a 20. Vö.: IV.13.222a10–b28, illetve 233b25 sk.

²² Vö.: *Phys.* VI.3. 233b33–234a20. Vö.: IV.13.222a10–b28, illetve 233b25 sk.

²³ A tétel: *Phys.* 234a24, 234b8. Az 1. bizonyítás: 234a25 sk. A 2. bizonyítás az *Elementatio physica* önálló invenciója.

gyorsabb viszont, ha ez is az AB-t teszi meg, rövidebb pillanat alatt fog mozogni. Részekre oszlik tehát a pillanat, viszont bizonyítottuk, hogy oszthatatlan.[I.6.] Nem mozog tehát semmi sem a pillanatban, tehát minden mozgó dolog időben mozog.

Másképp: Mégis mozogjon a gyorsabb a pillanatban. Ekkor viszont vagy oszthatatlant, vagy oszthatót tesz meg. Viszont bizonyítottuk, hogy oszthatatlan vonal nincsen [I.14.], így hát tegyen meg osztható AB mozgást. Osztassék fel AB G szerint. A gyorsabb tehát, ami az AB-t a pillanat alatt teszi meg, az AG-t hamarabb teszi meg, következésképpen a pillanat is osztható, ami lehetetlen.



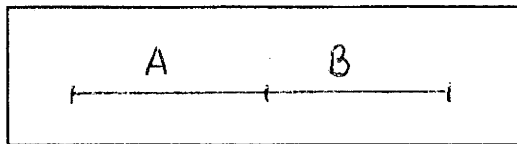
I.18. Minden nyugvó dolog időben nyugszik.²⁴

Ha ugyanis a pillanatban, és nem időben nyugszik, akkor mozog is a pillanatban. Erről viszont bizonyítottuk, hogy lehetetlen. Nem nyugszik tehát a pillanatban.

<Másképp> Ha, mint bebizonyítottuk, a pillanat ugyanaz a múltban és a jövőben [I.15.], valamint lehetséges nyugodni az elmúltban és mozogni a jövőben, akkor a közbülsőben nem lesz sem nyugvás, sem mozgás. Ha ugyanis lenne a közbülsőben nyugalom vagy mozgás, akkor ugyanabban a pillanatban lenne nyugalom és mozgás, ami lehetetlen.

I.19. Minden mozgó dolog osztható.²⁵

Mozogjon valami A-ból B-be. Ekkor vagy csak A-ban van, vagy csak B-ben, vagy mindkettőben, vagy egyikben sem, vagy pedig részben A-ban és részben B-ben. De



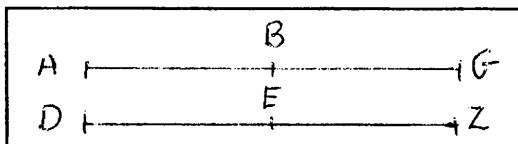
ha A-ban van, akkor még nem mozog, ha B-ben, akkor már nem mozog; ha mindkettőben, akkor se még, se már nem mozog; ha pedig egyikben sem, akkor nincs mozgás A-ból B-be. Szükségszerű tehát, hogy részben A-ban, részben pedig B-ben legyen. Osztható tehát a mozgó.

²⁴ A tétel: *Phys.* 234a31, 234b8; A bizonyítás: 234a2–b5.

²⁵ Vö.: *Phys.* 234b10–20. (Az érv korábban fölbukkan már Platón: *Parm.* 138D-E-ben.)

I.20. Ha egy tetszőleges mozgás részei valamely folytonos nagyság részeinek mozgásai, akkor az egész mozgás az egész nagyság mozgása.²⁶

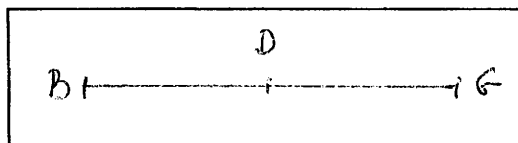
Legyen DE az AB nagyság mozgása, EZ pedig a BG nagyságé. Azt állítom, hogy DZ mozgás egésze az AG egészének mozgása. Szükségszerű ugyanis, hogy a DZ mozgás



vagy AG nagyság mozgása legyen, vagy AG részeié vagy valami másé. Mozgás lévén ugyanis valami mozgónak a mozgása. Ám az egész mozgás nem lehet az AG nagyság részeinek mozgása. Mert a részek mozgásai ennek a mozgásnak a részei, nem pedig az egésze. De valami másnak a mozgása sem lehet az egész mozgás, mert ha a DZ mozgás egésze valami másnak a mozgása, akkor a mozgás részei is ama más nagyság részeinek lennének a mozgásai, csak hogy ezek az AG nagyság részeinek a mozgásai. Az pedig lehetetlen, hogy egy mozgás, amely szám szerint egy, több alanyban legyen benne. Az AG nagyság mozgása tehát a DZ mozgás, és éppen ezt kellett megmutatni.

I.21. Mindaz, ami megváltozott, abban a pillanatban, amint elsődlegesen megváltozott, abban van, amivé változott.²⁷

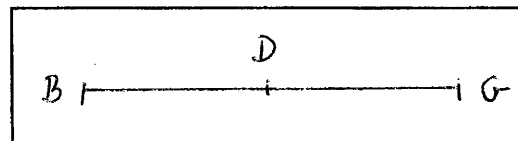
Legyen A az, ami B-ből G-be változott. Azt állítom, hogy A G-ben van. Hiszen vagy B-ben van, vagy G-ben, vagy valami másban. Hogy B-ben nincsen, az nyilvánvaló; azt ugyanis elhagyta. De másvalamiben sincs. Legyen ugyanis D-ben. De akkor szükségképpen ismét G-be kell változnia (hiszen nem B-ből D-be történt a változás), ez viszont lehetetlen; nem lehetséges ugyanis, hogy valami változik azzá, amivé már változott. Ami tehát G-be változott, az G-ben van.



Legyen A az, ami B-ből G-be változott. Azt állítom, hogy A G-ben van. Hiszen vagy B-ben van, vagy G-ben, vagy valami másban. Hogy B-ben nincsen, az nyilvánvaló; azt ugyanis elhagyta. De másvalamiben sincs. Legyen ugyanis D-ben. De akkor szükségképpen ismét G-be kell változnia (hiszen nem B-ből D-be történt a változás), ez viszont lehetetlen; nem lehetséges ugyanis, hogy valami változik azzá, amivé már változott. Ami tehát G-be változott, az G-ben van.

I.22. Mindaz, ami megváltozott, elsődlegesen valami oszthatatlanban változott meg.²⁸

Menjen végbe az A megváltozása elsődlegesen a BG-ben. Azt állítom, hogy a BG oszthatatlan. Mert ha nem, akkor osztassék fel D-ben.



²⁶ A tétel: *Phys.* 234b21. A bizonyítás: 234b29–34.

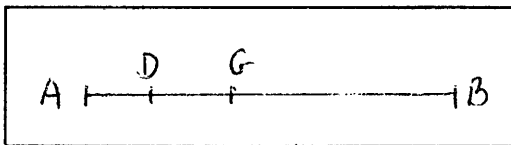
²⁷ A tétel: *Phys.* VI.5. 235b7–8. A bizonyítás: 235b19–27.

²⁸ A tétel: 235b32. A bizonyítás: 235b34–236a5.

Ekkor viszont vagy már mindkettő, BD és DG alatt végbement a változás, vagy mindkettő alatt végbemenőfélben volt, vagy az egyikben volt végbemenőfélben. Ha viszont mind a kettőben már végbement, akkor már az egyikben is végbement. Akkor viszont elsődlegesen nem a BG-ben ment végbe, hanem már előbb, a BD-ben. Ha viszont mind a kettőben csak végbemenőfélben volt, akkor az egészben is. Ámde abból indultunk ki, hogy végbement a változás. Ha viszont csak az egyikben van végbemenőfélben, akkor elsődlegesen már nem a BG-ben, hanem egy részében megy végbe. Következésképp a BG nem osztható, és éppen ezt kellett megmutatni.

I.23. Egyetlen változásban sem lehet megragadni a változás kezdetét.²⁹

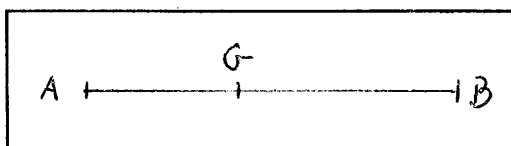
Ha ugyanis lehetséges, hogy egy változásban legyen a változásnak kezdete, akkor legyen az AB változásnak az AG változás a kezdete. Ha tehát az AG oszthatatlan [I.22],



akkor oszthatatlan oszthatatlannal érintkezik [I.1.]. Ha viszont osztható, akkor osztassék föl AD, DG-re. Ha mármost mindkettőben változófélben volt, akkor az egészben is változófélben volt. Ámde abból indultunk ki, hogy az egész alatt már megváltozott. Ha viszont az egyikben még változófélben volt, a másikban viszont már megváltozott, akkor elsődlegesen már nem az egész alatt változott meg. Ha viszont már mindkettőben megváltozott, akkor az AG előtt már AD-ben is megváltozott. Nem lehet tehát megragadni a változás kezdetét.

I.24. Ha egy változás valamilyen kiterjedés mentén történik, a kiterjedés első darabját nem kaphatjuk meg.³⁰

Ha ugyanis lehetséges megkapni, vegyünk egy, az AB nagyság szerinti változást Azt állítom, hogy nem kaphatjuk meg az AB kiterjedés első darabját. Vétessék ugyanis



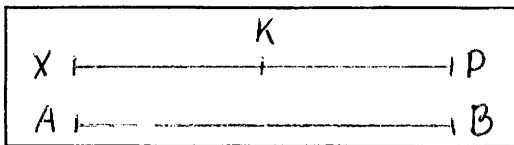
tetszőleges AG, ha először ebben változott meg. Ha AG oszthatatlan, oszthatatlan oszthatatlannal fog érintkezni [I.1.]. Ha viszont osztható, lesz valami előbbi az AG-nél, amibe átváltozott, s annál is még korábbi, s így vég nélkül. Nincs tehát a nagyságnak olyan része, amelybe valami elsőként változna át.

²⁹ A tétel: *Phys.* 236a14. A bizonyítás: 236a15.

³⁰ *Phys.* 236b1–17.

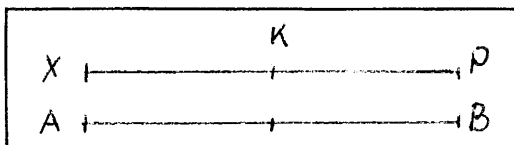
I.25. Ha egy tetszőleges változás elsődleges idejét vesszük, az idő minden részére esik a változásnak is egy része.³¹

Vegyük az AB változás elsődleges idejének XP-t. Mivel minden idő határtalanul osztható [I.11.], osztásuk föl K-ban. Vagy mindkettőben – XK-ban és KP-ben is – van változás, vagy egyikben sem, vagy csak az egyikben. Ha egyikben sem, akkor az egész időben sincs változás. Ha csak az egyikben, akkor az nem a változás első ideje. Tehát mind XK-ban, mind KP-ben van változás és éppen ezt kellett megmutatni.



I.26. Minden mozgó dolog már előzőleg megtett valamilyen mozgást.³²

Fusson be valamely mozgó dolog XP elsődleges időben AB nagyságot, és osztassuk föl az elsődleges idő K-ban. Az XK időszakaszban tehát a mozgás az AB út valamekkora részét már megtette [I.25.]. Ily módon az egész XP időszakaszban mozog, az XK időszakaszban viszont a mozgást már befejezte. Mert az XK időszakasz határa a pillanat, és ebben lehetséges az, hogy már megtett valamilyen mozgást, de nem lehetséges mozogni [I.17.]. Hasonlóképpen mutatjuk meg az XK idő fölosztásával, hogy a mozgást a mozgásban-levés előzi meg. Mivel minden időben ott van a pillanat, és így a már megtett mozgás is.



I.27. Minden, mozgást megtett dolog mozgott korábban.³³

Legyen adott valami, ami A-ból átváltozott B-be. Vagy az időben történt az átváltozás, vagy a pillanatban. Ha azonban a pillanatban, akkor egyszerre lenne ugyanazon pillanat szerint A-ban és B-ben. Ha viszont más pillanatban van A-ban és más pillanatban B-ben, akkor lesz idő közöttük [I.3.], oszthatatlan ugyanis nem érintkezik oszthatatlannal [I.1.]. Időben változott tehát A-ból B-be. Viszont minden idő osztható [I.11.]; és így az idő felében is változik [I.25.] és annak a felében is,

³¹ A tétel: *Phys.* 236b22. A bizonyítás: 236b2–32.

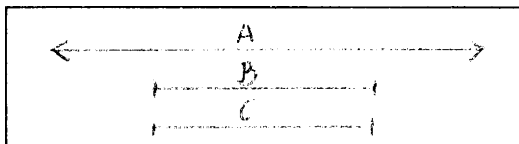
³² Tétel: *Phys.* 236b33. Bizonyítás: 236a7 sk. kül. 236b34–237a17.

³³ *Phys.* 237a18–28.

és így vég nélkül: így tehát minden, mozgást megtett dolog már előbb is mozgott, és éppen ezt kellett megmutatni.

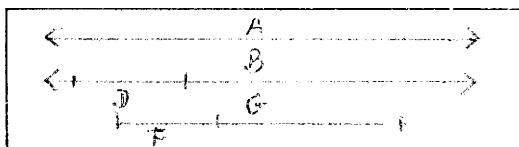
I.28. Ha a mozgó dolog határtalan, akkor határolt idő alatt nem halad át határolt nagyságon.³⁴

Legyen a mozgó határtalan dolog A, a határolt nagyság pedig, amin áthalad, B, a határolt idő pedig G. Ha tehát A B mentén mozog, akkor nyilván B is A mentén. Mivel azonban A határtalan, B pedig határolt, a határolt határolt idő alatt határtalan mozgást tenne meg, ami lehetetlen, amint azt a 12. tételben megmutattuk.



I.29. Ha a mozgó dolog határtalan, akkor határolt idő alatt nem halad át határtalan nagyságon.³⁵

Legyen a határtalan mozgó dolog A, a határtalan nagyság B, a határolt idő pedig G. Ha tehát a határtalan A befutja a határtalan B-t, akkor befutja minden részét is. Vegyük tehát B-nek egy D részét. A tehát D-t is befutja. És mivel G idő határolt, a D nagyság befutásának ideje is határolt. Ez legyen F. A határtalan A a határolt F idő alatt halad át a határolt D nagyságon, ami lehetetlen, ahogy ezt az előző tételben [I.28.] megmutattuk. A határtalan tehát határolt idő alatt nem halad át határtalan nagyságon, és ezt kellett megmutatni.



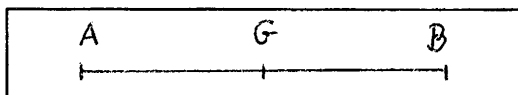
Ebből már nyilvánvaló, hogy nincs határtalan mozgás, kivéve amikor ugyanaz a mozgás ismétlődik. Vagy a határtalan mozog ugyanis határolt nagyságot, vagy a határolt határtalant, vagy a határtalan határtalant, amennyiben létezik határtalan mozgás. Mindez viszont nem lehetséges: nincs tehát határtalan mozgás.

³⁴ Tétel: *Phys.* 238b1. A bizonyítás: 238b2–13.

³⁵ A tétel: *Phys.* 238b13 sk. A bizonyítás: 238b14–16. A korollárium: *Phys.* 238b17–22 és 237b25.

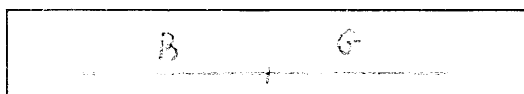
I.30. Minden, ami hely szerint mozog, egészében, a pillanatban, az elsődleges helyén van.³⁶

Ha ugyanis nem a pillanatban, hanem időben, akkor legyen az AB idő alatt az elsődleges helyén, és osztassék fel az AB idő AG GB-re. AG tehát korábbi GB-nél; de az egész AB idő alatt a mozgó az elsődleges helyén van. Ami azonban korábban és később ugyanazon a helyen van, az nyugszik [I.D.6.]: a mozgó tehát nyugszik, ami lehetetlen. A mozgó tehát a pillanatban van az elsődleges helyén.



I.31. Minden kiterjedés szerint oszthatatlan dolog mozdulatlan önmagában.³⁷

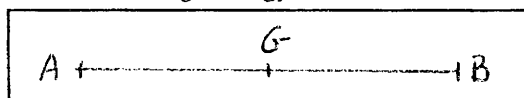
Mozogjon ugyanis a kiterjedés szerint oszthatatlan A, föltéve hogy lehetséges, B-ből G-be. Mivel pedig minden, ami mozog, időben mozog, A mozgásának ideje alatt vagy egészen B-ben van, vagy egészen G-ben, vagy pedig részben B-ben, részben G-ben. De ha egészében B-ben van, nem mozog, hanem nyugszik, ha pedig egészében G-ben van, már mozgott, s nem mozog, ha viszont részben B-ben van, részben pedig G-ben, részei lesznek. Nem mozog tehát az oszthatatlan, és éppen ezt kellett megmutatni.



Másképpen. Legyen A oszthatatlan és mozogjon B-n keresztül. Mivel minden mozgó dolog, mielőtt önmagánál nagyobb kiterjedést futna be, vagy önmagával egyenlő, vagy saját kiterjedésénél kisebb távolságot fut be. A is hasonlóképpen mozog. Ha tehát önmagánál kisebb kiterjedést fut be, részei vannak, ha pedig egyenlőt, akkor B oszthatatlanokból áll, ami lehetetlen, amint ezt megmutattuk [I.2.]. Az oszthatatlan tehát nem mozog.

Másképpen ugyanaz, hogy az oszthatatlan önmagával egyenlőt nem fut be.

Ha ugyanis lehetséges volna, mozogjon, és legyen a mozgás ideje AB. Mivel minden idő osztható [I.11.], osztassék fel AB AG-re és



GB-re. Az AG időben tehát az oszthatatlan mozgó kevesebbet fog mozogni, mivel az AB-ben mozog önmagával egyenlőt: az oszthatatlannal egyenlő viszont oszthatatlan. Van tehát az oszthatatlannál kisebb, ami lehetetlen: az oszthatatlan tehát nem mozog magával egyenlőt.

³⁶ A tétel: *Phys.* 239a23. A bizonyítás: 239a31–b4.

³⁷ A tétel: *Phys.* 240b8 ill. b12 sk. Az 1. bizonyítás: 240b20–31. A 2. bizonyítás: 241a6–14. A 3. bizonyítás: 241a15–26.

MÁSODIK KÖNYV

A második könyv meghatározásai.

II.D.1. Minden fizikai test mozoghat hely szerint.³⁸

II.D.2. Minden helyváltoztató mozgás vagy körben, vagy egyenes mentén, vagy a kettő keverékével történik.³⁹

II.D.3. Minden fizikai test a fősorolt mozgások egyikével mozog.⁴⁰

II.D.4. Minden fizikai test vagy egyszerű, vagy összetett.⁴¹

II.D.5. Minden egyszerű mozgást egyszerű test végez.⁴²

II.D.6. Minden egyszerű test természete szerint egyetlen mozgással mozog.⁴³

II.D.7. Azt mondjuk, hogy a gyorsaságok ugyanolyan arányban állnak egymással, mint amelyben azok a szakaszok vannak, amelyeket a mozgó dolgok megtesznek.⁴⁴

II.D.8. Nehéz az, ami a közép felé mozog.⁴⁵

II.D.9. Könnyű az, ami a középtől távolodva mozog.⁴⁶

II.D.10. Arról mondjuk, hogy körben mozog, ami folyamatosan ugyanonnan ugyanoda tartó mozgást végez.⁴⁷

II.D.11. Ellentett mozgások azok, amelyek ellentétesből ellentétesbe tartanak.⁴⁸

II.D.12. Egy dolognak egyetlen ellentettje van.⁴⁹

II.D.13. Az idő az égitestek mozgásának száma.⁵⁰

II.D.14. Egy mozgás az, ami fajta szerint nem különbözik, egy alanyé, és folytonos idő alatt történik.⁵¹

³⁸ *De Coelo*, I.2. 268b15 sk.

³⁹ *De Coelo*, 268b17 sk. illetve *Phys.* 261b28. Vö.: *Meteor.* 375b16, illetve *Meta.* 1016b16. (Vö.: Platón: *Parm.* 145b.)

⁴⁰ *De Coelo*, 268b26–28, illetve *Phys.* 264a22.

⁴¹ *De Coelo*, 268a28–30, 271b14.

⁴² *De Coelo*, 268b29; 269a2 sk. és 270b28 sk.

⁴³ *De Coelo*, 269a8 sk.

⁴⁴ *Phys.* 232a25 sk.

⁴⁵ *De Coelo*, 269b23.

⁴⁶ *De Coelo*, 269b23.

⁴⁷ *Phys.* 264b18.

⁴⁸ *De Coelo*, 271a21, és *Phys.* 261a36.

⁴⁹ *De Coelo*, 269a14.

⁵⁰ *De Coelo*, 279a14. Vö.: *Phys.* 219b1–2.

⁵¹ *Phys.* 261b36.

II.1. A természet szerint körben mozgó dolog egyszerűek.⁵²

Legyen AB valami természet szerint körben mozgó dolog. Azt állítom, hogy egyszerű. Mivel a körmozgás egyszerű mozgás, és minden egyszerű mozgás egyszerű testé, az AB tehát egyszerű test. A körben mozgó dolog tehát egyszerűek.

II.2. A körben mozgó dologok sem az egyenes mentén mozgókkal, sem az ezekből összetettekkel nem azonosak.⁵³

Legyen AB természet szerint körben mozgó dolog. Azt állítom, hogy nem azonos az egyenes mentén mozgókkal. Mert ha valami ezek valamelyikével azonos, akkor természet szerint vagy fölfelé mozog, vagy lefelé. Viszont minden egyszerű test természet szerint egyetlen egyszerű mozgással mozog. Tehát a természet szerint körben mozgó nem azonos az egyenes mentén mozgók közül egyikkel sem. De nem azonos az összetettek egyikével sem. Megmutattuk ugyanis, hogy minden természet szerint körben mozgó dolog egyszerű [II.1.]. Az egyenes mentén mozgókból összetett viszont összetett. Az AB természet szerint körben mozgó dolog tehát sem az egyenes mentén mozgókkal, sem az ezekből összetettekkel nem azonos.

II.3. A természet szerint körben mozgó dologok nem részesülnek sem könnyűségből sem nehézségből.⁵⁴

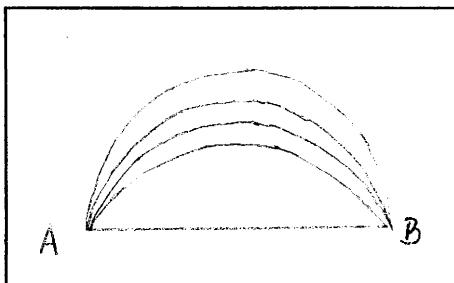
Legyen AB természet szerint körben mozgó dolog. Azt állítom, hogy nem részesedik sem könnyűségből, sem nehézségből. Ha ugyanis AB nehéz vagy könnyű, akkor vagy a közép felé, vagy a középtől elfelé mozogna természet szerint: abból indultunk ugyanis ki, hogy a nehéz a közép felé mozgó, a könnyű pedig a középtől elfelé. [II.D.8,9.] A közép felé vagy a középtől elfelé mozgó azonban azonos az egyenes mentén mozgók egyikével. Az AB tehát valamely egyenes mentén mozgóval volna azonos körben mozgó létére, ez viszont lehetetlen.

⁵² A tétel: *De Coelo*, 269a5. A bizonyítás: 269a2 sk.

⁵³ *De Coelo*, 269a7 illetve b32 sk.

⁵⁴ A tétel: *De Coelo*, 269b29. A bizonyítás: 269b31 sk.

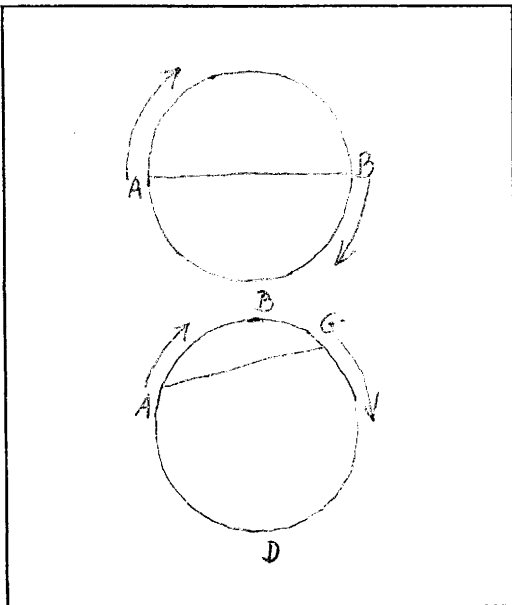
Ha ugyanis lehetséges, hogy a körmozgással valami ellentétes, akkor legyen adott az A-ból B-be irányuló körmozgás, és egy ellentétes mozgás vagy az egyenesvonalú mozgások, vagy a körmozgások köréből. Ha mármost a fölfelé mozgás ellentétes a körmozgással, akkor a lefelé mozgás lesz azonos a körmozgással, ha viszont a lefelé mozgás az ellentétes a körmozgással, akkor a fölfelé mozgás és a körmozgás lesznek azonosak egymással. Egy mozgásnak ugyanis csak egy, az ellentétes hely felé tartó mozgás az ellentéte. [II.D.11.]



Ha viszont az A-ból kiinduló mozgás lesz a B-ből kiinduló mozgás ellentéte, akkor a két egymással ellentett pontot összekötő távolságok száma határtalan lesz, hiszen határtalanul sok az A és B pontokra fektethető körívek száma.

De legyen AB félkör és legyen az A-ból B-be való mozgás ellentett a B-ből A-ba haladó mozgással. Ha az A-ból B-be mozgó dolog megáll B-ben, ebből soha nem lesz körmozgás: körmozgásnak ugyanis azt neveztük, ami folyamatosan ugyanabból a pontból ugyanabba a pontba tart. [II.D.10]

Ha viszont a másik félkörben is folyamatosan mozog, akkor az A nem ellentettje B-nek. Ha viszont így van, akkor az A-ból B-be tartó mozgás sem ellentétes <a B-ből A-ba tartóval>, az ellentett mozgások ugyanis ellentettekbe ellentettekbe történnek. De legyen ABGD kör, és legyen az A-ból G-be tartó mozgás a G-ből B-be tartó mozgás ellentéte. Ha tehát az A-ból való mozgás minden helyet egyformán bejár, és az A-ból D-be tartó mozgás egyetlen mozgás, akkor G nem lesz ellentett az A-val. De ha nem ellentettek, akkor a tőlük kiinduló mozgások sem ellentettek. Hasonlóképpen ha egy G-ből mozgó dolog egyetlen B-be



⁵⁵ A tétel: *De Coelo*, 270b32 sk. A bizonyítás: 271a1–19.

tartó mozgással mozog, akkor az A nem lesz ellentett G-vel és így a tőlük kiinduló mozgások sem lesznek ellentettek.

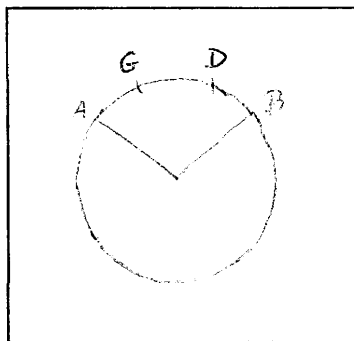
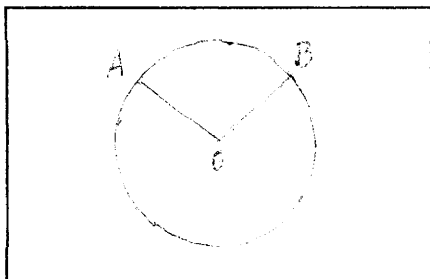
*II.5. A természet szerint körben mozgóknak nem keletkezhetnek és nem pusztulhatnak el.*⁵⁶

Legyen ugyanis az AB természet szerint körben mozgó dolog. Azt állítom, hogy nem-keletkezett és nem pusztulhat el. Ha ugyanis keletkezhet és pusztulhat, ellentettből keletkezik és ellentettbe pusztul. A körben mozgó dolognak viszont nincs ellentettje [II.4.], keletkezhetetlen tehát és pusztulhatatlan. Hogy a természet szerint körben mozgóknak nincs semmi ellentettje, az az előbb bebizonyítottakból világos. A természet szerint ellentetteknek ugyanis a mozgásaik is ellentettek, a körben mozgóval azonban nincs semmi ellentett, amint megmutattuk. A körben mozgóknak tehát nincs semmi ellentettje.

*II.6. Minden körben mozgó dolog határtalan.*⁵⁷

Ha ugyanis lehetséges, hogy határtalan, akkor legyen valamely AB pontokra fektetett kör határtalan sugarú, és vegyük a G pontot az AB kör középpontjának és vegyük a GA és GB sugarakat. GA és GB tehát határtalanok, és így a közöttük lévő körív hossza is határtalan. Ha ugyanis határolt volna, lehetséges volna a GA GB egyeneseket az AB távolságnál nagyobbra húzni. Ez viszont lehetetlen. Határtalan távolságra vannak ugyanis a középponttól. Határtalan tehát az AB körív. Az A-ból mozgó tehát soha nem futja meg az AB távolságot. Ami viszont körben mozog, eredeti helyét újra eléri, tehát nem határtalan.

Másképpen. Legyen a körben mozgó AB határtalan, és vegyük AB-n belül egy határolt GD körívet. Ha tehát AB A-ból kiindulva visszaérkezik ugyanoda, és az eredeti helyét újra eléri, akkor határtalan léteire határolt idő alatt halad át a határolt GD köríven, hiszen az AB minden része áthalad a GD köríven. Ez viszont lehetetlen.



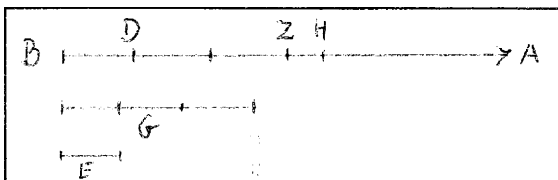
⁵⁶ A tétel: *De Coelo*, 270a12. A bizonyítás: 270a14–22

⁵⁷ *De Coelo* I.5. 1. bizonyítás: 271b26–272a7. 2. bizonyítás: 272a21–b17.

Megmutattuk ugyanis az első könyvben [I.12, 28.], hogy a határtalan a határolton nem halad át határolt idő alatt.

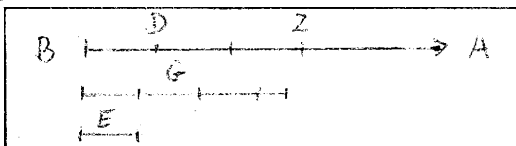
II.7. A nagyságuk szerint határtalan testek erői is határtalanok.⁵⁸

Legyen határtalan test az AB, határolt ereje pedig legyen G, és legyen ez az erő nehézség. Vegyünk továbbá ki a határtalan AB-ből egy BD részt és legyen a BD test nehézsége E. Az E ne-



hézség tehát kisebb lesz a G-nél. A kisebb nehézsége ugyanis kisebb, miként részé is az egészenél. Az E nehézség tehát vagy méri G-t, vagy nem. Először mérje, és ekkor ahányszor rámérhetjük az E nehézséget G-re, annyszorosan mérve mérje ki BD BZ-t. Ahogy tehát az E a G-hez, úgy fog aránylani a BD a BZ-hez. A tagok cseréjével pedig, ahogy az E a BD-hez, úgy aránylik a G a BZ-hez. Az E nehézség BD-é volt, és a G tehát BZ-é, de ez volt az egész AB nehézsége is. Ugyanaz tehát és egyenlő a határtalan és a határolt ereje, ami viszont lehetetlen. Választassék most a BZ-nél nagyobb BH. A ZH-nak viszont vagy van nehézsége, vagy nincs. Ha nincsen nehézsége, akkor nem a határtalanban lesz a nehézség, hanem csak egy részében. Ha viszont ennek is van nehézsége, akkor BH BZ-nél nehezebb. Nagyobb tehát a BH nehézsége a G-nél, de a G a határtalan nehézsége is volt, a rész nehézsége tehát nagyobb az egészenél és határtalanénál.

Most ne mérje az E nehézség G-t. Ha tehát fennmarad valami nem mérhető, akkor az egész E többször véve nagyobb lesz G-nél. Ha ugyanis csak kétszer mérje, akkor három-



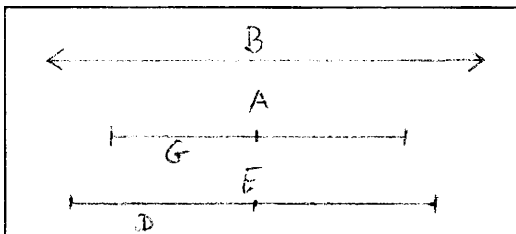
szor véve lesz több, vagy ha háromszor, akkor úgy, ha négyszer vesszük, és így tovább határtalanul. Vegyünk tehát akkora BD-vel egyenlő nehézségű nagyságot, ahányszor az egész E nehézséget véve a G-nél nagyobb nehézséget kapunk, és jöjjön így létre a BZ. A BZ-hez tartozó nehézség tehát nagyobb lesz G-nél. G viszont az egész AB nehézsége volt: a rész nehézsége tehát nagyobb lesz az egészenél és határtalanénál.

Ugyanez az érv vonatkozik a könnyűsége és minden erőre; a határtalan testek erői tehát nem határoltak.

⁵⁸ A tétel: *De Coelo* 273a24. A bizonyítás: 273a27–b27.

II.8. A nagyság szerint határolt testek erői nem határtalanok.⁵⁹

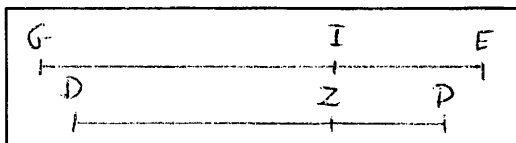
Ha ugyanis lehetséges, hogy határtalanok, akkor legyen B az A határolt test határtalan ereje, és vegyük A fele részének G-t, ennek az ereje pedig legyen D. Szükséges viszont, hogy a D erő kisebb legyen B erőnél, a rész ugyanis kisebb erővel rendelkezik az egésznél.



Legyen továbbá, hogy amiképp G aránylik A-hoz, úgy aránylik D erő E erőhöz. Mivel G méri A-t, D is mérni fogja E-t. Határolt tehát az E erő, és ahogy G aránylik A-hoz, úgy aránylik D E-hez, és a tagokat felcserélve, ahogy G aránylik D-hez, úgy aránylik A E-hez. Mivel D a G nagyság ereje, az E erő is az A nagyságé. Az A nagyság tehát E határolt erővel rendelkezik, de ugyanakkor határtalannal is, ez viszont lehetetlen. Nem lehetséges ugyanis, hogy egynemű erő ugyanabban határolt és határtalan is legyen.

II.9. A nem egyenlő gyorsasággal mozgó erői fordítva arányosak mozgásaik idejével.⁶⁰

Mozogjon A és B nem egyenlő gyorsasággal és mozogjon a lassabb A GI-t DP idő alatt, a gyorsabb B pedig ugyanezen idő alatt többet, GE-t, amint ezt bizonyítottuk [I.8.].



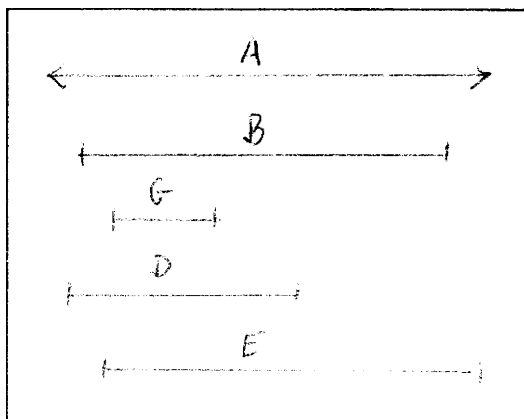
Mivel tehát A és B nem egyenlő sebességűek, ugyanolyan arányban fog állni a sebességük egymással, mint GI és GE. És mivel B a DP idő alatt teszi meg GE-t, rövidebb idő alatt teszi meg GI-t, amint ezt is bizonyítottuk [I.11.]. Mozogjon tehát DZ ideig. De mivel B DP idő alatt teszi meg GE-t, DZ alatt pedig GI-t, következésképpen ahogy GE aránylik DP-hez, úgy aránylik GI a DZ-hez, és a tagokat felcserélve, ahogy GE aránylik GI-hez, úgy aránylik DP DZ-hez. B viszont úgy aránylott A-hoz, ahogy GE a GI-hez, következésképpen úgy aránylik B A-hoz, ahogy DP DZ-hez. Az A viszont GI-t DP alatt teszi meg, B pedig ugyanazt DZ alatt. A nem egyenlő gyorsasággal mozgó erői tehát fordítva arányosak mozgásaik idejével.

⁵⁹ Phys. 266a24–266b6

⁶⁰ A tétel: De Coelo, 273b32. A bizonyítás az *Elementatio physica* invenciója.

II.10. Nem létezik határtalan nehézség vagy könnyűség.⁶¹

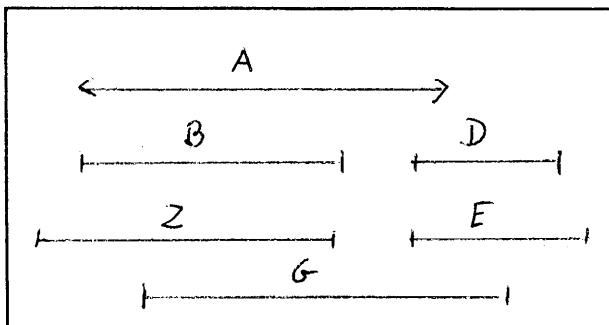
Ha ugyanis lehetséges, hogy létezzék, akkor legyen az A határtalan nehézség, és mozogjon az ezzel rendelkező test B szakasznyi mozgást. Mivel minden mozgó időben mozog, ahogy ezt az első könyvben megmutattuk [I.17.], az A is időben fogja B-t megtenni. Legyen az idő G. A határolt erejű D is tegye meg B-t, és vegyük mozgása idejének E-t. Nagyobb tehát E idő G-nél. Ugyanis a nagyobb erő ugyanakkora mozgást rövidebb idő alatt tesz meg [II.9.]. Mivel tehát a határtalan



nehézségű test a G idő alatt mozog, a határolt nehézségű pedig az E alatt, a nem egyenlő sebességgel mozgók erői viszont mozgásaik idejével fordítva arányosak [II.9.], ezért, ahogyan a határtalan nehézségű aránylik a határolt nehézségűhöz, úgy aránylik az E idő a G időhöz. Az E idő viszont úgy aránylik G-hez, mint határolt a határolthoz, <következésképpen az is, ami határtalan nehézségű, úgy aránylik a határolt nehézségűhöz, mint határolt a határolthoz>, ez viszont lehetetlen. A határtalan ugyanis semmilyen arányban nem áll a határolttal, de legkevésbé olyan arányban, mint határolt a határolttal. Ugyanez az érv vonatkozik a könnyűre is, nincs tehát határtalan nehézség és könnyűség.

II.11. Határtalan a határolttól nem szenvedhet el hatást.⁶²

Legyen ugyanis A határtalan, B pedig határolt, és szenvedjen el hatást az A a B-től a G idő alatt. Vegyük továbbá a B-nél kisebb D-t, amely ugyanazon G idő alatt fejt ki hatást, és hasonló erővel rendelkezik, mint B. [Kisebb hatást fejt tehát ki a B-hatásával azonos idő



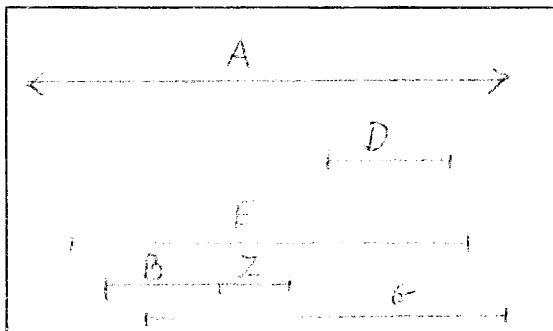
⁶¹ A tétel: *De Coelo*, 273b29 és 274a16. A bizonyítás: 273b30–274a9.

⁶² Tétel: *De Coelo*, 274b33 sk. A bizonyítás: *De Coelo*, 274b34–275a14.

alatt.] D tehát kisebbre fog hatást gyakorolni, ha ugyanannyi G idő alatt fejt ki hatását, mivel a kisebb ugyanannyi idő alatt kisebbet mozgat meg, mint a nagyobb. Legyen E az a kisebb, amely D-től szenved el hatást és ahogy D aránylik a B-hez, olyan arányban álljon az E egy bizonyos Z-vel. Mivel tehát ahogyan a D erő aránylik B-hez (ezeknek ugyanis hatóképes erőik vannak), úgy aránylik E Z-hez, s a tagokat fölcserélve, ahogy a D erő az E nagysághoz, úgy aránylik a B a Z nagysághoz. Ám a D erő az E nagyságot G idő alatt mozgatta, tehát a B erő is ugyanezen idő alatt fogja megmozgatni Z-t. De föltettük, hogy a határtalant, ami A volt, G idő alatt mozgatja a B erő. Egyenlő idő alatt mozgatja tehát ugyanaz az erő a határoltat és a határtalant, ez pedig lehetetlen. A nagyobb ugyanis nagyobb idő alatt, a kisebb kisebb idő alatt, az egyenlő pedig egyenlő idő alatt szenved el hatást ugyanattól. A határtalan tehát a határoltottól nem szenvedhet el hatást.

II.12. A határolt a határtalantól nem szenvedhet el hatást.⁶³

Ha lehetséges, szenvedjen el hatást a határtalan A erőből valamely határolt BZ a G idő alatt. Vegyük továbbá a D határolt erőt és legyen egyfajú A-val. Ez az erő viszont G idő alatt kevesebbet hat BZ-nél; hasson tehát a BZ-nél kisebb Z-re, és álljon ugyanabban az arányban a Z a B<Z>-hez, mint a D erő az E-hez. Mivel tehát ahogy a Z a BZ-

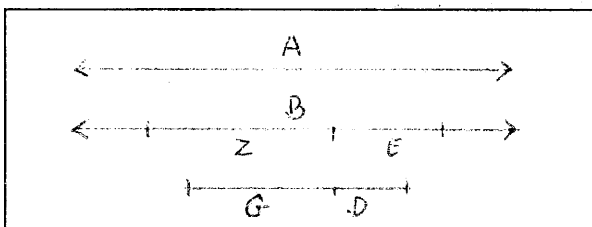


hez, úgy aránylik a D az E-hez, és a tagokat fölcserélve, ahogy a Z a D-hez, úgy a BZ az E-hez. Viszont a Z a D erőből G idő alatt szenved el hatást, tehát BZ E-től ugyanezen idő alatt fog hatást elszenvedni. Az E erő tehát BZ-t G idő alatt tudja megmozgatni, föltettük viszont, hogy a BZ és a határtalan A erő is ugyanazon idő alatt tud mozgatni. Egyenlő idő alatt mozgatja tehát meg ugyanazt a határtalant és a határolt erő, ez viszont lehetetlen.

⁶³ A tétel: *De Coelo*, 275a14. A bizonyítás: 275a15 sk.

II.13. Határtalan nem szenvedhet el hatást a határtalantól.⁶⁴

Ha ugyanis lehetséges, hogy a határtalan hatást szenved el határtalantól, akkor legyen valami határtalan ható dolog az A, a hatást elszenvedő határtalan pedig a B, és GD legyen az az idő, ami alatt hat az A és hatást szenved a B.



Mivel pedig az A az egész B-re GD idő hat alatt, a részére rövidebb idő alatt hat [I.25.]. Legyen B része E, s az idő, ami alatt A hat rá, D, és legyen úgy, hogy amint a D aránylik a GD-hez, úgy az E a Z-hez, ami maga is a B-nek a része. Mivel pedig határoltak az idők, és határolt E is, föllátható az az arány, hogy amint a D idő a GD-hez, úgy aránylik az E a határtalan B egy másik határolt részéhez. Vegyünk ilyen részt, és ez legyen Z. Ahogy tehát D idő aránylik GD-hez, úgy aránylik E Z-hez, és a tagok fölcserélésével, amiképpen D E-hez, úgy GD Z-hez. A D idő viszont oly módon aránylik E-hez, ahogy az E a D idő alatt A-tól hatást szenved el: és a GD tehát oly módon aránylik Z-hez, hogy a Z a GD idő alatt ugyanattól szenved el hatást. Föltettük viszont, hogy az egész határtalan B szenved el hatást A-tól GD idő alatt. Ugyanattól az erőttől mozog tehát az egész, mint a rész, a határolt és a határtalan, ami viszont lehetetlen.

II.14. Az egyszerű testek faj szerint határoltak.⁶⁵

Legyen az A nagyság egy egyszerű test. Mivel azonban az egyszerű test egyszerű mozgással mozog, tehát az A is egyszerű mozgással mozog. Ha körben, akkor egy természete van és egyfajú, ha pedig az egyenes menti mozgások valamelyikével, akkor, ha csak a középtől távolodó mozgással, akkor tűz, ha csak a közép felé való mozgással, föld, ha pedig az egyikhez képest könnyű, a másikhoz képest pedig nehéz, akkor egyike lesz a közbülső elemeknek. Tehát az egyszerű testek fajtái határoltak.

⁶⁴ A tétel: *De Coelo*, 275a24. A bizonyítás: 275a25–b4.

⁶⁵ A tétel: 274b1. A bizonyítás: 274b2–5.

II.15. Semmilyen érzékelhető test nem határtalan.⁶⁶

Ha ugyanis lehetséges, hogy határtalan, akkor legyen az A határtalan érzékelhető test. Mivel azonban minden fizikai test vagy egyszerű, vagy összetett, <szükséges, hogy az A is vagy egyszerű, vagy összetett legyen> [II.D.12.]. Legyen először egyszerű. Mivel minden egyszerű test mozgása is egyszerű, az A mozgása is egyszerű. De mivel csak kétféle egyszerű mozgás van, az egyenes mentén végzett mozgás és a körben mozgás, az A is tehát vagy körben mozog, vagy egyenes mentén. De ha körben mozog, nem határtalan, mint ezt megmutattuk [II.6.]. Ha viszont egyenes mentén, ha lefelé mozog, határtalan nehéz lesz, ha fölfelé, akkor pedig határtalanul könnyű. Azt is megmutattuk viszont, hogy a határtalan testek mozgató ereje is határtalan [II.7.]. A határtalan nehéz és határtalan könnyű létezése viszont lehetetlen, amint ezt is megmutattuk [II.11.]. Az A határtalan test tehát nem mozog egyenes mentén. Megmutattuk viszont, hogy körben sem. Az A tehát nem tartozik az egyszerű mozgást végző testek közé, tehát nem egyszerű test. Hiszen megmutattuk, hogy minden egyszerű test természet szerint egyszerű mozgással mozog. Legyen tehát az A összetett. De ha összetett, akkor vagy határoltakból, vagy határtalanokból áll. Ha szám és nagyság tekintetében határoltakból, maga is határolt. De ha határtalanokból, akkor vagy számra, vagy nagyságra határtalanokból, vagy mindkettőből. Az egyszerű testek fajai számra nem határtalanok, amint azt megmutattuk. Marad tehát, hogy nagyságra nézve határtalanok. Viszont ha az egyszerű a körben mozgók közül lenne, megmutattuk, hogy azok határoltak. Ha viszont az egyenes mentén mozgók közül, azokról is megmutattuk, hogy határoltak. Az A test tehát semmilyen módon sem határtalan, sem egyszerűen, sem összetetten.

Másképpen. Legyen az A érzékelhető határtalan test. Ha határtalan, akkor határtalan ereje van, amit megmutattunk [II.7.]. De ha határtalan ereje van, az vagy ható, vagy elszenvedő erő. Ha ható, akkor vagy határoltra hat, vagy határtalanra, és ha elszenvedő, akkor vagy határtalantól, vagy határolttól szenved el. Megmutattuk viszont, hogy a határtalan sem hatni nem képes, sem határoltra vagy határtalanra, sem pedig tőlük hatást nem képes elszenvedni [II.11–13.]. Az A test tehát nem határtalan, ha fizikai. Minden fizikai test ugyanis vagy ható vagy elszenvedő, vagy mindkét erővel rendelkezik.

Másképpen. Legyen az A határtalan test. Ha A fizikai test, akkor képes térbeli mozgásra [II.D.1.]. De mindaz, ami térbeli mozgást végez, vagy mindig más helyet foglal el, vagy pedig ugyanazon a helyen mozog. De ha A ugyanazon a helyen mozog, akkor középpont körül mozog, aminek azonban közepe van, az nem határtalan. Ha viszont helyet változtat, nem lesz mindenütt, hanem az egész hely

⁶⁶ A tétel: *De Coelo*, 271b1–4 és 275b6. Az 1. bizonyítás: 271b17–19. A 2. bizonyítás: 271b19–23; 274b8. A 3. bizonyítás: 275b12. A 4. bizonyítás: 275b18 sk.

valamely részében. A határtalan azonban az, ami mindenén átnyúlik, úgyhogy A nem határtalan.

Másképp. Ha a határtalan A egyenes mentén mozog, akkor vagy erőszakkal mozog, vagy természet szerint. De ha természet szerint, akkor egy idegen helyről a saját helye felé megy, úgyhogy nincs mindenütt: ha pedig erőszakkal mozog, akkor van valami tőle hatalmasabb, ami az erőszakot kifejti. A határtalannál nagyobb erejű azonban nincsen. A határtalan ugyanis határtalan mozgatóerővel rendelkezik.

II.16. Az idő folytonos és örök.⁶⁷

Ha ugyanis nem folytonos és nem örök, van kezdete. Legyen tehát az idő AB, és legyen a kezdete A. Ha azonban az A idő, akkor osztható és nem lesz az időnek kezdete, hanem a kezdetnek másik kezdete lesz. Ha viszont pillanat, ami oszthatatlan, maga is egy másik idő határa lesz. A pillanat ugyanis nemcsak kezdet, hanem vég is. Volt tehát idő az A előtt is. Továbbá, ha a B az idő határa, akkor, ha a B idő, határtalanul osztható és számtalan határ lesz benne. Ha viszont pillanat, ugyanaz egyúttal kezdet is. A pillanat ugyanis nemcsak határ, hanem kezdet is.

Másképp. Legyen az AB egy idő. Ha nem örök, van kezdete és vége. De ha így van, akkor majd létező lesz, majd pedig nemlétező. Márpedig ami egyszer van, máskor meg nincs, időben van, és időben nincs. Az idő tehát időben van.

II.17. A körmozgás örök.⁶⁸

Legyen a körmozgás az AB körön és azt állítom, hogy örök. Mivel az idő örök, mozgásnak is mindig kell lennie. Mivel pedig az idő folytonos (a pillanat ugyanis ugyanaz a múltban és a jövőben [I.15.]), szükséges, hogy létezzék egy és folytonos mozgás. Az idő ugyanis a mozgás száma. Viszont minden más mozgás nem örök, ugyanis ellentettekből ellentettekbe változnak. Egyedül a körmozgás örök, ezzel ugyanis semmi sem ellentétes, amit megmutattunk [II.4.]. Hogy pedig minden, ellentétek közötti mozgás határolt, így mutatjuk meg. Legyen az AB mozgás a két ellentett A és B között. Az AB mozgás tehát határolt, mert A és B határolja, és nem határtalan: az A-ból kiinduló mozgás pedig nem folytonos a B-ből kiindulóval, hanem amikor visszafordul a mozgó, megáll B-ben. Mert ha egy és folytonos

⁶⁷ A tétel: *Phys.* 251b22. Az 1. bizonyítás: 252b19–26. A 2. bizonyítás az *Elementatio physica* invenciója.

⁶⁸ A tétel kimondása: *Phys.* 261b27. Az 1. bizonyítás: 251b26–28; 261a321 sk.; 262a12 sk. illetve *De Coelo*, 271a22 sk. A 2. bizonyítás: 262a31–b3.

az A-ból kiinduló mozgás a B-ből kiindulóval, az A-ból kiinduló az A-ba fog mozogni. Hiába mozogna tehát, ha már eleve A-ban van, a természet viszont semmit sem cselekszik hiába. Nem egy tehát a mozgás. Az ellentettek közötti mozgások tehát nem örökek. Sem egyenes mentén nem lehet ugyanis a határtalanba mozogni (az ellentettek ugyanis végpontok), sem pedig a visszafordulás nem teszi eggyé a mozgást.

Másképp, hogy nem folytonos az A-ból induló mozgás a B-ből indulóval. Ha ugyanis folytonosak egymással, ez ellentett mozgás az ellentettel ugyabban az időben és ugyanazon pont körül lesz. Mert a B-ben levő egyszerre lesz benne és tőle elfelé mozgó, mindkettő ténylegesen, ami viszont nem lehetséges. A pillanat ugyanis, amelyben B-ben van, más, mint amikor B-től távol van. A különböző pillanatok között ugyanis idő van [I.3.]. Nyugszik tehát, egyik mozgás tekintetében sem mozgattatva.

II.18. Az örökkévaló mozgást mozgató örök.⁶⁹

Mozgasson ugyanis az A valamely örök mozgást. Azt állítom, hogy ekkor maga is örök. Ha ugyanis nem örök, akkor nem mozgat akkor, amikor nincs: ha viszont nem mozgat, akkor az a mozgás sincs, amit előzőleg mozgatott: viszont föltettük, hogy ez örök. Ha semmi más nem mozgatja, akkor mozdulatlan lesz az örökké mozgó, ha viszont más mozgatja, nem folytonos a mozgás, ami viszont nem lehetséges. Az örök mozgást mozgató tehát örök.

II.19. A mozgókat és a mozgókat megelőzi a mozdulatlan.⁷⁰

Mozgassa ugyanis A-t B, a B-t pedig G. Azt állítom, hogy a sornak valahol vége van, és nem minden mozgató mozgó is egyben. Ha ugyanis lehetséges volna, hogy minden mozgató mozogjon is egyben, akkor tegyük föl ezt. Mármost vagy körben mozgatják egymást, vagy a határtalanba. De ha határtalanok a mozgók és a mozgatók, határtalan sokaság és nagyság lesz. Minden mozgó ugyanis osztható és érintkezés által maga is mozgat. A határtalan sokaság összességéből álló egésznek a nagysága tehát határtalan lesz. Megmutattuk viszont, hogy sem összetett, sem egyszerű test nem lehet határtalan [II.15.]. De ha körben volna a mozgás, akkor a néha mozgók egyike lesz az örök mozgás oka, ha egyszer minden körben egymás által mozgat és mozog. De ez lehetetlen: az örök mozgás mozgatója ugyanis örök [II.18.]. A mozgó dolgok mozgása tehát nem körben

⁶⁹ A tétel: *Phys.* 259a6. A bizonyítás: 259a13 sk.

⁷⁰ A tétel: *Phys.* 258b4 sk. A bizonyítás: 256a4–258b9 szakasz alapján az *Elementatio Physica* saját leleménye. Vö.: *Phys.* VII.1–2. (242a49–24a16).

történik, és nem is megy a határtalanba. Van tehát olyan mozgató, ami maga nem mozog. Mindebből látható, hogy sem nem mozog minden (van ugyanis, ami mozdulatlan), sem nem nyugszik minden (mert vannak mozgók is), sem pedig az nem áll, hogy egyes dolgok mindig nyugalomban vannak, mások meg mindig mozognak (vannak ugyanis olyan dolgok, amelyek majd nyugszanak, majd pedig mozognak, mint például az ellentettből ellentettbe mozgók), sem pedig az, hogy minden dolog majd nyugszik, majd mozog (létezik ugyanis örökké mozgó és örökké mozdulatlan).

II.20. Minden mozgó dolog valami által mozog.⁷¹

Legyen az A mozgó dolog. Azt állítom, hogy valami által mozog. Vagy természete szerint mozog ugyanis, vagy természete ellen. Ha természete szerint, akkor a mozgató a természet, ha pedig a természete ellen, akkor a kényszerítő mozgatója: minden természet ellenére való mozgás ugyanis kényszer hatására történik.

II.21. A körmozgás első mozgatója oszthatatlan.⁷²

Legyen ugyanis az A az első mozgás mozgatója. Kell egy ilyennek lennie, mert minden mozgó dolog valami által mozog [II.20]. De ha az A első mozgató, akkor mozdulatlan lesz: minden mozgót megelőz ugyanis a mozdulatlan [II.19.]. Az A viszont, mivel örök mozgást mozgat, határtalan mozgatósi erővel rendelkezik. A határolt erőnek ugyanis a hatása is határolt, mivel a hatás az erőtől függ; úgy, hogy ha a hatás határtalan, az erő is az. Szükséges továbbá, hogy a körmozgás első mozgatója vagy test legyen, vagy testetlen. De ha test, akkor vagy határolt, vagy határtalan. Határtalan test pedig nincs [II.15.], és ha lenne, nem tudna határoltat mozgatni, amint ezt megmutattuk [II.12.]. Ha viszont határolt, nem rendelkezik határtalan erővel. A nagyság szerint határolt dolgok erői ugyanis határoltak, amint ezt szintén megmutattuk [II.8.]. Nem test tehát a körmozgás első mozgatója: testetlen tehát és határtalan erejű, és éppen ezt kellett megmutatni.

(Fordította: Geréby György)

⁷¹ A tétel kimondása: *Phys.* 256a2–3. A bizonyítás: 255b31 sk.

⁷² A tétel: *Phys.* 266a10. A bizonyítás: 267b17–19. illetve 19–26.

BEVEZETÉS PROKLOS A FIZIKA ELEMEL C. MŰVÉHEZ

GERÉBY GYÖRGY

Qui lucem obscuris miro dedit ordine rebus
atque omnes motus tradidit arte brevi.
Quidquid Aristoteles de motu quidquid et omnes
antiqui tradunt, iste libellus habet
sit licet exiguus, frugem tamen adferet amplam
mensuram vincens utilitate suam.

Archibald Hay¹

Az aristotelési természetfilozófia ókori recepciója

Proklos, az athéni neoplatonikus filozófus (A.D. 412–485) neve alatt maradt fenn az *A fizikai elemel*², a késő császárkor filozófiai iskoláiban Plótinus és tanítványai nyomán (kb. Kr. u. 240) megjelenő és dominánssá váló neoplatonikus filozófia³ egyik természetfilozófiai és módszertanilag legérdekesebb, de a filozófiatörténet által mindmáig elhanyagolt dokumentuma.⁴ Tárnya Aristotelés *Fizikájának* és *Az égről* c. munkájának a mozgásról szóló részei, definíciókkal bevezetett 52 tétel és bizonyítás formájában.

¹ Idézi Martinus Cuneas az *El.Phys.* kiadásának előszavában (Párizs 1542)

² Στοιχείωσις φυσική, latinosan *Elementatio physica*

³ Zeller, E.: *Die Philosophie der Griechen* III./2. *Nacharistotelische Philosophie*. Dritte Auflage, Leipzig 1881, 419. o. Zeller, korszakolási elvének megfelelően a neoplatonizmust Plótinostól, mint az új filozófiai rendszert megalapító „szisztematikus elmétől” származtatja. Filológiai támpontnak persze álláspontja nincs híján, vö. Proklos: *In Tim.* II. 68,12: τῶν δὲ νεωτέρων οἱ ἀπὸ Πλωτίνου πάντες Πλατωνικοί. (*Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*. Ed. E. Diehl, 3 voll., Lipsae (Bibl. Teubn.) 1:1903; 2:1904; 3:1906. Repr. Amsterdam: Hakkert, 1965. ed. Diehl.)

⁴ A kéziratok egyértelműen Proklosnak tulajdonítják a munkát. Ennek ellenére, mint azt később látni fogjuk, tartalmi megfontolások miatt nehéz elhelyezni Proklos életművében.

Az *Elementatio physica* jelentősége abban áll, hogy az aristotelési természetfilozófia magyarázataiban hagyományos szillogisztikus érvelés egyeduralmával szemben egyedül képviseli az axiomatikus, a geometriai típusú felépítést (mai szemmel nézve bármilyen tökéletlenül is).

Ismert, hogy Aristotelés természetfilozófiáját a peripatetikus iskola élén őt követő Theophrastos, illetve Aristotelés másik tanítványa, Eudemos magyarázta illetve fejlesztette tovább. Theophrastost a Lampsakosi Stratón követte, aki a doxografikus hagyomány szerint olyan elmélyülten foglalkozott a természetfilozófiával, hogy a mellékneve 'a fizikus' lett.⁵ A harmadik század második felétől azonban gyakorlatilag megszűnik az aristotelési filozófia aktív művelése, és szinte teljes csend honol az aristotelési művekkel, ezen belül pedig természetfilozófiával kapcsolatban.

Aristotelés természetfilozófiájának⁶ újramegjelenése egybeesett az aristotelési kánon kialakulásával. Érdekes, de külön vizsgálendő kérdés, hogy miért éppen Platón és Aristotelés körül alakult ki a kánoni jellegű szöveghagyományozás és szövegmagyarázat.⁷ Mindenesetre a Kr. e. I. századi andronikosi redakció⁸ nyomán a *Fizika*, *Az ég*, a *Keletkezés és pusztulás* és a *Légköri jelenségek* könyveinek formájában az antik tudományelmélet szempontjából rendezett⁹ iratköteggként hagyományozódtak az utókorra.¹⁰

A peripatetikus hagyománnyal újjáéledt aristotelési természetfilozófia első kommentátorának a Kr. u. II. század derekán élt Aspasiost ismerjük.¹¹ Simplikios-tól tudható, hogy írt *Fizika*-kommentárt¹². Aspasios azok közé a szerzők közé tartozott, akiknek műveit Plótinus nyilvánosan magyarázta.¹³ Elképzelhető, hogy Aphrodisiási Alexandros mestere, Herminos, Aspasios tanítványa volt. Alexandrosról ismert, hogy a II. és III. század fordulóján kommentálta a *Fizikát*, a *Meteorológiát* és a *De Coelo*-t is.

Themistios *Fizika*-parafrázisa (IV. század dereka) még egyértelműen peripatetikus irányt képvisel. Változás feltehetőleg csak Porphyrios *Fizika*-szinopsziséval

⁵ Diogenés Laertios: *Vitae ...* V.c.3.n.58. és c.8.n.64.

⁶ Aristotelés „fizika” kifejezését sokszor a *természetfilozófia* terminussal helyettesítem.

⁷ Ezzel a kérdéssel foglalkozik Steiger Kornél *A mű és kommentárja* c. tanulmánya. (Kézirat.)

⁸ A *Corpus Aristotelicum* kialakulásáról, illetve Andronikos szerepéről lásd Flashar, H. (ed.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Ueberweg: Antike 3. Aeltere Akademie. Aristoteles – Peripatos. Hrsg.: H. Flashar. Basel/Stuttgart 1983. 592–3.

⁹ Ross, W. D.: *Aristotle*. 5th ed. London 1977. 62–112.

¹⁰ Vö. Wagner, H.: *Aristoteles: Physikvorlesung*, Berlin 1979 (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. Bd.11.), 279–280; Flashar, 1983, 448–453.

¹¹ Lásd Pauly – Wissowa, RE s.v. Aspasios.

¹² Lásd Simplikios: *In Phys.*, 131,14; 422,19; 423,13; 436,13; ill. *In de Coelo*, „*Index nominum*”.

¹³ *Vita Plotini*, 14,13.

következett be, mely azonban elveszett. A későbbiek közül Philoponos (VI. század eleje) illetve a vele rivalizáló Simplicios (VI. század első harmada) kommentárjai tanúsítják a *Fizika* értelmezése során felszínre kerülő filozófiai vitákat.

Simpliciostól egy helyen azt sugallja, hogy a kor *Fizika*-kommentárjai három típusba sorolhatók: vannak szinopszisok, parafrázisok és kommentárok.¹⁴

Kánoni helyzete ellenére egyeseknél Aristotelés mégis kisebb tekintélynek számított, mint másoknál, különösen, ha valaki a *Fizika*-val szemben a Timaios kozmológiáját részesítette előnyben, mondjuk teológiai okokból. Plótinus az ötödik elemről vitázik Aristotelésszel.¹⁵ Jamblikhos programjának része volt, hogy egyrészt Aristotelés természetfilozófiáját visszavezesse a „pythagóreus” hagyományra, másrészt pedig kimutassa, hogy Aristotelésnek csak a Timaios gyenge utánzatára futotta. Tudjuk, hogy ebben Jamblikhost követte Syrianos és Proklos is. Keresztény szempontból is érte bírálat Aristotelés természetfilozófiáját, mindenekelőtt Philoponostól, aki, úgymond, „szakít” az aristotelési természettudománnyal.¹⁶

Nehezebb megmondani, hogy miben is állt a korszak természetfilozófiája. Ennek megfelelően a modern kommentátorok véleménye igencsak eltér a neoplatonikus fizika filozófiatörténeti illetve tudománytörténeti meritumáról. Például Edward Hussey Aristotelés matematikai fizikáját filozófiailag lényegesen többre értékeli a neoplatonikusokénál.¹⁷

Bizonyos tekintetben Husseynak egyértelműen igaza van, hiszen a (ránk maradt) neoplatonikus kommentárok valóban nem sok újat tettek hozzá Aristotelés illetve tág értelemben vett kortársai (beleértve Démokritost, Platont és Epikurost) alapvető meglátásaihoz. Ez a megközelítés azonban nem alkalmas annak leírására, hogy miféle természetfilozófiát is alakítottak ki a neoplatonikus iskolák és hogy pontosan milyen irányban is alakították át azt az aristotelési természetfilozófiát, amely rajtuk keresztül hagyományozódott az arab filozófiára, illetve a latin nyugat filozófiájára, és amely ezer évre meghatározta a természetfilozófia fejlődését. Hussey álláspontja alapján például nem lehetne értelmezni azt az előfeltevérendszer, amelynek segítségével a neoplatonikusok Aristotelés filozófiáját az őket elsősorban érdeklő teológia számára akarták alkalmassá tenni.

Ebben a környezetben különösen érdekes egy olyan mű, mint az *Elementatio physica*, amely az aristotelési természetfilozófiai kánon és értelmezési paradigma

¹⁴ Simplicios: *In Phys.*, 918,13–5: ...ὁ Πορφύριος συνοψίζειν ... ὁ Θεμιστιος παραφράζειν εἰλετο. ὁ μέντοι Ἀλέξανδρος ἐπισημηνάμενος, ὅτι ἐν τισὶν ἀντιγράφοις οὐ φέρεται, ἐξηγεῖται ὁμῶς αὐτά.

¹⁵ Plótinus: *Enn.* II.1.2. sk., vö. Zeller 1881, 566. 1. lj.

¹⁶ A programatikus című kötet: Sorabji, R.: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London 1987.

¹⁷ Edward Hussey: „Aristotle's mathematical physics”, in L. Judson (ed.): *Aristotle's Physics. A collection of essays*, Clarendon, Oxford 1991, p. 242. fn. 59.

elején, a később megszárduló hagyománytól radikálisan eltérő koncepcióval alakította ki elemzési stratégiáját.

A Fizika elemeinek hatástörténete

Az *Elementatio physica* a filozófia történetében, ha nem is látványosan, de folyamatosan jelen volt. Harmincnál több kéziratban maradt fenn, bár mindegyik kézirat viszonylag késői. Simplikios ismerhette. 1150 körül lefordították latinra, Ptolemaiosz Almagesztjének előtanulmányaként. (Mindkettőt görögből, s ez a fordítás majdnem 30 évvel előzi meg a hasonlóképpen nagy hatású, Proklos-
inspirálta mű, a *Liber de causis*, és mintegy száz évvel az *Elementatio theologica* fordítását.) A mintegy tucatnyi kéziratban (de mindegyikben csonkán, a II.4. tétellel záródó) fennmaradt latin fordítást Boese adta ki. 1230 körül Robertus Grosseteste reflektál az értekezésre¹⁸, és összehasonlítja Averroës kommentárjával. Grosseteste későbbi követője, Ockham ellenfele, Walter Burley is ismerte¹⁹. Van egy kiadatlan kommentárja a Vatikáni Könyvtárban.²⁰ Berthold von Moosburg (megh. 1361), az *Elementatio theologica* magyarázója még ismeri.

A *Fizika elemei* a 15. században rövid, de jelentős népszerűségnek örvendett. A Simon Grynaeus által jegyzett *editio princeps* (1531) öt további kiadás és két fordítás követte.²¹ Az értekezés rövidségét, jól felépített voltát és világosságát dicsérték az előszavak és a bevezető epigrammák. John Clementhez írott előszavában Grynaeus arról a segítségről emlékezik meg, amellyel az *Elementatio physica* szolgál az Aristotelés filozófiáját tanulmányozók számára.²² Hasonló gondolatokat fogalmaz meg Martinus Cuneas is 1542-es párizsi kiadásában.²³

Ebben az időszakban egyébként más efféle művek is felette népszerűek voltak. A Proklosnak tulajdonított *De sphaira*, ami rövid és elemi bevezető az asztronómiába, 1499 és 1611 között 70 különböző kiadást ért meg.²⁴

A rövid életű XVI. századi figyelmet hosszú hallgatás követte. Thomas Taylor, a híres angol neoplatonikus fordította le angolra 1831-ben. Kritikai kiadása, mint már tudjuk, 1912-ben jelent meg.

¹⁸ Dales, Richard C.: „Roberti Grossetesti episcopi Lincolniensis Commentarius in VIII libros Physicorum Aristotelis” ed. R. C. Dales, Boulder, Colorado 1963. (*Studies and Texts in Medieval Thought*) valamint: Dales, Richard C.: „Robert Grosseteste's Commentarius in VIII libros Physicorum Aristotelis”, in: *Medievalia et Humanistica* 11 (1957), pp. 10–33.

¹⁹ Walter Burley: *In Physicam Aristotelis expositio et quaestiones*, Venetiis 1501. (Repr. G. Olms, Hildesheim/New York 1972.)

²⁰ Reg. Lat. 1382. f571–601. A kéziratra J. Murdoch hívta fel a figyelmemet.

²¹ Lásd Ritzenfeld előszavát.

²² „...magno taedio Proclus Aristotelicae philosophiae studiosos levabit...”

²³ A. Hay bevezető distichonjait lásd a mottóban.

²⁴ Rosán 1949, 47. o.

Furcsább, hogy a modern kommentátorok teljesen megfélelkeznek róla. Pedig feltűnhetett volna, hogy a *Fizika elemeinek* szemlélete megfelel Rossénak, aki szerint Aristotelés a *Fizikában* a tér, a mozgás és az idő oszthatóságát alapvető elvekből levezetett állítások sorozatában építi fel.²⁵ A *Fizika elemei* pontosan a *Fizikának* ezt a felfogását erősíti meg. Hasonlóképp említés nélkül hagyja a könyvecskét E. Heath is, aki pedig – természetesen – jól ismeri Proklos *Eukleidés*-kommentárját, és akinek a *Fizika elemei* igen fontos támpontokat nyújthatott volna az alkalmazott matematika Aristotelés *Fizikájában* játszott szerepéről.²⁶

Az *Elementatio physica* elhanyagoltságának több magyarázata is lehet. Ezek közül a legfontosabb talán az, hogy a neoplatonikus természetfilozófiát Zeller óta a filozófiatörténet részleteiben is és általában is figyelmen kívül hagyta, abból kiindulva, hogy a sok lépcsőben származtatott természethez képest a rendszer alapvetése, az első princípiumok viszonya a vizsgálatok igazán fontos tárgya. Az Egy, a Szellem, a Lélek és a többi hiposztázisnak a XIX. század német filozófiájában viszonylag könnyen értelmezhető, sőt alkalmasint aktualizálható jelentősége vezethetett oda, hogy Zeller Hegel hatása alatt a neoplatonikus filozófiai rendszer jelentőségét elsősorban teológiai és lélekfilozófiai tanításaiban látta.²⁷

A történészek tehát Proklosban mindenekelőtt a spekulatív teológust vagy metafizikust elemezték. Kétségkívül, fennmaradt munkásságának legnagyobb része ilyen. Mindemellett Beierwaltes, Trouillard, és a többi Proklos-monográfus általában egy szót sem veszteget a proklosi természetfilozófiára. D. J. O'Meara, aki 1989-ben jelentetett meg egy könyvet a neoplatonikus matematika-filozófiáról, azon kevesek egyike, akik meglátták az *Elementatio physica* érdekességét.²⁸

További magyarázatként szöbajöhet az is, hogy Aristotelés érveinek axiomatikus felépítettségével előhozakodni a modern kommentárokból szokatlan, bár az utóbbi időben egyre szalonképesebb (lásd Jope²⁹, Bostock³⁰ és Hussey³¹ cikkeit). Az *Elementatio Physica* nagyon határozottan sugallja, hogy az Első Mozgató oszthatatlansága és a folytonosság aristotelési fogalma között logikai kapcsolat van, s hogy ez a kapcsolat az eukleidési *Elemek* egymásraépülő tételeinek viszonyával analóg.

²⁵ Ross 1977, 70. o.

²⁶ Heath, E.: *Mathematics in Aristotle*, Oxford 1949.

²⁷ Zeller 1881, 433. o.

²⁸ O'Meara, Dominique: *Pythagoras revived*, Oxford [Bibliográfiával] 1990.

²⁹ Jope, James: „Subordinate demonstrative science in the sixth book of Aristotle's *Physics*”, *CQ* 22 (1972). 278–292. o.

³⁰ Bostock, David: „Aristotle on continuity in *Physics VI*”, in Judson, L. (ed.): *Aristotle's physics. A collection of essays*, Oxford 1991, 179–212. o.

³¹ Hussey, i. m.

Az egymástól különböző, ám mégis egyként kedvezőtlenül hangolt megközelítések eredményeként az *Elementatio physica* így egyfajta légüres térbe került: sem Aristotelésre vonatkozó adatok forrásaként, sem kommentárként nem bizonyult érdekesnek.

A *Fizika elemei* jelentőségét azonban nem ezekben az aspektusaiban, hanem az aristotelési *Fiziká*hoz való egyedülálló viszonyában kell keresni. Egyrészt ugyanis a legfontosabb állítások rendszerezésével rövid és kitűnően áttekinthető felépítést nyújtja Aristotelés sokszor szövevényes rendszerű *Fizikája* VI. és VIII. könyveinek (illetve a *De Coelo* I.-nek) – ami önmagában is ritkaság –, másrészt pedig axiomatikus felépítésével az aristotelianus természetfilozófia nem túl gyakran – és inkább csak az utóbbi évtizedekben – hangsúlyozott *more geometrico* szemléletére és módszerére hívja fel az interpretátor figyelmét.

A „Fizika elemei” műfaja

A „Fizika elemei” címben az 'elemek' terminus egy önálló késő antik műfajra,³² a tudományos bevezetőre illetve egy tudományterület összefoglalására utal, amelyet a császárkori filozófiában nagy előszeretettel használtak.

Egy pseudo-galénosi definíció szerint „az ... *elemei* olyan út, amely az elemi dolgoktól a végcélhoz vezet”.³³

Valóban, az *Elementatio physica* a folytonosságból kiindulva az első mozgató transzcendenciájának bizonyításához jut el (és ebben is követi Eukleidésnek a neoplatonikusok által értelmezett programját, amennyiben a pont és a vonal – stb. – definícióitól a világot alkotó tökéletes testekhez jut el az *Elemek* végére).

Dodds az *Elementatio theologica* bevezetőjében megemlíti, hogy a 'στοιχείωσις' kifejezés címként, illetve műfajként (ABC, elemi, bevezető kézikönyv) először Epikurosnál fordul elő.³⁴ Bevezetésnek lehet tekinteni Eukleidés *Eleméit* (Στοιχεία) is [III. század Kr. e.]: A műfajt feltehetőleg a sztoikusok terjesztették el. Khrysispos írta az első ismert εἰσαγωγή-t, mely később a sztoikus logikai kézikönyvek általános formájává lett³⁵, esetleg στοιχείωσις illetve

³² Az „eisagógé-irodalomról” lásd M. Fuhrmann szócikkét, *Der kleine Pauly* 2. s.v. 1453–56. o. (Vö. Maróth Miklós: *A görög logika Keleten*, Akadémiai, Budapest 1980. „Apolló Könyvtár” 11, 1980, 13. o.)

³³ λβ'. Στοιχείωσις ἐστὶν ἡ τῶν αὐτῶν κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὁσαύτως διδασκαλία. οἱ δὲ οὕτως. στοιχείωσις ἐστὶν ἀπὸ στοιχείων ἐπὶ τὸ τέλος ὁδός. Pseudo-Galénos, *Definitiones medicae*. def. XXXII. (ed. K. G. Kühn, Lipsiae 1830. Tom. 19. p. 356.)

³⁴ Dodds 187. o.

³⁵ Mates, B.: *Stoic logic*, p. 8. Vö. Maróth 1980, 15, illetve lásd az ott hivatkozott Norden illetve Rabe műveket.

ὑποτύπωσις címet viselve. A sztoikus Eudromos³⁶, illetve Poseidónios [Kr. e. kb. 135–51/50] nevéhez szintén fűződik egy-egy *Elementatio*. Sextus Empiricus pedig [180–200 Kr. u.] Ὑποτυπώσεις-t írt.

Galénos [Kr. u. 129–199] egy helyen az efféle kézikönyvek elburjánzását panaszolja. Saját műveit hitelesítő jegyzékében arról beszél, hogy olyan kézikönyveket, jegyzeteket és összefoglalásokat is árulnak a neve alatt, melyek köszönő viszonyban sincsenek szerzőjük eredeti szándékaival. Ezek a hamisítványok, mondja, az előadásairól készült jegyzetek, illetve vázlatok alapján íródhattak. Idővel az eredeti szándék feledésbe merült, de a könyvet kiadták.³⁷ Galénos egyébként maga is írt kézikönyvet, egy logikai bevezetést (Εἰσαγωγὴ διαλεκτική).

A neoplatonikus hagyományban Porphyrios [232–309] az aristotelési *Kategóriák* hoz írta nagyhatású Bevezetését (Εἰσαγωγή). Érdeemes megjegyezni, hogy *Fizika*-kommentárját Simplicios is mint σύνοψις-t ismeri.³⁸ Megjegyzendő, hogy Porphyrios szinopszisáról Themistios *De anima*-kommentárjában fennmaradt utalások nem zárnak ki az *Elementatio physica*hoz hasonló szemléletű művet.³⁹

Proklos [c. 411–485] maga is több ilyen jellegű bevezető művet írt hasonló címmel, pl. a Στοιχείωσις Θεολογική-t, a Ὑποτύπωσις τῆς Πλατωνικῆς φιλοσοφίας, illetve egy *Hypotyposis astronomicarum positionum*ot és Συνανάγνωσις-t⁴⁰.

Domninos, Proklos kollégája is írt egy-egy ἐγχειρίδιον-t és στοιχείωσις-t.⁴¹

Végül hadd utaljunk arra, hogy talán Aristotelésből magából is magyarázható lenne a művecske címe. Aristotelés ugyanis *Metaph.* V.3.1014a26 sk., kül. 1014a36–1014b3-ban arról ír, hogy 'beszélünk geometriai és általában bizonyításbeli elemekről, ugyanis azok az első bizonyítások, melyek számos későbbinek is alapjául szolgálnak, szintén elemeknek nevezhetők', amit az Aristotelés környezetében született 'elemek' is magyarázhatnak, ahogy Ross III.3.998a26 jegyzetében utal is erre. 'Elemeket' írt ugyanis már a Sókratés kortárs khioszi Hippokratés és León is. Nem elképzelhetetlen tehát, hogy az *Elementatio physica* szerzője akár a

³⁶ Diog. Laert. VII. 39.

³⁷ Galen: *De libris propriis. Proemium* ed. K. G. Kühn, Lipsiae 1830, Tom. 19. p. 10–11. Ez a gyakorlat megszokott lehetett a korban. Lásd Quintilianus: *Inst.* I. Prooem. @7.

³⁸ Simplicios: *In Phys.* 918,13–5, vö. Romano, Romano, F.: *Porfirio e la Fisica Aristotelica*, Catania 1985. (Symbolon, Studi e testi di filosofia antica e medievale III.) és Moraux, P.: „Porphyre, commentateur de la Physique”, in: *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*. (Ed. A. Motte, C. Rutten: „Cahiers de philosophie ancienne” 3), Bruxelles–Liège 1986, 227–239.

³⁹ Themistios: *In De anima*, 16,10–31.

⁴⁰ Vö. Saffrey/Westerink 1968, p.LVIII sq. Saffrey és Westerink a Platonikus teológiát is ebbe a műfajba sorolják az *Elementatio physica* és az *Elementatio theologica* mellett.

⁴¹ Hultsch, F.: „Domninos”, in *RE*, Vol. V, 1. coll. 1522, 31–38.

címmel is utalhatott Aristotelésre. (Ti. azzal, hogy nem εἰσαγωγή vagy ὑποτύπωσις lett a traktátus címe, hanem στοιχείωσις.)

Mindenesetre a műfaj elterjedtségét mutatja, hogy a keresztény környezetben is találkozunk „bevezetésekkel”, például Órigenésnél illetve Eusebiosnál. Pseudo-Dionysios is megemlékezik Hierotheos nevű tanítójának (feltehetőleg fiktív) Θεολογικαὶ στοιχείωσεις c. munkájáról (*Div. Nom.* 2.9., és 3.2.).

A műfaj Boethius révén (*De Trinitate*) nagy szerepet fog játszani a középkori Nyugat teológiájában.

A „Fizika elemei” tárgya

Proklos tudományfelosztásában (*In Tim.* I.217.25.) a fizikát is 'valamiféle teológiának' hívja. A *Elementatio physica* látszólag pusztán „mozgástani” tételei közül számosnak elsőrendű teológiai következményei vannak, mint pl. az Első mozdulatlan mozgató oszthatatlansága, időtlensége, végtelensége etc. A fizika mintegy a teológia előkészítő tudománya, s ebben az értelemben maga is teológia (az aristotelési értelemben).

A folytonosság meghatározásából kiindulva az *Elementatio physica* utolsó tétele a mozdulatlan első mozgató oszthatatlanságát bizonyítja. Ez érdekes párhuzamban áll Eukleidés *Elemeinek* Proklos által is vélt programjával, hogy ti. a pont és a vonal meghatározásaiból kiindulva a világegyetem egészét szimbolizáló öt platonikus test tárgyalásával fejezi be *Elementatióját*.

A fizika ugyanakkor az elméleti filozófia harmadik ágaként a mozgásban lévő szubsztanciákkal foglalkozik. Így a *Fizika elemei* cím talán inkább arra utal, hogy ha a mozgásról (leg)általánosabban akarunk értekezni, akkor a minden többi mozgás által előfeltételezett helyváltoztató mozgásra vonatkozó állításokat kell összegyűjteni.

Aristotelés szerint „...három mozgás van, a mennyiség szerinti, a minőség szerinti és a hely szerinti” (260a26). Ebből: „A mozgás legáltalánosabb és legfontosabb formája a hely szerinti mozgás, amit helyváltoztatásnak hívunk.” (*Phys.*, 208a31.) Vagy: „A helyváltoztató mozgás a mozgások első fajtája.” (*Phys.*, 243a1.) *Phys.* VIII.7. szerint ez az egyetlen „folytonos” mozgás, amit az összes többi előfeltételez. A helyváltoztató mozgások között pedig Aristotelés majd bizonyítja, hogy a körmozgás az egyetlen olyan helyváltoztató mozgásfajta, ami (teljes egészében) folytonos. Arról van szó, hogy egyedül a helyváltoztató mozgásban lehet egyáltalán szó valamiféle folytonos átmenetről a valamiből valamibe történő mozgás ellentétes végpontjai között. Ezek között pedig már a körmozgás lesz az (ekképpen abszolút) első, hiszen abban a folytonosságnak nincs semmiféle „szakadása”.⁴²

⁴² (*Phys.* VIII.7.261a27 sk., 243a39; 261a20–28; 265b17–266a5; 208a31 sk.)

A Ritzenfeld jegyzékében szereplő kéziratok közül egyedül a XVI. századi Baroccianus 161. használja a cím kiegészítését: „A mozgásról”. E kiegészítés több szempontból is érdekes. Egyrészt a *Phys.* V – VIII könyveket hagyományosan „A mozgásról” címmel szokás idézni⁴³. Maga Aristotelés is így tesz, amikor többször hivatkozik a „Mozgásról” írt munkára ill. könyvekre. (Aristotelés: *De Coelo*, 272a30 ill. 275b21.) Másrészt Aristotelés a *Fizika* VIII. könyvében megkülönbözteti jelen értekezést a korábbi 'fizikai' értekezéstől. Ellenpéldául tekinthetjük, hogy 251a8 – 9-ben, illetve 267b2 – 21-ben említi, hogy 'a *Fiziká*ban ezt már bizonyítottuk', mindkét esetben a III. könyvre utalva.

Proklosnál magánál is van nyoma annak, hogy követte ezt az értelmezést. A *Timaios*-kommentárban utal a *De coeló*nak az elemek mozgására vonatkozó érvelésére, azzal, hogy „ezt megcsodálhatja bárki Aristotelésnek a mozgásról szóló tételei között”.⁴⁴ Ez a hely is jelzi, hogy a *De Coelo* I.-et a *Fizika* VI – VIII-cal együtt tartotta számon, ami meg is felel a *Fizika* elemei szemléletének. (Az idézet környezetében egyébként Proklos nem ért egyet Aristotelésszel.)

Hasonlóképpen *De motu*ként említi Proklos *Phys.* VII.4-et a Parmenidés-kommentárban⁴⁵. Vö. még: *In Tim.* I. 6, 24 – 26 és Philoponos: *In Phys.*, 2,13 – 16.⁴⁶

Simplikios a *Fiziká*ban hagyományosan az 1 – 5 illetve a 6 – 8. könyveket különíti el egymástól. Az utolsó hármat tartják számon „A mozgásról” címen. Simplikios megrója Porphyriost, aki szakítva a tradícióval, nem az utolsó hármat, hanem az utolsó négyet sorolja „A mozgásról” című műhöz, és csak az első négyet a *Fizikához*.⁴⁷ (Más kérdés, hogy Simplikios maga viszont a *De Coelo*, 226,19 – 24-ben (*Phys.*, 272a28-ra hivatkozva) szintén az első négy könyvet veszi *Περὶ ἀρχῶν*-nak, és a második négyet *Περὶ κινήσεως*-nak.⁴⁸) Korábban, 222, 19 és 31-ben, a VI. könyvben bizonyított tételekre mint a *Fiziká*ban bizonyított tételekre hivatkozik.⁴⁹ (Vö. *In Phys.*, 802, 7 – 13. Számos helyen úgy hivatkozik *Phys.* VI-ra, mint *ἐν τῇ Φυσικῇ ἀκροῦσαι*.⁵⁰)

Szicíliában a XII. században egyértelműen *De motu* néven emlegetik Proklos értekezését. Ez él tovább a középkorban (Pseudo-) Grosseteste-nél illetve Walter Burleigh-nél.

A modern Aristotelés-filológia álláspontja W. Jaegert követi e hagyománnyal szemben, amennyiben a III. – VI. könyveket tekinti összetartozóknak. A korainak

⁴³ Így a legrégebb, 10. századi *Fizika* kézirat is, Parisius 1853, lásd Ross apparátusát Z-Θ-hoz. Lásd Simplikios: *In Phys.*, 801,10–802,13.

⁴⁴ ... ὁ καὶ θαυμάσειεν ἂν τις τοῦ Ἀριστοτέλους ἐν μὲν τοῖς περὶ κινήσεως λόγοις (*De Coelo* 268b/269a-ra stb. utalva), *In Tim.* II. 38, 32

⁴⁵ *In Parm.* 1207,14–21. ed. Cousin.

⁴⁶ Idézi O'Meara 1989, 61. o.

⁴⁷ Lásd Simplikios: *Ph.* 923,10 sk.

⁴⁸ Simplikios: *In Coel.*, 226,19.

⁴⁹ Simplikios: *In Coel.*, 222,19., 22,31.

⁵⁰ I. m. 211,27; 22,19; 349,17; 563,18. Az ellentmondásra nem tudok magyarázatot.

ítélt VII. könyvet külön tárgyalja, végül a VIII. könyvet is különálló munkának ítéli.⁵¹

A hagyományos felosztás azonban nem teljesen alaptalan (és a neoplatonikus értelmezés szempontjából az már mindegy, hogy a könyvek redaktorok által előállított sorrendje ugyanezen az előfeltevésen alapul-e). Az V. könyvben előkészített és bevezetett definíciókkal újrakezdve Aristotelés valóban szisztematikusan kezdi tárgyalni a mozgás kontinuos természetéből adódó következményeket, amelyeknek legfontosabbja méltán az Első Mozdulatlan Mozgató létezése és unicitása VIII. 5-től kezdődően. J. Jope⁵² egy kiváló cikkben bizonyítja, hogy a *Fizika* VI. könyve valójában az aristotelési tudományelmélet által is ismert 'alkalmazott demonstratív tudománynak' felel meg.

Proklos fizikája

Az *Elementatio physica* sajátos szemlélete, illetve a két *Elementatio*nak egyes tételei között Ritzenfeld és Dodds által észrevett különbségek miatt kíváncsún látszik tehát az *Elementatio physica* részletesebb összehasonlítása Proklos más helyeken kifejtett fizikai (azaz természetfilozófiai) vonatkozású állításaival.

Szisztematikus természetfilozófiát Proklos nem hagyott hátra. Természetfilozófiájának elsődleges forrása a *Timaios*-kommentár, amely azonban csak mintegy fele terjedelmében maradt ránk. Az asztronómia ismeretelméleti helyzetével kapcsolatos megfontolásokat tartalmaz az eddig keveset vizsgált Ὑποτύπωσις τῶν ἀστρονομικῶν ὑποθέσεων⁵³. Az *Eukleidész*-kommentár is sokszor utal a fizikára mint tudományra, de nem többet, mint a *Parmenidész*-kommentár vagy a *Platonikus teológia*. Megjegyzendő, hogy Proklos nem írt *Fizika*-, *De Coelo*- vagy *De generatione et corruptione*-kommentárt, ellentétben több kortársával. Ez érdekes *argumentum ex silentio*, különösen, ha az életrajz (és a filozófiai iskolák ismert tanulmányi rendje) alapján biztosra vehető alapos Aristotelész-stúdiumokra gondolunk.

Sajátosan természetfilozófiai adalékokat közöl viszont Simplicios a *Fizika*-kommentárjában, ahol Proklos térelméletét mutatja be (περὶ τόπου⁵⁴), illetve a *De Coelo*-kommentárjában, amely megőrizte Proklos tizenöt ellenérvét Aristotelésznek a *Timaios* elemtanát cáfoló érveire (Επίσκεψις τῶν πρὸς τὸν Τιμαίον ὑπὸ

⁵¹ Lásd Düring, 292–3. o., Flashar 1983.

⁵² Jope, i. m.

⁵³ Proklos: *Hypotyposis astronomicarum positionum*. Rec. C. Manitius, Lipsiae, 1909. [Repr. 1974]. (Bibl. Teubn.) Lásd Segonds, A.: „Philosophie et astronomie chez Proclus”, in: Boss, G. & Steel, G. (eds.): *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zürich 1987, 159–77. o.

⁵⁴ Lásd a Proklos művek listáját: Beutler, R., Proklos, in: RE Vol. 23, 1. cols. 186–247.

'Αριστοτέλους ἀντειρημένων.⁵⁵). Philoponos őrizte meg Proklosz műve ellen írt cáfolatában a világ örökkévalósága mellett szóló érveit ('Οκτωκαίδεκα ἐπιχειρήματα περὶ τῆς ἀδιότητος τοῦ κόσμου κατὰ τῶν Χριστιανῶν)⁵⁶. Ezek tehát azok a források, melyekből a természetfilozófia szempontjából meríteni lehet.

Az elveszett, és csak nyomaiban fennmaradt művek közül valószínűleg természetfilozófiai témájú lehetett az Aristokléshez írt levél ('Επιστολὴ πρὸς 'Αριστοκλέα)⁵⁷, mely a szövegkörnyezet alapján a négy elemről és az égitestekről szólhatott, valamint a Saffrey és Westerink által említett *A fényről* (περὶ φωτός) című írása. A platóni természetfilozófia matematikai háttéréről szólhatott a *Συναγωγὴ τῶν πρὸς τὸν Τιμαῖον μαθηματικῶν θεωρημάτων*.⁵⁸

Itt és most nem lehet célom Proklos természetfilozófiájának kimerítő tárgyalása, ezért az elemzést az *Fizika elemei* szempontjából fogom végezni. Lemondok a φύσις, vagy a lélek és az anyag intelligibilis princípiumokból való származtatásának a Zeller és Beutler által is a fizikával kapcsolatban tárgyalt teodicea, illetve általában a teológiai alapú háttérelméletnek a vizsgálatáról.

Amint azt fentebb említettem, Proklos természetfilozófiáját alig vizsgálta a szakirodalom (szemben teológiájával, metafizikájával vagy matematika-filozófiájával).

Zeller Proklos természetfilozófiájáról röviden a következőket mondja.⁵⁹ Proklos az anyagot Plótinosszal ellentétben nem a legalsó szellemi szférából származtatja, hanem a határtalanból, amely része az első szellemi triásznak. A démiurgos az anyagot nem alkotja meg, hanem már a felsőbb istenek által készen találja.⁶⁰ A testi szféra és a világlélek közé helyezi Proklos a természetet, mint testetlen, de testektől elválaszthatatlan erőt, mely a testi szféra ideáit hordozza.⁶¹ Zeller megítélése szerint Proklos egész természetszemlélete a „várakozásoknak megfelelően” sokkal kevésbé fizikai, mint teológiai és teleologikus.⁶² Proklos Aristotelést kifejezetten kárhoztatja, amiért a teológiát elhanyagolta, és egyedül a

⁵⁵ Simplikios: *In Coel*, 638–671

⁵⁶ Ioannes Philoponos: *De aeternitate mundi contra Proclum*, Ed. H. Rabe, Lipsiae 1899. (Bibl. Teubn.)

⁵⁷ Simplikios: *In Phys.*, 615,8.

⁵⁸ Proclus: *Théologie Platonicienne*, ed., transl. H.-D. Saffrey and L. G. Westerink, Paris 5 vols. („Les belles lettres”), 1. köt. Előszó.

⁵⁹ Zeller 1881, 808–811.

⁶⁰ ...Πρόεισιν οὖν καὶ ἡ ὕλη καὶ πᾶν τὸ ὑποκείμενον τῶν σωμάτων ἄνωθεν ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἀρχῶν, αἱ δὲ διὰ περιουσίαν δυνάμεως ἀπογεννᾶν δύνανται καὶ τὰ ἔσχατα τῶν ὄντων... *Theol. Plat.* 5. 61,27–30. Vö: *El.Theol. prop.* 72. és *In Tim.* I. 384,15 sk. Idézi: Zeller, i. h.

⁶¹ *In Tim.* I,9,25 sk.

⁶² Zeller *In Tim.* I,204,8 sk.-re hivatkozik.

természet dolgaival foglalkozott.⁶³ A világ teremtése Proklos szerint nem időbeli. A világ időbeli kezdetének elméletét elvetette.

Rosán *Proklos-monográfiája*⁶⁴ három oldalon tárgyalja az „anyagi világ” helyét Proklos filozófiájában. A szférák és a világlélek kapcsolatainak bemutatása után megemlíti a változások világát, mely hagyományosan a szublunáris szférával azonos. Összefoglalja a világ örökkévalósága melletti érveket, majd rátér a szokatlan proklosi térfogalom bemutatására.⁶⁵ Proklos szerint a tér az egyetlen immateriális test. A testek határai közötti intervallumként a testekkel összemérhetőnek kell lennie. Azáltal, hogy testeket tartalmazhat, valamilyen értelemben magának is testnek kell lennie. Ugyanakkor immateriális és mozdulatlan. Immateriális azért, mert két test nem lehet egy helyen, a testek viszont a térben vannak, és ha mozogna, akkor térben kellene mozognia, azaz önmagában mozogna, ami abszurd. A tér tehát testi, de immateriális, tartalmazza az anyagi világot, de az nem tartalmazza a teret. Ezért koextenzív a fénnel. Annyi a különbség, hogy amíg a fény mozog, addig a tér mozdulatlan. Proklosnak ezt az elméletét egyébként Simplikios teljesen egyedülállónak tartja.

Rosán Zellerhez képest új szempontot vet föl azzal, hogy rámutat a Proklos által képviselt *négy-elem*-tan „ortodox” platóni voltára. Részletesebb elemzést azonban nem találunk nála sem.

Beutler RE szócikke Zeller és Rosán elemzéseire épít.⁶⁶

A tudománytörténész Sambursky, aki ugyan nem szentelt önálló munkát Proklosnak, elszórtan tett néhány nagyon fontos (és a Proklos-filológia által nem igazán méltányolt) megállapítást Proklos természetfilozófiájáról. (Az *Elementatio physicá*t persze ő sem említi.) Hangsúlyozza, hogy a kvalitatív tudományosság környezetében a neoplatonikusok matematikai elkötelezettsége a késő antikvitás jelentős hozzájárulása a tudományos gondolkodás történetéhez.⁶⁷ Sambursky alapvető módszertani elkötelezettséget lát abban, ahogy Jamblikhos és Proklos a természet felépítését annak matematikai entitásokban való részesülésére vezeti vissza.⁶⁸ Az általánosabb módszertani megállapításokon túlmenően Sambursky éppen az *Eukleidés*-kommentár első bevezetésében kifejtett absztrakcióellenes matematika-filozófiájára hivatkozva mondja, hogy a neoplatonikus matematika-felfogás tudatosan és nyilvánvalóan anti-aristotelési volt.⁶⁹

⁶³ *In Tim.* I,295,19–296,6.

⁶⁴ Rosán 1949.

⁶⁵ Simplikios: *In Phys.*, 601,15; 611,11–615,30.

⁶⁶ Beutler 1957.

⁶⁷ Sambursky 1962, 57. o.

⁶⁸ Sambursky 1962, XII. o.

⁶⁹ Sambursky, i. m. XII. o.

Sambursky felhívja továbbá a figyelmet arra is, hogy Proklos szerint az elemi fizikai testeknek, azaz az elemi platonikus háromszögeknek van vastagságuk.⁷⁰ A platóni elmélet védelmében régi atomista érvek kerülnek elő Proklosnál.⁷¹ Sambursky Simplicios 649,28 kontextusában állapítja meg, hogy 'this is straightforward thinking in atomic terms', világos atomista álláspont.⁷²

Proklos természetfilozófiáját eddig legalaposabban O'Meara vizsgálta.⁷³ O'Meara Jamblichos *Pythagoreus filozófia* című munkájából indul ki, melynek kimutatja közvetlen hatását az athéni iskolára. A fő közvetítő Syrianos, Proklos mestere. O'Meara Michael Psellos kivonatai alapján rekonstruálja Jamblikhos művének elveszett V – VIII. könyveit.⁷⁴ Az V. könyvben O'Meara szerint Jamblikhos egyfajta „aritmetikai alapú fizikát” fejt ki, mely „pythagóreus” alternatívát kíván nyújtani Aristotelés fizikájával szemben. A fizikai világegyetemet immanens formák, úgynevezett „fizikai számok”⁷⁵ struktúrálják, melyek tulajdonságait a matematikai számok tulajdonságai alapján nyerik. A matematikai számok paradigmaként működve határozzák meg a fizikai világot. Ez azt jelenti, hogy a természetfilozófiai elméletet eleve meghatározza az ideális számok matematikája. Az ideális tulajdonságokat és összefüggéseket a matematika tartalmazza, melyek különböző fizikai kifejezésekben valósulnak meg a kozmoszban. A szublunáris oksági kapcsolatok például különböző matematikai számok tulajdonságainak kifejezései, megjelenési formái. Jamblikhos alapvetően nem változtatja meg Aristotelés fizikai elméletét, de egy szám-ontológiai „szuperstruktúrára” vezet vissza.

Ez jelenik meg Jamblikhos térre vonatkozó elképzeléseiben is. A tér, amely a testek létezésének alapvető tulajdonsága, úgy keletkezik, mint a dolgokban megjelenő szám-ideák immateriális térben lévő sorbarendezttségének visszfénye. Ezért térelmélete el is tér Aristoteléstől, hiszen a tér nem kiterjedés, valamiféle külsődlegettség a dologhoz képest, hanem a dolog létezésének nélkülözhetetlen velejárója, lényegi tulajdonsága.⁷⁶ Az ideális számok tulajdonságaiból származtathatóak a fizikai világnak azon szervező elvei, mint a formai, a ható és az anyagi ok. Érdekes, mint azt O'Meara is megjegyzi, de nem értelmezi, hogy Psellos kivonatai alapján Jamblikhos csak a *Fizika* első négy könyvében foglalt elmélet „pythagorizálásával” foglalkozik.⁷⁷

⁷⁰ Simplicius: *De Coel.* 648,19.

⁷¹ Sambursky 1962, 55. o.

⁷² Sambursky 1962, 56. o.

⁷³ O'Meara 1989.

⁷⁴ O'Meara 1989, ch.3.

⁷⁵ A következőkben O'Meara, 1989, 68–70. oldalakon adott összefoglalására támaszkodom.

⁷⁶ O'Meara 1989, 66–67, és az ott idézett helyeket.

⁷⁷ O'Meara 1989, 61. o.

Jamblikhos figyelmét nem kerülte el Aristotelésnek a pythagóreusok elmélete felett gyakorolt bírálata, és ezért programja részben az aristotelési bírálat megválaszolása, illetve magának az aristotelési fizikának a „pythagóreus” átértelmezése volt.

O'Meara a Proklosról szóló fejezetben vizsgálja, hogy Proklos (elsősorban a korai, még Syrianos hatása alatt írt *Timaios*-kommentárjában) művében milyen álláspontot alakít ki matematika és fizika kapcsolatáról.⁷⁸

Proklos szerint Platón a pythagóreus Lokrisi Timaios (valójában hellenisztikus szerző) művéből merített inspirációt. Lokrisi Timaios Proklosnál a Platón *Timaios*ához írott kommentárban pontosan azt a szerepet játssza, mint Pseudo-Arkhytas Jamblikhos számára a *Kategóriák*hoz írott kommentárjában. Ő a referencia-pont egyrészt annak megmutatására, hogy Platón valójában pythagóreus volt⁷⁹, és a *Timaios*ban vegyítisza pythagóreus természetfilozófiát tanít,⁸⁰ másrészt pedig, hogy Aristotelés eltért a „legrégibb és legjobb” tanítástól – bizonyos „eretnek” rivalizálás szellemében. Ezen túl a *Timaios*-kommentár Jamblikhos programjának megfelelően elsősorban teológiai szempontból elemzi a platóni természetfilozófiát, ebben is Aristotelésszel szembeni felsőbbrendűségét hangsúlyozva, amennyiben Platón éppen az igazi teológiához felvezető természetfilozófiát dolgozza ki.

Proklos szerint Platón *Timaios*ának módszere is – részben – geometriai, amennyiben hipotézisek és axiómák segítségével vezeti le állításait.⁸¹ A geometriai rekonstrukció azonban nemcsak módszert nyújt a Platón értelmező Proklosnak, hanem a természetfilozófia tudományos jellegét transzcendáló eszközt is, abban az értelemben, hogy segítségével a tudomány a transzcendens, immateriális és változhatatlan okokra válik visszavezethetővé. Az intelligibilis természetek szavatolják a geometria első princípiumait, a geometriai princípiumok pedig a belőlük levezetett tételeket.⁸²

Proklosnál azonban találhatunk egy másféle „geometriát” is a *Hypotyposis*⁸³ c. szakszerű és nehéz munkájában. Itt Proklos korának tíz alapvető asztronómiai problémáját vizsgálja, amelyek mind az égitestek mozgásában tapasztalható rendezetlenséget mutatják. A problémák a következők: 1. Némely égitest változó sebességgel mozog. 2. Az éves pályáik különböznek. 3. Előre, hátra mozognak és

⁷⁸ O'Meara 1989, ch. 9. 177. o. sk., kül. 179 sk. A következő összefoglalás erre a fejezetre támaszkodik.

⁷⁹ In *Tim.* I,15,23–5; 1,25–6; 2,29–3,4; 33,7–11; 262,10–11; 267,1–2.

⁸⁰ In *Tim.* I,204,3–5.

⁸¹ In *Tim.* I. 236, 15–19. Vö.: I. 237,27–238,5 és 235,32–236,8.

⁸² In *Tim.* I,337,29–338,5. (vö.: 346,29–347,2; 348,23–27).

⁸³ Proklos: *Hypotyposis astronomicarum positionum* (ed. C. Manitius, Lipcse 1909). Módszertanilag az I.könyv és a VII. könyv 50–58. paragrafusai érdekesek, ahol Proklos az elmélet és a megfigyelések kapcsolatát elemzi.

megállnak futásukban. 4. Közelebb és távolabb kerülnek a Naptól. 5. A Vénusz és a Merkúr nagysága változó. 6. Ha a Vénusz közelebb van a Naphoz, akkor kevésbé látható, mint amikor távolabb van. 7. Nehézségek vannak a bolygók sorrendjében. 8. A Nap visszafordulni látszik a napfordulók pontja előtt. 9. Az állócsillagok nagyon lassan mozogni látszanak egy, az éggömb pólusaitól eltérő pólus körül. 10. A nap- és holdfogyatkozások leírásánál nehézségek támadnak.

Proklos az egyes kérdések alapos elemzése után visszatér az alapvető kérdéshez, hogy mennyire tarthatjuk igaznak a csillagászati elméleteket? Értelmezése szerint a jelenségeket leíró mindkét elmélet, az epiciklusos és az excentricitás alapú elmélet is tökéletlen. Valójában a kettő kombinációjára van szükség, amennyiben egy égitest nemcsak a Föld körül mozog, hanem egy, a pályáján futó középpont körül is végez keringést, méghozzá úgy, hogy ez a pálya nem koncentrikus a többi bolygó pályájával.

Az alapvető filozófiai dilemma azonban megoldhatatlan: a fenti elméletek vagy nem valóságos körökre épülnek, ekkor viszont a valóság alapja valami nemlétező, vagy pedig az eget túl sok reális gömbhéjra vágják szét, megszüntetve ezzel egységét. Mindkét elmélet mesterséges, és csak arra született, hogy a jelenségeket magyarázza. Az égitesteknél tapasztalható szabálytalanságokat mindenestre tudomásul kell venni, és az ismertek közül még mindig ezek az elméletek magyarázzak meg őket a legpontosabban.⁸⁴

A *Hypotyposis* álláspontjára rímelt a *Timaios*-kommentár egy példája is. Proklos az asztronómia állításait itt is a princípiumokból levezetett igaz állításoknak tartja, de a természetben nem léteznek azok az entitások, amelyekre a tételek vonatkoznak. Például az égi körök metszéspontjai csak az elméletben geometriai pontok, azaz csak az elméletben oszthatatlanok, míg a természetben mindeme „pontok” valójában osztható entitások.⁸⁵

A természetfilozófia (a fizika) bizonytalanságai nemcsak abból következnek, hogy az immateriális princípiumok, és a belőlük származó geometriai elvek létmódjukban különböznek a fizikai testektől, hanem abból is, hogy a fizikai objektumokra vonatkozó ismereteink az érzékekből származnak.⁸⁶

A fizika tehát valamiféle közbülső. Egyrészt alkalmazza a matematika magasabb rendű princípiumait, másfelől viszont alá van vetve a változó érzéki világ állhatatlan természetének.⁸⁷

Proklos tehát két fizikát ismer: az egyik magasabb rendű, és ez a pythagóreus, a sókratészi, mely az isteni princípiumból indulva magyarázza a természetet,⁸⁸ a másik kevésbé emelkedett, például Anaxagoraszé, és csak elhomályosítja lelki sze-

⁸⁴ *Hypotyposis*, 7.50–58. Vö. Rosán 1945, 47–48. o.

⁸⁵ *In Tim.* I,349,6–350,1; vö.: *In Tim.* I,346,29–347,2 és *In Parm.*, 796,26–39.

⁸⁶ *In Tim.* I,351,2–352,27; 346,12–347,2; vö. *In Tim.*, II.51,6–27.

⁸⁷ *In Tim.* I, 410,11–19, *In Tim.* III. 352,17–22.

⁸⁸ *In Tim.*, I,204,7–15.

meinket.⁸⁹ Proklos számos helyen mondja, hogy az igazi fizika valamilyen módon teológia is egyben.⁹⁰ A Timaios illetően értelmezésében Proklos Jamblikhos nyomdokait követi.⁹¹

Nem kétséges, hogy Proklos szerint Aristotelés nem tartozik a Timaios – Sókratész – Platón csoportba. Aristotelés az anyaggal, a formával és a hatókkal foglalkozik, s nem foglalkozik az ideákkal, a paradigmaticus és a létrehozó okokkal.⁹² Azáltal, hogy elhanyagolja a természet isteni princípiumait, a szükségesnél inkább elmerül a természet dolgaiban.⁹³ Aristotelés szükségtelenül kiterjesztette a fizika területét még az élőlényekre is (utalva itt nyilván a *De motu animalium*ra), viszont nem foglalkozott az ideákkal.⁹⁴

A *Timaios*-kommentár magyarázataiban tehát a geometriai értelmezést nem szabad eltúlozni.⁹⁵ Természetesen szükség van a geometriára, de nem feledkezhetünk el arról, hogy célunk a geometria segítségével eljutni az intellektusban meglevő intellektuális princípiumokig. Eközben el kell választani az aritmetikától a mennyiséget, a geometriától pedig a kiterjedést, és az így megtisztított elvek segítségével kell fölemelkedni a szellemi dolgokhoz.

A matematikai elmélet Proklos szerint nem keverhető össze a fizikaival, ugyanis egy másik nembe való átlépést jelentene.⁹⁶ Ez az elemtan esetében azt jelenti, hogy matematikailag vizsgálja a két elem, a föld és a tűz (*Tim.*, 31c–32a) közötti arányt, amely, lévén testek közötti és „azonos” arány, két középarányost kíván meg (ennek révén vezettetik be a további két, közbülső elem). Nem szabad azonban csak ezzel foglalkozni, ahogy ezt „egyesek” teszik (vajon kikre gondol?).⁹⁷

Másutt Jamblikhosról dicsérőleg említi, hogy „...ezt a férfiút különösképp megragadta az ilyesfajta elmélkedés, miközben mások szenderegtek és csak matematikával foglalkoztak”.⁹⁸

A *fizikai* elmélet Proklos szerint abban áll, hogy megtaláljuk azt, ami által a kozmosz, minden oszthatósága ellenére természettől egy és lelkes élőlény, és azt, hogy mi köti össze a világot nemző szellemet és az egyes dolgokat. Ezért az elmélet az összekötő tagokról, a természetről, az életről és a logoszokról, másfelől az anyagban működő ideákról (ἐνυλον εἶδος), a dolgokat egységesítő habitusról (ἔξις) és az elemekről szól.

⁸⁹ In *Tim.* I,204,3–7.

⁹⁰ In *Tim.* I,7,32–8,13; 84,22–85,4; 217,25–28; In *Tim.* III. 152,7 sk.; 168,7–20.

⁹¹ O'Meara 1989, 184. o.

⁹² In *Tim.* I,2,15–3,20.

⁹³ In *Tim.* I,295,26–7. Vö. 293,10–296,12.

⁹⁴ In *Tim.* I,7,8–16.

⁹⁵ In *Tim.* I,8,13–27; In *Tim.* II.23,9–25.

⁹⁶ In *Tim.* II.23,30–2. Vö. Aristotelés: *Anal.Post.* I.7. 75a38. és O'Meara, i. m. 189. o.

⁹⁷ In *Tim.* II.23,25–26 vö. 26–34.

⁹⁸ Vö. In *Tim.* II. 36, 24–27

Most térjünk rá az *Elementatio physicára*. Könyvének Proklosról szóló fejezete bevezetésében O'Meara az *Elementatio physica* első részletesebb elemzését adja.⁹⁹ A következőket állapítja meg:

Aristotelés *Fizikájának* az *Elementatio physica* által adott geometriai rekonstrukciója már-már túlzott.¹⁰⁰ A két könyvben definíciókkal bevezetett 52 tételt geometriai elveket fölhasználó bizonyítások követik. Az imperatívuszokat, posztulátumokat, QED. formulákat használó nyelvi megformáltság is eukleidési. A módszer ugyanakkor nem teljesen idegen Aristotelés *Fizikájától*, mely maga is sokszor alkalmaz hasonló fordulatokat. Az *Elementatio physica* ugyanakkor sokszor önállóan jár el Aristotelés összefoglalásában. Az érveket logikai sorba csoportosítja, többször is világosabb és áttekinthetőbb módon fogalmazza át, illetve kiegészíti azokat. Aristotelés érveinek önálló kezelése leginkább abban érhető tetten, ahogy ragaszkodik azok szigorú bizonyításokká, azaz szillogisztikus érvekké való átalakításához.

O'Meara az *Elementatio physica* módszertani önállóságát Aristotelés átalakításában látja, és ahhoz hasonlítja, ahogy Proklos Jamblikhost átírja az *Eukleidés*-kommentár első előszavában. Ez a párhuzam azonban nem igazán szerencsés, mert amíg ott egy (nem különösebben mély) általános matematika-filozófiai és ismeretelméleti traktátusról van szó, addig az *Elementatio physicáról* sugárzik, hogy a tudományos szigort kívánja demonstrálni.

Az *Elementatio physica* szándéka láthatólag az volt, hogy Aristotelés érveit a tudományos módszer szempontjából még erősebbé tegye. A geometria hozzájárulása a fizikához tehát módszertani, és ez a módszer lényegében a következetesen szillogisztikus érvelés kialakításában áll.

O'Meara az *Eukleidés*-kommentárban is megtalálni véli azt a tendenciát, hogy Proklos a geometria módszerét a szillogisztikus érveléssel azonosítsa, és hogy mint a matematikai tudományok közül a legalkalmasabbat, ezt használja fel a természetfilozófiai illetve a metafizikai elemzésekhez. Ebben látja Proklos és Jamblikhos különbségét is, ami Jamblikhosnál a fizika aritmetikai alapú és Proklosnál viszont geometriai alapú rekonstrukciójában érhető tetten. O'Meara innét magyarázza egyrészt Proklos jamblikhosi inspirációját, de azt is, hogy Proklos hogyan változtatja meg Jamblikhos programját. Az *Elementatio physica* O'Meara szerint ugyanis nem egyszerűen Jamblikhos aritmetikai rekonstrukciónak geometriai változata. Amíg Jamblikhos Aristotelés *Fizikájának* a fizikai magyarázó elvekről szóló első felével, úgy az *Elementatio physica* a mozgásról és változásról szóló második felével foglalkozik, kiegészítve a *De Coeló*nak az elemekre vonatkozó részeivel.

Elemzése végén O'Meara még két dolgot említ. Az egyik, hogy a definíciók, axiómák és bizonyítások alkalmazása máshol sem idegen Proklostól. Másik

⁹⁹ O'Meara 1989, 177–179.

¹⁰⁰ O'Meara 1989, 177. o.

észrevétele az, hogy az *Elementatio physica* ellenére Proklos Aristotelés természetfilozófiájának korlátozott érvényt tulajdonít. Proklos éppúgy, mint Jamblikhos vagy Syrianos Aristotelés természetfilozófiai írásait tökéletlen utánpótlásnak tartja, melyeket a platóni természetfilozófiával való rivalizálás jellemez, különösen pedig azzal a formájával, mely a *Timaios* ban jelenik meg. Proklos külön könyvet írt ezeknek a bírálatoknak a cáfolatára. Proklos álláspontja nem kétséges: a *Timaios* sokkal mélyebb forrása a természetfilozófiának, mint Aristotelés.

O'Meara álláspontja több gyenge elemet tartalmaz. A legfeltűnőbb hiba elemzésében az, hogy az *Elementatio physica* bizonyításainak szillogisztikus formát tulajdonít, és ez megakadályozza abban, hogy az *Elementatio physica* saját korában is szokatlan jellegét felismerje. (O'Meara nem mond példát, hogy melyik érvben véli fölfedezni a szillogisztikus szerkezetet.)

O'Meara-t azt téveszthette meg, hogy a *Fizika* kommentátorai, mint Themistios, Simplikios vagy Philoponos valóban főleg szillogizmusok formájában rekonstruálják Aristotelés érveit. Simplikios például elsősorban *modus tollens* hipotetikus szillogizmusokat állít elő. Ezt a hajlandóságát Konstan is megjegyzi.¹⁰¹ Emellett persze használja az olyan retorikus bizonyítási formákat is, mint az *a fortiori*, a *locus*, az *a maiore*, vagy a *diairesis*.¹⁰² Beszédes tény, hogy bár Aristotelésnek a *Fizika* VI. könyvében található érveiről köztudott volt, hogy egymásra épülő bizonyítások (a kommentátorok is számtalan esetben hivatkoznak korábban már bebizonyított eredményekre), sem a peripatetikus, sem pedig a neoplatonikus kommentátorok nem éltek az axiomatikus felépítés adta lehetőséggel.

A szillogisztikus rekonstrukcióra persze Proklos is hajlamos. A *Timaios*-kommentárban Platón érveit több helyen is szillogisztikus formában mutatja be, sőt, olykor két változatot is ad: egy hipotetikus és egy kategorikus formát.¹⁰³ A kategorikus szillogizmust ugyanezen a helyeken jobbnak tartja, mint a hipotetikus. Ez azonban nem jelenti azt, hogy túlságosan el lenne ragadtatva az érvek szillogisztikus rekonstrukciójától, mint módszertől. Alkalmassint kifakad, hogy mi szükség is van a szillogizmusokra, ha már egyszer Platón megmondta, hogy miként áll a dolog.¹⁰⁴

Proklos persze nagyon jól képzett filozófus, és szuverén módon bánik a lehetséges bizonyítási módszerekkel, amelyeket témájának megfelelően alkalmaz. Az *Eukleidés*-kommentárban számos bizonyítási formát ismertet és használ. Az *Elementatio theologicá* ban dialektikus érveket alkalmaz, míg a *Hypotyposis*-ban

¹⁰¹ Simplicius: On Aristotle, Physics 6. Tr. by D. Konstan, Duckworth, London 1989. 18. o. 6. l.

¹⁰² Példa hipotetikus szillogizmusra: Simplikios: In *Phys.*, 926,5; 928,10; 932,15. *locus a maiore*: 928,4.

¹⁰³ In *Tim.* I,258,29–259,8.

¹⁰⁴ In *Tim.* I,288,1–2.

szigorúan geometriaiakat. Csakhogy – és ezt O'Meara-nak figyelembe kellett volna vennie –, ha valamilyen explicit következtetési formát használ, azt mindig világosan megmondja, akárcsak Themistios vagy Simplicios. Nem említenek azonban sem a kommentátorok, sem Proklos következtetési formát, ha matematikai illetve geometriai természetű bizonyításokat vesznek elő. (Érthető módon, mivel ezek a bizonyítások többnyire ellenállnak a szillogisztikus megformálásnak.)

Ugyanakkor, Proklos számára a theurgosok tekintélyét semmiféle szillogizmus vagy indukció meg nem ingatja, hiszen a theurgia minden emberi bölcsességnél és tudásnál magasabb rendű.¹⁰⁵

O'Meara nem lát problémát abban, hogy ha Aristotelész valóban annyival tökéletlenebb forrás Proklos számára, és látni fogjuk, hogy tényleg ez a helyzet, akkor hogyan illeszkedik elképzelésébe egy olyan, Aristotelést inkább rehabilitáló, mint elmarasztaló mű, mint az *Elementatio physica*? Másfelől, félretéve a kérdést, hogy valóban szillogisztikus felépítésűek-e az *Elementatio physica* bizonyításai (mint láttuk, nem, és éppen ez az egyik jellegzetessége akár Simplicios, akár Philoponos, akár a későbbiek közül Averroës kommentárjaival szemben), inkább azt kérdezhetnők meg, hogy az axiomatikus felépítés milyen szerepet tölt be Proklos tudományfelfogásában, és amikor axiómákra utal (amit minden neoplatonikus kommentátor megtesz), akkor ezt hogyan teszi és milyen kontextusban?

Az axiomatikus felépítés bemutatásához érdemes kiindulni Proklos két különböző *Elementatio*jának módszertani különbségéből, melyet Ch. Lohr alapvető cikkét felhasználva a következőképpen foglalhatunk össze.¹⁰⁶ Az *Elementatio physica* a szublunáris világ változó dolgairól szól Aristotelész *Fizikája* alapján. Az *Elementatio theologica* viszont a teljes világ rendszerét építi fel az Egytől a lélekig. Az *Elementatio physica* felépítése valóban axiomatikus. Az első könyv 31 tételét és bizonyítását hat definíció vezeti be, a II. könyv 21 tételét és bizonyítását 14 definíció (melyet egyes kéziratok 6 posztulátumra és 8 definícióra tagolnak). Az *Elementatio theologica*-ban ezzel szemben *nincsenek* definíciók, csak tételek és bizonyítások. A különbséget nem lehet feledékenységgel magyarázni.

Platón Államának VII. könyvében (533c–d) a dialektikát azzal különbözteti meg a geometriától és az arra épülő tudományoktól, hogy még ezek sem képesek tisztán megragadni a valóságot mindaddig, amíg posztulátumokból indulnak ki, és ezeket a posztulátumokat nem tudják igazolni. Aminek a princípiumait ugyanis nem tudják bizonyossággal, annak az eredményét, és a közben levő dolgait sem. Hogyan lehetne hát ebből igazi tudás?¹⁰⁷ Ezzel ellentétben a dialektika az egyetlen

¹⁰⁵ *Theol. Plat.* I.25.in fin.

¹⁰⁶ Lohr, Ch.: „The Pseudo-Aristotelian *Liber de causis* and Latin theories of Science in the Twelfth and Thirteenth Centuries”, in: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, ed. J. Kraye et al., London 1986, 53–62. o.

¹⁰⁷ *Resp.* 533c. Vö. Proklos: *In Eucl.* 31, 11 sk.

princípiumból indulva ki, szükségszerű lépésekben, posztulátumok segítségével vezet el a valóság megismerésére.¹⁰⁸

Ez utóbbi programnak felel meg az *Elementatio theologica*. Az *Elementatio theologica*ban szereplő állítások két csoportra oszthatók. Az első (1–112. állítás) bevezeti azokat az általános metafizikai ellentétpárokat, amelyek a neoplatonikus filozófiát megalapozzák: egység és sokaság, kiáramlás és a visszatérés, örökkévalóság és az idő, határtalan és a határ, ok és okozat, önmagát mozgató és más által mozgatott, aktív és passzív potencia stb. A többi állítás ezeknek az ellentétpároknak a felhasználásával vizsgálja a szellemi valóságok három rendjének, az isteneknek, a szellemeknek és a lelkeknek a kapcsolatát, valamint az alacsonyabb rendű valóságokhoz való viszonyát.¹⁰⁹ Az *Elementatio theologica* szisztematikus munka, de nem axiomatikus levezetéseket tartalmaz, hanem azt a levezetési módszert testesíti meg, amit az antik tudományelmélet szintézisnek hív. A bizonyítások felhasználnak premisszaként korábbi állításokat, azonban az első állítások magától értődőségük, közvetlen beláthatóságuk alapján igazoltatnak. Számos „bizonyítás” valójában a tétel bővebb kifejtése csupán. A bizonyításokban pedig szemmel látható, hogy a *Szofista* által javasolt dialektika felosztásos módszeréhez kíván alkalmazkodni.

A két módszer tudatos megkülönböztetése megtalálható Proklos *Eukleidés*-kommentárjában. Proklos ismerte a szigorúan axiomatikus és a deduktív módszer közötti különbséget. A kommentár bevezetéseiben megtalálhatjuk egy tudományos módszertan elméletét. Proklos szerint a természetfilozófus a változással kapcsolatos tételeit definíciók, illetve előzetesen lefektetett princípiumok alapján állítja fel.¹¹⁰ Ugyanígy jár el a matematikus, értve ezen különösképpen a geometert. Mivel egyetlen szubalternáns tudomány sem vizsgálja előfeltevéseit, a geometer sem felel princípiumaiért, csak a belőlük levezetett tételekért.¹¹¹ Amennyiben viszont úgy rendezi el sorban az adott tudomány tételeit, hogy azok megértése a továbbiak előfeltétele, akkor beszélünk „elemekről”.¹¹²

Ez persze nem azt jelenti, hogy lehetetlen igazolni az első princípiumokat, pusztán annyit, hogy egy másik, magasabb tudományból kell származniuk. A princípiumokból a konklúziók felé haladás a szintézis, mely előfeltételezi a princípiumokhoz való felemelkedést. Ez az analízis, az első princípiumok felfedezése.

Egyetlen olyan tudomány van, mely minden hipotézisen, posztulátumon túl felemelkedik a jó ideájához, avagy az Egyhez, mely ἀνυπόθετον. Ez a tudomány a platóni dialektika. Mivel ennek a tudománynak nincsenek előfeltevései, minden

¹⁰⁸ Resp. 533d. Vö. Proklos: *In Eucl.* 31, 11 sk.

¹⁰⁹ Dodds 1933, X. o.

¹¹⁰ *In Eucl.* 75,20

¹¹¹ *In Eucl.*, 75,6–20

¹¹² *In Eucl.*, 72,2 sk.

tudásnak ez az alapja, és ebből származtathatók minden más tudomány princípiumai.¹¹³

Proklos egyébként explicite fölhasználja ennek az első princípiumhoz fölvezető tudománynak a leírásánál az aristotelési metafizika meghatározását, mondván: „sokkal inkább nevezhető tudásnak ama dolgoknak az ismerete. A sok tudomány mind ebből meríti közös formuláit, és ehhez vezet föl tudásunk az egyes dolgoktól az általánosakhoz emelkedve, amíg el nem érjük a létezőnek, mint létezőnek a tudását.”¹¹⁴ Így lesz a dialektika az Egy felől kiinduló „leszállás” első lépcsője, mely az Egyből kiindulva képes levezetni az egész kozmosz szerkezetét.

Az előfeltétel vagy hipotézis (posztulátum) nélküli deduktív tudomány kifejtése az *Elementatio theologica* programja. Az első tétel az Egyből indul ki, mely ἀρχὴ ἀνυπόθετος, és innét deduktíve, nem pedig axiomatikusan halad előre. A tételek rendje természetesen egy στοιχίσωσις-t alkot, hiszen az előző tétel megértése a következő megértésének alapja. Az első tétel megértése a második tétel megértésnek garanciája, a második a harmadiké és így tovább. Az eredmény egy előfeltevés nélküli tudomány, melynek minden tétele mégis levezetett tétel.

Ennek az Államra épülő tudományelméletnek a nyomait Proklos egyéb munkáiban is megtaláljuk. A fenti tudományelmélettel összhangban mondja az Állam-kommentár egyik értekezésében, hogy Platón a hipotézisekre épülő tudományt kevésbé becsülte, és a dialektikát tartotta az Egyre vonatkozó egyetlen tudománynak.¹¹⁵

Ez lehet a magyarázata annak, hogy Proklos Aristotelés természetfilozófiáját Platón természetfilozófiája másodlagos kifejtésének tartja. Úgy véli, Aristotelés — lehetősége és tehetsége szerint — Platón követte, és így rendezte el a természetről szóló egész munkáját: a *Fizika* az általános elveket tárgyalja, mint anyag és forma, mint a mozgás, az idő és a hely, a faj szerint elkülönülő dolgok esetében pedig az *Égről*, az ötödik elemről, a *Keletkezésről és a pusztulásról* valamint a *Meteorologika* pedig a keletkező és pusztuló dolgokról, végül pedig *Az élőlényekről* az egyes fajokról beszél.¹¹⁶ Platón azonban, ellentétben azokkal akik csak a természet vizsgálatára szorítkoztak, a megjelenítő formát bizonyításokkal elegyítette, és a természet dolgairól nemcsak természet szerint, hanem isteni módon is beszélt.¹¹⁷ Ezért van az, hogy amíg a régiek az anyagot hívták természetnek, Aristotelés meg a formát, mások ismét az egészet, megint mások pedig, mint a peripatetikusok a természeti minőségeket, mint a nehézség, könnyűség, sűrűség vagy ritkaság. Platón adta a legszigorúbb (ἀκριβεστάτην) tanítást.¹¹⁸

¹¹³ *In Eucl.*, 31,11–22.

¹¹⁴ *In Eucl.*, 9,14–19.

¹¹⁵ Proklos: *In Remp.* I., 282,25–283,17.

¹¹⁶ *In Tim.* I.6,21–7,16.

¹¹⁷ *In Tim.* I.8,3–5

¹¹⁸ *In Tim.* I.10,5–11,20.

Így nem csoda, hogy Proklos Aristotelés *Fizikáját* nem látszik olyan sokra tartani, mint mestere, Syrianos.¹¹⁹ (Proklos egyébként Platón és Aristotelés tekintélyének különbségét a 'δαιμόνιος' vs. 'Θεός' jelzők használatával érzékelteti.)

Proklos megtévesztő matematikai vénája a fentiek alapján válik érthetővé. Nehéz volna persze kétségbe vonni, hogy jó matematikus volt (amit például Jamblikhos-ról már nem állíthatunk bizonyossággal). A párhuzamosokkal, a körkvadrátúrával foglalkozó munkája, a *Hypotypósis* abszolút kompetenciát sugárzó elemzése, az *Eukleidés*-kommentár elemzése (például a II.6. kapcsán már említett felismerése az archimédési axiómával kapcsolatban, vagy a „sarokban lecsúszó bot” pontjai által leírt mértani helyek elemzése¹²⁰), a *Timaios*-kommentár arányelméleti bizonyításai mind jelentős matematikai kompetenciáról tanúskodnak.

Ugyanakkor abból, hogy jó matematikus volt, egyáltalán nem következik, hogy a matematikának metafizikájában vagy tudományelméletében, sőt, akár természetfilozófiájában a zárókö szerepét szánná. Sőt, mint fent láttuk, e tudományokat Proklos szigorúan külön tartotta. A matematika „nevelő” szerepét persze ő is elismerte, de ismeretelméletileg¹²¹ az *Eukleidés*-kommentárban, szemben a korábbi bevezetésekkel a Θεωρία φιλόσοφος-t nem szándékozik elhanyagolni.¹²²

A matematika így lehetett fontos eleme a neoplatonikus kurikulumnak, miközben elsődleges érdeklődésük nem a matematika kreatív használatára irányult, hanem annak teológiai és ontológiai következményeit tartották fontosnak.

Összevethető ez azzal, ahogy Proklos a *Platonikus teológia* elején beszél a fizika tudományelméleti helyéről. A teológia hallgatóját mindenekelőtt díszítsék az etikából ismert erények.¹²³ Legyen továbbá járatos a logika összes módszerében.¹²⁴ Harmadszor, ne legyen tudatlan a természetfilozófiában és annak sokféle tanításában, hanem a képmások felől, amennyire ez lehetséges, a létezők okait vizsgálva könnyebben jusson el az elválasztott és elsődlegesen ható létezők természetéhez.¹²⁵ A teológia hallgatója ne hanyagolja el sem a jelenségekben található igazságot, sem pedig a tanítás útjait és a bennük levő igazságot. Ez utóbbiak által fogjuk ugyanis anyagtalannabb módon megismerni az isteni létezt.¹²⁶

¹¹⁹ *In Tim.* 1,24–2,1

¹²⁰ Proklos: *In Euclid.*, 105,25 sq.

¹²¹ Vö. Simplicius: *De coelo*, p. 641.26. Heiberg

¹²² Proklos: *In Eukl. Prol.* I. passim.

¹²³ Proklos: *Theol. Plat.* I.2. p.10, 12 sk.

¹²⁴ *Theol. Plat.* I.2. p.10, 19 sk.

¹²⁵ *Theol. Plat.* I.2. p.10, 25–11, 4.

¹²⁶ *Theol. Plat.* I.2. p.11,4 – 7. A tudás útjai kifejezés a matematikára vonatkozik. Lásd Saffrey/Westerink, 11. o. 1. lj., illetve az ott hivatkozott helyeket: Simplicius: *In Coel.*, 641,26 és Taylor: *A Commentary on Plato's Timaios*, Oxford 1928, 360–1. o.

A platonikus filozófia hallgatójának (és tanítójának) ideálját Proklos a *Parmenidész*-kommentárban is kifejti.¹²⁷ Az alkalmas filozófusi természetén, a megfelelő diszpozíción túl a hallgatónak sokat tanultnak, a tanulmányokban tapasztaltnak (*ἐμπειροῦς*-nak) is kell lennie. A tapasztalat természetesen nem az emberi tapasztalatot, hanem a logika, a fizika és a matematika tanításaiban való jártasságot jelenti. Ezeken a legalkalmasabb képmásokon keresztül lehet *azoknak* a dolgoknak a szemléletére felkészülni. A felkészült ember a különböző tudományokban fellelhető egymásnak ellentmondó tudások által jut el a megingathatatlan igazsághoz.¹²⁸ A fizikát össze kell kötni a matematikával.¹²⁹

De ezt teszi az *Elementatio physica* is. Hol van akkor a különbség?

Vegyük észre, hogy a fizikai elmélettel szemben támasztott fenti elvárásoknak az *Elementatio physica* két okból sem felel meg: egyrészt, mivel arról szól, amiről nem kellene (mert túlzásba viszi a geometria szerepét a fizikában, tehát vét a genuszok különbsége ellen), másrészt, mivel nem szól arról, amiről viszont kellene (a dolgok egységről, a világlélekről és a logoszairól), nem is bizonyíthat be mást az első mozgatóról, mint hogy az a világnak mozgató oka.¹³⁰

Az *Elementatio physica* módszertanának lényege a kiterjedt nagyságok geometriai elméletének következetes alkalmazása a természetfilozófiai kérdésekre. Ez a nagyon modernnek ható megközelítés azonban távolról sem volt ilyen egyértelmű Proklos filozófiai környezetében. Érdekes, hogy éppen egy Aristotelés-helyhez kapcsolódva¹³¹ Proklos az *Eukleidész*-kommentárban¹³² arról beszél, hogy milyen nehéz az általános bizonyításoknál megragadni azon dolgok közös tulajdonságát, amikre a bizonyítás vonatkozik. A példa az arányban álló dolgoknál a belső tagok fölcserélhetőségének arányelméleti művelete. Eukleidész V.def.12. szerint ugyanis szükséges, hogy a négy mennyiség egynemű legyen. Azt tehát, hogy a tagok cseréjét nemcsak számok, hanem vonalak, testek és időtartamok esetében is alkalmazni lehessen, nem elegendő esetenként belátni, hanem általánosan kell bizonyítani. Aristotelés azt mondja, hogy ez az általános bizonyítás megtörtént,¹³³ míg Proklos, ezzel szemben, hogy nem lehet megmondani a számokban, *nagyságokban*, *mozgásokban* és *hangokban* a közöset (tehát posztulálni kell). Ennek megfelel egy korábbi hely, ahol Proklos az axiómákról beszélve megjegyzi, hogy „A három axióma, a rész—egész, a kisebb—nagyobb, az egyenlő—nemegyenlő minden tudomány számára közös: csak aktuális

¹²⁷ Proklos: *In Parm.*, 926, 7–928,27, Cousin.

¹²⁸ *In Parm.*, 927, 23–4, Cousin.

¹²⁹ *In Tim.* II. 23,13–15.

¹³⁰ *In Tim.* I,2,20–22.

¹³¹ Aristotelés: *Anal. Post.* I.5. 74a4 sk.

¹³² Proklos: *In Eucl.* 391,17–392,1

¹³³ Vö. Heath 1949, 43–44.

alkalmazásukban térnek el. A számok, az idő(intervallumok) és a mozgások elemzésénél egyaránt szükség van ezekre az axiómákra.”¹³⁴

Tehát, bár az általános elmélet alkalmazása pl. a fizika egyes területeire, nem idegen Proklostól, a matematikai eszközök fizikai alkalmazása tekintetében eltér Aristoteléstől.

Az *Elementatio physica* viszont úgy értelmezi Aristotelés mozgástanát, hogy annak geometriai alapjaiból indulva ki, a fizikai testekre általában jellemző nagyság alapján bebizonyított tulajdonságokat, mint oszthatóság, archimédési metrika stb., minden aggály nélkül terjeszti ki mindenféle szintén nagyság természetű dologra, mint a mozgás és az idő.¹³⁵

Talán nem csodálunk, ha azt mondjuk, hogy az *Elementatio physica* programja inkább Aristotelés álláspontjának felel meg, míg Proklosé (más helyeken kifejtett véleményeivel egyébként összhangban) Aristotelésétől eltér, megfelel viszont a neoplatonikus álláspontnak.

Az *Elementatio physica* Aristotelés érveinek rekonstrukciójánál Aristotelésnél is következetesebben alkalmazza a tisztán geometriai szemléletet. Ha a *Fizika* megfelelő helyeivel összevetjük az *Elementatio physica* bizonyításait, azt találjuk, hogy Aristotelés majdnem mindig tesz bizonyos kitérőket az érvek univerzális alkalmazhatósága szempontjából. Még a *Fizika* VI. könyvében is, ahol tételre bizonyítás, és ismét tétel következik, a helyváltoztató mozgás tulajdonságaira összpontosító elemzés mellett számos közbeiktatott kitekintést találunk a minőségi változások rokonítható tulajdonságaira, a lehetséges vagy szükséges megszorításokra vagy az érvek ontológiai érvényességére.

Az *Elementatio physica*nak ez a lecsupaszított szemlélete, amelyben nincs helye a különféle oksági kapcsolatoknak, csakis a mozgató okságnak, ahol a hatóképesség csak mozgatási hatóképességet jelent, ahol a változások közül csak a helyváltoztató mozgásról van szó, és nem szerepel a minőségi változás, a keletkezés és pusztulás, a formák szerinti változás vagy a növekedés és fogyás, illetve csak annyiban, amennyiben ezek modelljei a helyváltoztató mozgásnak, egészen egyedülálló.

Az *Elementatio physica* elkerüli a mozgatottak és mozgatók mellett a neoplatonikus metafizika számára rendkívül fontos önmozgókat. Az oszthatatlanságról beszélve nem említi a minden testi létezőben az anyagi forma által megjelenő oszthatatlan összetartó erőt (amit Proklos a testi létezők oszthatóságát fenntartva sohasem mulaszt el megjegyezni).

A fenti tudományelméleti különbségeken túl Proklos több olyan álláspontot is képviselt más műveiben, amelyek nem egyeztek Aristotelés véleményével. (És számos esetben az *Elementatio physica*ban bizonyított tételekkel is ellentétesek.)

¹³⁴ In *Eucl.*, 195.23–196.14

¹³⁵ Vö. Simplicios: In *Phys.*, 925.23 sk.

Tudjuk például, hogy *Aristotelés Platón Timaiosával szembeni ellenvetéseinek vizsgálata*¹³⁶ című írásában Proklos fönntartja a háromszögekből keletkező szabályos geometriai testekkel azonosított elemek platóni elméletét. Ez az álláspont nyilván nem egyeztethető össze azzal, hogy minden, ami mozog, osztható, illetve a megfordításával, hogy minden, ami nem osztható, nem mozog. (Vö. I.19. ill. I.31.) Az elemekről beszélve Proklos egy helyen mindenképpen Aristotelés elméletével szemben foglal állást. Innét tudjuk meg például, hogy Proklos szerint az elemek mozognak természetes helyükön.¹³⁷ (Ez alapvetően ellentétes Aristotelés álláspontjával, aki szerint az elemek természetes helyükön nem mozognak. Ugyanezt mondja ki az *Elementatio physica* is.)¹³⁸

A következő probléma az, hogy Proklos szerint az elemeket nem a mozgásuk, illetve térhez való viszonyuk definiálja, mint Aristotelésnél és az *Elementatio physica*-ban, hanem az alakjuk, mint Platónnál.

Aristotelés geometriai szemléletű ellenérveire Proklos egyetlen geometriai választ sem ad, hanem az elemek egyéb – meglehetősen *ad hoc* előkerülő – tulajdonságait használja ki. Ilyen például az a válasza, hogy az elemi testek a teret úgy tudják kitölteni (hogy ne keletkezhessék az Aristotelés által inkriminált vákuum), hogy „meggörbülnek”.

Philoponostól tudjuk, hogy Proklos Aristotelésszel szemben védte Platónnak a négy elemi testről szóló elméletét.¹³⁹ (Más kérdés, hogy Proklos az atomisztikus természetfilozófiájával nem lehetett egyedül. Egy Philoponosnál fennmaradt megjegyzés arról tudósít, hogy a neoplatonikusok között voltak olyanok is, akik szerint a demokritosi atomelmélet jobb volt Platónénál, és sokkal nehezebb megcáfolni is.)¹⁴⁰

Láttuk továbbá, hogy Proklos térfogalma is jelentősen eltér Aristotelésétől. Dodds véleménye tehát, hogy „In physics Aristotle is accepted by all the later Neoplatonists, no less than by their medieval successors, as the supreme authority”¹⁴¹ – legalábbis Proklos esetében – nem igaz.

Maga a *Timaios*-kommentár is nagyon sok olyan hellyel szolgál, ahol Proklos Platónat részesíti előnyben Aristotelésszel szemben.

Egyéb tekintetben is sok a különbség. Mint említettem, a Proklosra vonatkozó szakirodalom tud arról, hogy Proklos elvetette a számfogalom absztrakció útján való keletkezését.¹⁴² Az *Eukleidés*-kommentár első előszavának VI. fejezetében

¹³⁶ Proklos említi e munkát: *In Tim.* II.278,27 sk., Philoponos: *De Aet. Mundi*, 82,13 stb., valamint Simplikios több helyen a *De coelo*-kommentárban.

¹³⁷ Simplikios: *In De Coel.*, 663,3.

¹³⁸ Simplikios: *In De Coel.*, 663,3 sk.

¹³⁹ Philoponos: *In De gen. et corr.*, 25,30–26,6.

¹⁴⁰ Philoponos: *In De Gen. et. Corr.* ed. Vitelli. CAG XIV/2. p.25:25–8.

¹⁴¹ Dodds 1933. XVII.

¹⁴² Breton, S.: *Philosophie et mathématique chez Proclus. Suivi de Principes philosophi-*

hosszan érvel Aristotelés absztrakció-elmélete ellen. Első érve szerint a matematikai fogalmak pontossága és biztossága nem eredhet az érzékelhető dolgok sokféleségéből és változatosságából. Másodszor, ha érzékelhető dolgokból származnak a matematikai fogalmak, akkor az érzékelhető dolgokkal való bizonyítások jobbakként, mint az egyszerű matematikai formákkal való bizonyítások, hiszen a bizonyításban a premisszának és konklúzióknak ugyanolyan típusúaknak kell lenniük.¹⁴³ Ha viszont egyedi dolgok vannak a premisszáknak, akkor hogyan juthatunk el általános érvényű konklúziókhoz? Harmadszor, akik szerint a matematikai ideákat a dolgokból nyerjük, az anyag magasabb rendű, mint a lélek, mivel az anyag közvetlenül kapja a formákat, míg a lélek csak az anyag közvetítésével.¹⁴⁴ Proklos szerint a matematikai fogalmak a lélekben születnek meg, a szellemmel való rokonsága révén.

O'Meara említi, hogy ezek az érvek párhuzamosak Syrianosnak a *Metafizika* M és N könyvekhez írt kommentárjában található anti-absztrakcionista nézetekkel.¹⁴⁵ Proklos szerint más munkáiban is vallja ezt az álláspontot.¹⁴⁶ Ugyancsak az Eukleidész-kommentárban Proklos elveti a lélek *tabula rasa* elméletét. Proklos a lélek „egy mindig teleírt és önmaga és a szellem által mindig íródó tábla”.¹⁴⁷

Proklos viszonya Aristotelés filozófiájához jól látható a *Timaios*-kommentár egyik helyén¹⁴⁸, ahol a kozmosz keletkezett, illetve nem keletkezett voltával kapcsolatban eltérő aristotelési és platonói véleményt veti össze. Proklos számára az első és legfontosabb fizikai probléma az, hogy vajon örökkévaló vagy keletkezett-e a világ. Platón szerint igen, Aristotelés szerint viszont nem. Proklos szemében, akinek teológiai szempontból a világ teremtettségének belátása a fontos, Aristotelés ismét a rövidebbet húzza Platón zseniális megoldásával szemben, aki szerint a világ és a (múló) idő egyszerre keletkeztek. Aristotelés, akinek számára az első mozgató csak mozgató ok, nem juthat el erre a belátásra.

Már az itt felsorolt különbségek alapján talán látható, hogy az *Elementatio physica* nem könnyen illeszthető be Proklos műveinek és egyáltalán filozófiai felfogásának körébe. Ehhez járulnak továbbá azok a konkrét ellentmondások, az *Elementatio physica* és Proklos más műveinek egyes helyei között, amelyeket Ritzenfeld az *Elementatio physica* korai datálásával, Dodds pedig bonyolult és kevésbé meggyőző hermeneutikai érvekkel próbál feloldani.¹⁴⁹

ques des Mathématiques par N. Hartmann, Paris 1969.

¹⁴³ Utalás Aristotelés: *An. Po.* 71b20-ra.

¹⁴⁴ *In Eucl.*, 12,2–15,15

¹⁴⁵ Syrianos: *In Meta.*, 95,29–38; 90,17–23. Idézi: O'Meara 1989, 159. o. 9. l.

¹⁴⁶ O'Meara 1989, 159. o. 9. l. *In Parm.*, 894,24 sk.-et; illetve 980,17 sk.-et idézi.

¹⁴⁷ *In Eucl.*, 16, 9–12.

¹⁴⁸ *In Tim.* I.235,31 sk.

¹⁴⁹ Ritzenfeld szerint az *El.Phys.* II.19. és *El.Phys.* II.8. tételekben még nem láthatók a későbbi tipikus platonikus elméletek, amelyek a hasonló témájú *El.Th.* 14, valamint *El.Th.* 96. tételekben megtalálhatók. (Ritzenfeld, VII. o.) Dodds szerint a Ritzenfeld által sugallt

A fordításról

A fordítás alapjául A. Ritzenfeld kritikai kiadása szolgált¹⁵⁰, de figyelembe vettem Grynaeus kiadását is¹⁵¹. Ritzenfeld a szövegkiadását a több mint 30 kéziratból az alábbi négyre alapozta¹⁵²: L = Harleianus 5685 saec XII; M = Monacensis 419 saec. XIV; N = Monacensis 512 saec. XV; B = Basiliensis 53 saec. XVI.

Ritzenfeld konjektúráit csúcsos zárójelek jelölik. Kettős szögletes zárójel jelzi a Ritzenfeld által kizárt szövegrészeket. Szögletes zárójelben vannak az utalások korábbi tételekre.

A fordítás figyelembe veszi, hogy az *Elementatio physica* tudatosan használja a görög geometria nyelvét. A terminológikus fordítás kialakításánál lehetőleg követtem Mayer Gyula Eukleidés-fordítását¹⁵³, illetve figyelembe vettem a magyar Aristotelés-fordításokat. (Itt meg kell jegyezni, hogy az *Elementatio physica* szempontjából legfontosabb *Fizika*-, illetve *De Coelo*- fordítások, sajnos, még hiányoznak. Mindössze a *De generatione et corruptione* olvasható magyarul a természetfilozófiai munkák közül.¹⁵⁴) A passzív szerkezetek használata a geometriai nyelvet hivatott hangsúlyozni.

Hasznos tanácsaikért köszönettel tartozom mindenekelőtt Perczel Istvánnak, valamint Lautner Péternek, Kendeffy Gábornak és Steiger Kornélnak. Természetesen minden fennmaradó hiba a fordító felelőssége.

különbségek *El.Phys.* II.19. és *El.Th.*14, valamint *El.Th.*96. és *El.Phys.* II.8. között inkább látszólagosak, mint valódiak. (Dodds 1933, XVIII. o.). Dodds nyelvileg közel érzi egymáshoz a két művet, míg Ritzenfeld nem. Ben Schomakersszel végzett stílusanalízisünk nem hozott döntő eredményt, miközben inkább a két traktátus különbségét látszik igazolni.

¹⁵⁰ *Procli Diadochi Lycii Institutio physica*. Rec. A. Ritzenfeld, Lipsiae 1912. (Bibliotheca Teubneriana)

¹⁵¹ Itt mondok köszönetet a wolffenbütteli Herzog August Bibliotheknek, amiért Grynaeus ritkaságszámba menő kiadását mikrofilmen a rendelkezésemre bocsátotta.

¹⁵² A kéziratok leírását, a stemmát, a kiadásokat lásd: Ritzenfeld, VIII–XVI. o.

¹⁵³ Euklidés: *Elemek*, ford. Mayer Gy., Gondolat, Budapest 1983.

¹⁵⁴ Bogrnár László fordításában, *Magyar Filozófiai Szemle* 32 (1988), 3–4, 291–366. o.

Bibliográfia

(Csak a *Fizika elemei* szempontjából legfontosabb másodlagos irodalmat tartalmazza.)

Blumenthal, H. J., 1984

„Marinus' Life of Proclus: A Neoplatonist biography” *Byzantion* 54 (1984), 469–94.

Beutler, R., 1957

„Proklos”, in: *RE* Vol. 23, 1. cols. 186–247.

Boese, H., 1958

Die mittelalterliche Übersetzung der Stoicheiosis physike des Proclus Berlin.

Bostock, D., 1991

„Aristotle on continuity in Physics VI”, in: L. Judson 1991, 179–212.

Breidert, W., 1970

Das Aristotelische Kontinuum in der Scholastik, Aschendorff, Münster. (BGPM, NF. 1.)

Breton, S., 1969

Philosophie et mathématique chez Proclus. Suivi de Principes philosophiques des Mathématiques par N. Hartmann, Paris.

Charles-Saget, A., 1982

L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus, Paris.

Damaskios, 1862.

„Vita Isidori”, ed. A. Westermann. in: *Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*, Rec. C. G. Cobet. Paris.

Damaskios, 1967

Damascii Vitae, Isidori reliquiae, ed. Zintzen, C. Bibliotheca graeca et latina suppletoria edd. R. Kassel et R. Merkelbach, I. Hildesheim. (Korábbi kiad: Westermann. Paris 1850. Annotált német fordítása: R. Asmus, Leipzig 1911.)

Dodds, E. R., 1963

Proclus: The Elements of Theology, ed.: E. R. Dodds. Oxford 1963. Repr. Oxford 1992.

Heath, Th., 1949

Mathematics in Aristotle, Oxford.

Hussey, E., 1991

Aristotle's mathematical physics. A reconstruction, in: L. Judson 1991, 213–242.

Jope, J., 1972

„Subordinate demonstrative science in the sixth book of Aristotle's Physics”, *CQ* 22. 278–292.

- Judson, L. ed., 1991
Aristotle's physics. A collection of essays, Oxford.
- Knorr, W. R., 1982
 „Infinity and Continuity: The Interaction of Mathematics and Philosophy in antiquity”, in: Kretzmann 1982, 112–146.
- Konstan, D., 1988
 „Points, lines and infinity: Aristotle' Physics Zeta and Hellenistic philosophy” in: *Boston Area Colloquium in ancient philos*, III. ed. by: Cleary, John, J. Lanham, Md., Univ.Pr.of America. 1988.
- Lohr, Ch., 1986
 „The Pseudo-Aristotelian Liber de causis and Latin theories of Science in the Twelfth and Thirteenth Centuries”, in: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, ed. J. Kraye et al., London, 53–62.
- Marinos, 1814
Marini Vita Procli. Graece et latine, Rec. J. F. Boissonade, Leipzig. Repr. Amsterdam 1966. (Megtalálható még: Diogenes Laertios, *Vitae*, ed. Cobet. G.Budé, Paris 1850, továbbá V. Cousin ed., *Procli opera inedita*, Paris 1864, vol.I.1–66.) Angol ford.: Rosán 1948.
- Morau, P., 1986
 „Porphyre, commentateur de la Physique”, in: *Aristotelica. Mélanges offerts a Marcel de Corte*, Ed.: A. Motte, C. Rutten („Cahiers de philosophie ancienne”, 3.), Bruxelles–Liège 1986. 227–239.
- Mugler, Ch. 1958-9
Dictionnaire historique de la terminologie geometrique des grecs, Paris
- O'Meara, D. 1990
Pythagoras revived, Oxford.
- Romano, F., 1985
Porfirio e la Fisica Aristotelica, Catania. („Symbolon, Studi e testi di filosofia antica e medievale” III.)
- Rosán, L. J., 1949
The Philosophy of Proclus, New York 1949. (Annotált bibliográfia a kiadás évéig.)
- Sambursky, S., 1962
The physical world of Late Antiquity. London.
- Schissel von Flenschberg, O., 1928
Marinos von Neapolis, und die neuplatonischen Tugendlehre, Athen. Rev: W. Theiler 1929.
- Segonds, A. 1987.
 „Philosophie et astronomie chez Proclus”, in: G. Boss, C. Steel (eds.): *Proclus et son influence*, 159–77.
- Tannéry, P. 1884.
 „Domninos de Larissa”, *Mémoires scientifiques* II, Paris 1912, 105–17.

Tannéry, P. 1885b.

„Notes critiques sur Dominos“, *Revue de philologie* 9, 128–37.

Waschkies, H. J., 1977

Von Eudoxos zu Aristoteles. Das Fortwirken der eudoxischen Proportionentheorie in der Aristotelischen Lehre vom Kontinuum, Amsterdam (Studien zur Antiken Philosophie, Bd.8.)

White, M. J., 1992

The continuous and the discrete. Ancient physical theories from a contemporary perspective, Oxford

Zeller, E., 1881

Die Philosophie der Griechen, III./2. Nacharistotelische Philosophie, Dritte Auflage, Leipzig 1881.

ÓRIGENÉS ELSŐ HOMÍLIÁJA A TEREMTÉS KÖNYVÉHEZ*

1. Kezdetben alkotta Isten az eget és a földet.¹

Mi más volna a mindenség kezdete, ha nem Jézus Krisztus, a mi Urunk és mindenek Üdvözítője², valamennyi teremtmény elsőszülötte³? Tehát e kezdetben, vagyis Igéjében alkotta Isten az eget és a földet, ahogy János evangélista is azt mondja Evangéliumának bevezetőjében: *Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige. Ez kezdetben Istennél volt. Minden általa lett és nélküle semmi sem lett.*⁴ Nem beszél itt egyfajta időbeni kezdetről, hanem azt mondja, hogy *kezdetben*, vagyis az Üdvözítőben lett az ég, a föld és minden, ami lett.

*A föld pedig láthatatlan és rendezetlen volt, és sötétség volt a mélység fölött, és Isten szelleme lebegett a vizek fölött.*⁵

Láthatatlan és rendezetlen volt a föld, mielőtt Isten azt mondta: *Legyen világosság*⁶, s mielőtt elválasztotta egymástól a világosságot és a sötétséget, amint azt az elbeszélés sorrendje nyilvánvalóvá teszi. De mivel a későbbiekben megparancsolja, hogy legyen boltozat, és ezt égnek nevezi, amikor ahhoz a helyhez érkezünk, elmondjuk az ég és a boltozat közötti különbség értelmét, valamint, hogy miért nevezte égnek a boltozatot is. Most pedig így folytatja: *Sötétség volt a mélység felett*⁷. Miféle mélységről van szó? Minden bizonynyal

* A fordítás alapjául szolgáló szövegkiadás: Origène: *Homélie sur la Genèse*, introduction de Henri de Lubac s.j. et Louis Doutreleau s.j., texte latin, traduction et notes de Louis Doutreleau. Sources chrétiennes 7. bis, Paris 1985. A bibliai idézetek magyarra ültetésekor elsősorban Károli Gáspár fordítását (Magyar Biblia-Tanács, Budapest 1988) vettem figyelembe, a személynevek átírásában viszont a Szent István Társulat Bibliafordítását (Budapest 1982) követem. — A fordítás elkészültét az OTKA F020747 számú pályázata támogatta.

¹ Ter 1, 1

² Vö. 1Tim 4, 10

³ Vö. Kol 1, 15

⁴ Jn 1, 1–3

⁵ Ter 1, 2

⁶ Ter 1, 3

⁷ Ter 1, 2

arról, ahol az ördög és az ő angyalai⁸ lesznek. Sőt, egészen világos jelzést találhatunk erre vonatkozóan még az Evangéliumban is, amikor a Szentírás azt mondja az Üdvözítőről: *És a démonok, akiket kiűzött, arra kérték őt, ne parancsolja meg nekik, hogy a mélységbe menjenek.*⁹

Nos ezért oszlatta szét az Úr a sötétséget a Szentírás elbeszélése szerint: *És Isten azt mondta: Legyen világosság, és világosság lett. És látta Isten a világosságot, hogy jó, s elválasztotta egymástól középen a világosságot és a sötétséget, és a világosságot nappalnak nevezte, a sötétséget pedig éjszakának nevezte. És este lett és reggel, egy nap.*¹⁰

A szó szerinti jelentésben Isten elnevezi a világosságot nappalnak, és a sötétséget éjszakának.

A spirituális értelem alapján azonban figyeljük meg, miért van az, hogy miután Isten abban a kezdetben, amit főntebb meghatároztunk, megalkotta az eget és a földet, s azt mondta, hogy legyen világosság, és elválasztotta egymástól középen a világosságot és a sötétséget, és a világosságot nappalnak, a sötétséget pedig éjszakának nevezte, majd – amint a Szentírás ehhez hozzáfűzte – *este lett és reggel*; tehát figyeljük meg, miért is van az, hogy az Írás mindezek után azt mondta: *egy nap*, s nem: *első nap*! Így mondta, mivel a világ létezése előtt nem volt még idő. A következő napokkal azonban kezdetét veszi az idő, hiszen a második, a harmadik és az összes többi nap az időt fogja jelölni.

2. *És Isten azt mondta: Legyen boltozat a víz közepén, mely válassza el középen a vizeket a vizektől. És úgy lett. És megalkotta Isten a boltozatot.*¹¹

Isten, minthogy korábban megalkotta már az eget, most megalkotja a boltozatot. Előbb ugyanis azt az eget alkotta meg, melyről kijelenti: *Az ég az én trónusom.*¹² Utána pedig a boltozatot, a testi eget alkotja meg. Hiszen valamennyi test, kétségtelenül, szilárd és merev, s ezt fejezi ki az, hogy *elválasztja egymástól a vizeket, melyek az ég fölött vannak, és a vizeket, melyek az ég alatt vannak.*¹³

Mivel szellem és test az összetevője mindannak, amit Isten megalkotni készült, a Szentírás azt mondja, hogy *kezdetben* és mindent megelőzően lett az ég, vagyis a szellemi valóságok összessége, ami fölött, mint valami trónuson, Isten nyugszik. A másik ég pedig, azaz a szilárd boltozat, testi. Így hát az első ég, amit szellemi-

⁸ Vö. Jel 12, 9; 20, 3; Mt 25, 41

⁹ Lk 8, 31

¹⁰ Ter 1, 3–5

¹¹ Ter 1, 6–7

¹² Iz 66, 1

¹³ Ter 1, 7

nek mondtunk, azonos értelmünkkel, ami maga is szellem, más szóval, szellemi emberünk, aki látja és szemléli Istent. Ama testi ég pedig, amit boltozatnak mond az Írás, külső emberünk, aki testi szemekkel néz. Tehát, amiképpen az a boltozat égnek neveztetett, mert a vizeket, amik fölötté, s amik alatta vannak, elválasztja egymástól: úgy a testben élő ember, ha képes elválasztani és megkülönböztetni azt, hogy melyek a fensőbb, *boltozat fölötti* vizek, és melyek vannak *a boltozat alatt*, szintén az ég, pontosabban az égi ember¹⁴ nevet kapja. Ezt tanítja Pál apostol, amikor azt mondja: *Otthonunk az egekben van*.¹⁵ A Szentírás szavai tehát így foglalják magukba mindezt: *És megalkotta Isten a boltozatot, és elválasztotta a boltozat alatti vizeket a boltozat feletti vizektől. És Isten a boltozatot égnek nevezte. És látta Isten, hogy jó: és este lett és reggel, második nap*.¹⁶

Arra törekedjék hát mindenki, hogy képes legyen elválasztani felső vizeit az alsóktól, azért, hogy belátást és részesedést kapva a szellemi vízből, mely a boltozat fölött van, *belsőjéből az élő víznek az örök életre szökellő folyamait*¹⁷ fakassza föl. Ekkor ugyanis bizonyosan elkülönült és elvált már attól a víztől, ami alul van, azaz a mélység vizétől, ahol a Szentírás szerint sötétség honol, és *e világ fejedelme*¹⁸, az ellenséges *sárkány, valamint angyalai*¹⁹ lakoznak, amiképpen ezt fentebb megállapítottuk.

Tehát ama fensőbb vízből részesedve, mely az Írás szerint az egek fölött van, minden egyes hívő égivé lesz: vagyis, ha értelmét a magasztos és fenséges dolgokhoz emelte, és ha gondolatai már semmiben nem kötik a földhöz, hanem mindenestül az égiekhez, *a fönt valókat keresve, ahol Krisztus van, az Atya jobbján*.²⁰ Mert akkor ő is arra a dicséretre érdemesül majd, amit az Írás itt mond: *És látta Isten, hogy jó*.²¹

Amit a Szentírás a folytatásban, a harmadik nappal kapcsolatosan lejegyez, szintén ezt jelenti.

Így folytatja ugyanis: *És Isten azt mondta: Gyűljenek egybe az ég alatt való vizek egy helyre, és mutakozzék meg a száraz. És úgy lett*.²²

Mi tehát azon munkálkodjunk, hogy az ég alatt való vizet egybegyűjtsük és eltávolítsuk magunktól, hogy miután megtörtént ez, megmutakozzék a száraz, vagyis a hús-vér testünkkel végzett cselekedeteink, *hogy az emberek jócselekedeteinket látva, dicsőítsék Atyánkat, aki a mennyekben van*!²³ Mert ha nem választjuk

¹⁴ Vö. 1Kor 15, 47

¹⁵ Uo.

¹⁶ Ter 1, 7–8

¹⁷ Vö. Jn 7, 38; 4, 14

¹⁸ Vö. Jn 12, 31

¹⁹ Jel 12, 7; 20, 3

²⁰ Kol 3, 1

²¹ Ter 1, 8

²² Ter 1, 9

²³ Vö. Mt 5, 16

el magunktól az ég alatti vizeket, testünk bűneit és vétkeit, akkor szárazföldünk nem lesz képes megmutatkozni, és abban sem tud bízni, hogy kiléphet majd a fényre. Mert mindenki, aki gonoszul cselekszik, gyűlöli a világosságot, és nem jön a világosságra, hogy meg ne fedessenek cselekedetei. Aki pedig igazságot cselekszik, a világosságra jön, hogy kinyilatkoztassanak cselekedetei, és láthatóvá legyen, hogy Istenben tették.²⁴ Erre az önbizalomra pedig csak akkor teszünk szert, ha vizek gyanánt eltávolítjuk és elválasztjuk magunktól a test vétkeit, a bűnök alapanyagát. Amennyiben elvégeztük ezt, szárazföldünk nem marad többé száraz, amint a folytatásból látható lesz. A Szentírás ugyanis azt mondja: És összegyűlt az ég alatti víz egy helyre és megmutatkozott a száraz. És Isten a szárazat földnek, az egybegyűlt vizeket pedig tengernek nevezé.²⁵

Nos, ahogy e víztől elkülönült száraz – mint mondtuk – nem marad többé száraz, hanem a föld nevet kapja, úgy ha testünkben is végbemegy ez az elkülönülés, akkor testünk sem marad száraz, hanem földnek fogják nevezni, mert immár gyümölcsöt érlelhet Istennek.

Mínthogy Isten kezdetben megalkotta az eget és a földet, azután viszont megalkotta a boltozatot, valamint a szárazat; égnek nevezte a boltozatot is, annak az égnek a nevét adva neki, amit korábban teremtet, a szárazat viszont elnevezte földnek, mert megáldja majd azzal a képességgel, hogy gyümölcsöket teremhessen. Ha tehát valaki vétke folytán továbbra is száraz marad és nem terem egyetlen gyümölcsöt sem, csak mint, aki a tüzet táplálja, töviseket és bogáncsokat²⁶, akkor annak alapján, amit önmagából előhozott, maga is a tűz martalékává²⁷ lesz. Mihelyt azonban – mert igyekezete és gondossága folytán elkülönítette már önmagától a mélység vizeit, a démonok sugallatait – úgy mutatkozik meg, mint gyümölcsöshöz föld: remélnie kell, hogy hasonlóknak jutnak osztályrészéül, vagyis azt, hogy Isten őt is bevezeti a tejfel és mézzel folyó földre.²⁸

3. A folytatásból pedig figyeljük meg, miféle gyümölcsök azok, amiket Isten parancsára az a föld hoz elő, amelynek ő maga adományozta e nevet.

A Szentírás szerint: És látta Isten, hogy jó, és azt mondta Isten: Hozzon elő a föld maghozó mezei fűvet, mely faja és hasonlatossága szerint hoz magot, valamint gyümölcsfát, ami olyan gyümölcsöt terem, melynek magva önmagában van az ő hasonlatossága szerint a földön. És úgy lett.²⁹

²⁴ Vö. Jn 3, 20–21

²⁵ Ter 1, 9

²⁶ Ter 3, 18; Zsid 6, 8

²⁷ Vö. Iz 9, 19

²⁸ Vö. Kiv 3, 8; 33, 3 stb.

²⁹ Ter 1, 10–11

A szó szerinti jelentés alapján nyilvánvaló, hogy olyan gyümölcsök ezek, amiket *a föld* hoz elő, és nem *a száraz*.

De megint csak vonatkoztassuk ezt önmagunkra is. Ha már *föld* lettünk, ha már nem vagyunk *száraz*, érleljünk Istennek bőségesen és változatosan termő gyümölcsöket, hogy mi is elnyerjük az Atya áldását, aki azt mondja: *Íme fiaim illata olyan, mint a mező illata, amelyet megáldott az Úr,*³⁰ és hogy beteljesedjék mirajtunk az Apostol mondása: *Az a föld ugyanis, amelyik beissza a gyakorta reá hulló esőt és hasznos fűvet terem azoknak, akik művelik, áldást nyer Istentől. Amelyik pedig töviseket és bogáncsokat terem, megvetett és közel van az átokhoz, annak vége a megégetés.*³¹

4. *És előhozott a föld maghozó mezei fűvet, mely faja és hasonlatossága szerint hoz magot, valamint gyümölcsfát, ami olyan gyümölcsöt terem, melynek magva önmagában van az ő hasonlatossága szerint a földön. És látta Isten, hogy jó. És este lett és reggel, harmadik nap.*³²

Isten parancsa szerint a földnek nem csupán mezei fűvet kell hoznia, hanem magot is, hogy mindig teremhesse a gyümölcsöt. S nem egyszerűen gyümölcsfáról rendelkezik, hanem olyanról: *ami olyan gyümölcsöt terem, melynek magva önmagában van faja szerint*, azért, hogy mindig képes legyen e benne rejlő magvakból gyümölcsöt érlelni.

Ez hát a mi kötelességünk is: egyrészt gyümölcsöt teremni, másrészt magvakat hordozni önmagunkban, vagyis szívünkben őrizni minden jócselekedet és minden erény magvát, hogy értelmünkbe gyökereztetve azokat, általuk valamennyi cselekedetünket az igazságosságnak megfelelően hajtsuk végre. E magból ugyanis azok a gyümölcsök, azok a cselekedeteink származnak, amiket szívünk jó kincsházából hozunk elő.³³ De ha halljuk az ígét, és amint meghalljuk, földünkéből *mindjárt* kisarjad a fű, s e fű *elszárad*, mielőtt még megérne avagy gyümölcsöt teremne, akkor földünket *kövesnek* mondják majd.³⁴ Ha azonban mélyebben eresztik szívünkbe gyökereiket az igék, úgy, hogy a cselekedetek gyümölcsét is *előhozzák*, s ugyanakkor magukban rejtik a jövődők magvait is, akkor a maga erejéhez mérten valóban gyümölcsöt terem mindegyikünk földje: egyik százszorosán, másik hatvanszorosan, s megint másik harmincszorosan.³⁵ Ámde szükségesnek tartjuk, hogy arra is figyelmeztessünk benneteket: gyümöl-

³⁰ Ter 27, 27

³¹ Zsid 6, 7–8

³² Ter 1, 12–13

³³ Vö. Mt 13, 5–6, 20

³⁴ Vö. uo.

³⁵ Vö. Mt 13, 8; 23

csünkhöz egyáltalán ne keveredjék *konkoly*³⁶, vagyis gyom, s a mag ne az útszélre,³⁷ hanem az útra hulljék, mégpedig arra, aki önmagáról mondja: *én vagyok az út*,³⁸ hogy az *ég madarai*³⁹ se gyümölcseinkből, se szőlőskertünkéből ne lakmározzanak. Ha pedig arra érdemesült már valamelyőnk, hogy szőlőskertté lett, vigyázzon, nehogy *tőviseket* teremjen szőlőfürt helyett, mert akkor *nem metszik, nem kapálják*, és nem parancsolják meg a *fellegeknek*, hogy *esőt adjanak reá*, hanem ellenkezőleg: parlagon hagyják, hadd burjánozzék el rajta a *tővis*!⁴⁰

5. Ezek után pedig megérdemli már a boltozat, hogy világítótestek is ékesítsék. Mert azt mondja Isten: *Legyenek világítótestek az ég boltozatán, hogy világítsanak a földre, és hogy elválasszák a nappalt az éjszakától*.⁴¹

Amiképpen azon az immár égnek nevezett boltozaton Isten parancsára létrejönnek a világítótestek, hogy *elválasszák a nappalt az éjszakától*, úgy bennünk is megvalósulhat ez, amennyiben igyekszünk elnyerni az ég nevet, és valóban éggé lenni: mint világítótestek, amik megvilágítanak minket, bennünk lesz Krisztus és Egyháza.

Mert *ő a világ világossága*⁴², aki világosságával az Egyházat is megvilágítja. Amint ugyanis a Hold – miként mondják – a Naptól kapja fényét, hogy általa még az éjszaka is világos lehessen, úgy Krisztus világosságából részesedve, az Egyház is megvilágítja azokat, akikre a tudatlanság éjszakája borul.

Ha azonban valaki olyannyira előrehalad, hogy már a *nappal fiává* lesz és *tisztességesen jár, mint nappal*⁴³, mintegy a *világosság fiaként és a nappal fiaként*⁴⁴, akkor azt maga Krisztus világítja meg, mint a Nap a nappalt.

³⁶ Vö. Mt 13, 25

³⁷ Vö. Lk 8, 5

³⁸ Jn 14, 6

³⁹ Vö. Mt 13, 4; Luk 8, 5

⁴⁰ Vö. Iz 5, 2; 6

⁴¹ Ter 1, 14

⁴² Jn 8, 12

⁴³ Vö. Róm 13, 13

⁴⁴ Vö. Tessz 5, 5

6. És legyenek jelek, amik meghatározói az ünnepeknek, napoknak és esztendőeknek, és legyenek világítókul az ég boltozatán, hogy világítsanak a földre. És úgy lett.⁴⁵

Amiképpen a világítótestek, miket az égbolton látunk, azért kerültek oda, hogy jelek legyenek, meghatározói az ünnepeknek, napoknak és esztendőeknek, s hogy az ég boltozatáról világítsanak azokra, akik a földön vannak, úgy Egyházát megvilágítva Krisztus is jeleket ad parancsai által, hogy a jelet megértve, ki-ki tudja, milyen módon menekülhet meg a *jövendő haragtól*⁴⁶, *nehogy mint tolvaj lepje meg őt ama nap*⁴⁷, sőt inkább az *Úr jókedvének esztendejére*⁴⁸ juthasson el.

Krisztus tehát igaz világosság, mely megvilágosít minden *evilágra jövő embert*⁴⁹, s az ő világosságától megvilágosodva, maga az Egyház is a világ világosságává lesz, mert megvilágosítja azokat, akik a *sötétségben vannak*⁵⁰, ahogy maga Krisztus is tanúbizonyságot tesz erről, amikor azt mondja tanítványainak: *Ti vagytok a világ világossága*.⁵¹ Látható ebből, hogy maga Krisztus az Apostolok világossága, az Apostolok pedig a világ világossága. Hiszen ők azok, *akiken nincs szeplő vagy redő, vagy más efféle*, ők az igaz Egyház, amint az Apostol is mondja: *Hogy dicsővé tegye magának az Egyházat, nem lévén azon szeplő, vagy redő, vagy más efféle*.⁵²

7. És megalkotta Isten a két nagy világítótestet, a nagyobbikat, hogy világítson és uralkodjék a nappalon, és a kisebbiket, hogy világítson és uralkodjék az éjszakán, és a csillagokat. És az ég boltozatára helyezte azokat Isten, hogy világítsanak a földre, és hogy uralkodjanak a nappalon és az éjszakán, és elválasszák a világosságot a sötétiségtől. És látta Isten, hogy jó. És este lett és reggel, negyedik nap.⁵³

Ahogy az Írás szerint a Nap és a Hold nagy világítótestek az ég boltozatán, úgy Krisztus és az Egyház nagy világítótestek mibennünk. Minthogy azonban a csillagokat szintén a boltozatra helyezte Isten, lássuk azt is, mik a csillagok mibennünk, szívünk égboltján.

⁴⁵ Ter 1, 14–15

⁴⁶ Vö. 1Tessz 1, 10; Mt 3, 7; Lk 3, 7

⁴⁷ Vö. 1Tessz 5, 4

⁴⁸ Vö. Iz 61, 2

⁴⁹ Jn 1, 9

⁵⁰ Róm 2, 19

⁵¹ Mt 5, 14

⁵² Ef 5, 27

⁵³ Ter 1, 16–19

Ily csillag bennünk Mózes, aki cselekedeteivel fénybe von és megvilágosít minket. És ilyen Ábrahám, Izsák, Jákob, Izaiás, Jeremiás, Ezékiel, Dávid, Dániel és mindazok, akik a Szentírás tanúsága szerint kedvesek voltak Isten előtt.⁵⁴ Mert ahogy a csillag is különböző a csillagtól dicsőségre,⁵⁵ úgy a szentek is nagyságukhoz mérten árasztják ránk világosságukat.

Amint pedig a Nap és a Hold megvilágítják testünket, úgy Krisztus és az Egyház is megvilágosítja értelmünket. Mégis, csak úgy világosodhatunk meg, ha nem vagyunk értelmileg vakok. Mert, ahhoz hasonlóan, ahogy a Nap és a Hold is fénybe vonja a testi szemükre vakokat, ám azok mégsem képesek a világosságot észlelni: Krisztus is fölkinálja fényét értelmünknek, de valójában csak úgy fog megvilágosítani bennünket, ha azt semmiképpen nem akadályozza értelmünk vaksága. S ha netalántán mégis így volna, akkor e vakoknak először Krisztust kell követniük, *kérve és kiáltva: Dávid fia, könyörülj rajtunk*,⁵⁶ hogy miután már látásukat is visszakapták tőle, fényének sugárzó ragyogását is befogadhassák.

De még azok sem egyenlőképpen világosodnak meg Krisztustól, akik látják, hanem ki-kí abban a mértékben világosodik meg, amennyit a fény erejéből fölfogni képes. És ahogy testi szemeink sem egyenlő mértékben világosodnak meg a Nap által, hanem mennél magasabban fekvő helyre hág föl valaki, és a napkeltét mennél kiemelkedőbb leshelyből kitekintve szemléli, annál nagyobb mértékben észleli a nap ragyogását és hevét, úgy értelmünk is, minél emelkedettebben tör a magasba és közelít Krisztushoz, s minél közelebb férkőzik fényének ragyogásához, annál dicsőségesebben és tisztábban fogadja be az ő rásugárzó világosságát, mert ő maga is így mondja prófétája által: *Közeledjetek hozzám és közeledni fogok hozzátok, mondja az Úr*,⁵⁷ valamint: *Én vagyok a közelítő Isten, és nem a távolból vagyok Isten*.⁵⁸

Mégsem azonos módon közeledünk felé mindahányan, hanem ki-kí a maga ereje szerint.⁵⁹ Mert vagy a tömeggel együtt megyünk hozzá és példabeszédei által újít meg minket,⁶⁰ csak hogy ne fáradjunk el az úton a sok böjtöléstől,⁶¹ vagy szinte mindig és megállás nélkül sarkában vagyunk, pusztán azzal törődve, hogy az ő igéjét hallgassuk, háborítatlanul a sokféle szolgálattól, de a legjobb részt választva, mely el nem vétetik tőlünk.⁶² És akik így járulnak hozzá,⁶³ azok jóval gazdagabban részesednek az ő világosságából. Ha pedig az Apostolokhoz hasonlóan soha egy

⁵⁴ Vö. Zsid 11, 5

⁵⁵ Vö. 1Kor 15, 41

⁵⁶ Mt 9, 27

⁵⁷ Zak 1, 3

⁵⁸ Jer 23, 23

⁵⁹ Mt 25, 15

⁶⁰ Mt 13, 34

⁶¹ Vö. Mt 15, 32; Mk 8, 3

⁶² Vö. Lk 10, 39

⁶³ Vö. Mt 13, 36

tapodtat sem mozdulunk mellőle, hanem mindenkor, minden veszedelmében vele maradunk,⁶⁴ akkor titkon kifejti és föloldja mindazt, amit a tömegnek mondott,⁶⁵ és sokkal ragyogóbban világosít meg minket. Sőt, ha olyanná lesz valaki, hogy képes még a hegyre is fölhágni vele, mint Péter, Jakab és János,⁶⁶ azt nem csupán Krisztus világossága, hanem Atyjának hangja is megvilágosítja.

8. *És azt mondta Isten: Hozzák elő a vizek az élő állatok közül a csúszómászókat és a madarakat, akik a föld fölött az ég boltozata mentén repülnek. És úgy lett.*⁶⁷

A szó szerinti értelemben Isten parancsára előhozzák a vizek a csúszómászókat és a madarakat, s fölismerjük, hogy ki alkotta mindazt, amit látunk.

Most azonban figyeljünk arra is, miképpen jönnek létre ugyanezek a mi égboltozatunk, vagyis értelmünk, avagy szívünk erőssége szerint.

Azt gondolom, ha értelmünk megvilágosodott már napunktól, Krisztustól, akkor ezután azt a parancsot kapja, hogy benső vizeiből hozza elő a *csúszómászókat* és a *szárnyaló madarakat*, vagyis hogy hozza napvilágra mind a jó, mind a rossz gondolatokat, s így megtörténjek a jók elkülönítése a rosszaktól, hiszen mindkét fajta a szívből származik. Mert szívünk hozza napvilágra a vizekhez hasonlóan mind a jó, mind a rossz gondolatokat. De Isten szavára és parancsolatára hozzuk csak mindkettőt Isten színe és ítélete elé, hogy általa megvilágosodva képesek legyünk megkülönböztetni a jótól a rosszat, vagyis hogy elkülönítsünk magunktól mindent, ami a földön csúszik és földies szorongásokat ébreszt.

A jobbakat viszont, vagyis a *madarakat*, engedjük szárnyalni, s ne csupán a földön, hanem az *ég boltozata mentén*, más szóval, vizsgáljuk meg magunkban mind a földi, mind az égi sugallatot és gondolatot, hogy megérthessük, miféle ártalmakat okoznak bennünk a csúszómászók.

Ha *asszonyra nézünk, őt megkíóánván*⁶⁸ mérges kígyó ez mibennünk, de ha józan belátással töltekezünk el, szeressen bár egyiptomi úrnő, mi madarakká leszünk, s kezében hagyva egyiptomi ruházatunkat, elrepülünk az álnok kéjvágy elől.⁶⁹ Ha olyan sugallat szállja meg bensőnket, mely őrvongásra készítet, a leggonoszabb csúszómászóval van dolgunk. Ha azonban egy gondolat arra indít, hogy még ha két fillér is vagyunk, ajánljuk azt föl adományképpen az *Istennek szánt ajándékok közé*⁷⁰, akkor ez a készítetés madár, mely semmit nem gondol a

⁶⁴ Vö. Lk 22, 28

⁶⁵ Vö. Mk 4, 34

⁶⁶ Vö. Mt 17, 1–3

⁶⁷ Ter 1, 20

⁶⁸ Mt 5, 28

⁶⁹ Vö. Ter 39, 7–13

⁷⁰ Vö. Lk 21, 2

földiekkel, hanem röptében az égbolt felé tart. És ha meglep egy gondolat, mely azt sugallja, hogy nekünk nem kell a mártírok szenvedéseit elviselni, mérges kigyó lesz az, de ha oly szándék és gondolat sarjad ki bennünk, hogy mindhalálig küzdjünk az igazságért, akkor madár ez, aki a földiektől a mennyek felé siet.

Ily módon vélekedjünk a bűnök és erények egyéb fajtáiról is, és illetéknéppen válasszuk szét a csúszómászókat és a madarakat, amiket a megkülönböztetés végett hoznak vizeink a parancsszóra Isten színe elé.

9. És megalkotta Isten a hatalmas ceteket, és mindazokat a csúszómászó állatokat, amiket előhozta a vizek az ő nemük szerint, és mindenféle szárnyas madarat az ő nemük szerint.⁷¹

Ahogy a főntebb tárgyalattal, úgy e mostaniakkal kapcsolatban is azt kell tartanunk, hogy kötelességünk előhozni a hatalmas ceteket és a csúszómászó állatokat is az ő nemük szerint. E hatalmas cetekkel, úgy vélem, a gonosz gondolatokat és az Istennek szegülő elvetemült sugallatokat jelzi az Írás. Mégis, mindezt Isten tekintete elé kell hozni, s színe elé kell helyezni, hogy elválasszuk és elkülönítsük a rosszaktól a jókat, s hogy az Úr mindeniknek kijelölje a maga helyét, amint az a folytatásból kitetszik.

10. És látta Isten hogy jók, és megáldotta azokat, mondván: Szaporodjatok és sokasodjatok és töltsétek be a tenger vizeit, és a madarak sokasodjanak el a földön. És este lett és reggel, ötödik nap.⁷²

Isten megparancsolja, hogy a hatalmas cetek és mindazok a csúszómászó állatok, amiket a vizek előhozta maradjanak a tengerben, ahol a sárkány is lakozik, akit Isten azért alkotott, hogy játszadozzék vele.⁷³ A madaraknak pedig azt parancsolja, hogy sokasodjanak el a földön, mely egykor száraz volt, de most már a föld nevet kapja, ahogy azt korábban kifejtettük.

Ám valaki megkérdézhetné, hogyan értelmezzük a hatalmas ceteket és a csúszómászókat a rosszra, s a madarakat a jóra, mikor az Írás mindegyikről egyszerre mondta azt: És látta Isten, hogy jók.⁷⁴

A szenteknek jó mindaz, ami ellenükre tör, mert képesek győzelmet aratni fölöttük, és ha legyőzték azokat, dicsőségük még nagyobb lesz Istennél. Továbbá,

⁷¹ Ter 1, 21

⁷² Ter 1, 21–23

⁷³ Vö. Zsolt 103, 26

⁷⁴ Ter 1, 21

midőn az ördög hatalmat kért magának Jób ellen,⁷⁵ a rátörő ellenség tette lehetővé Jób számára, hogy győzelme után kétszeres dicsőséget nyerjen. Bizonyosság erre az, hogy amit e világon elveszített, kétszeresen fogja visszakapni, éppen úgy, ahogy azt a mennyekben is visszakapja majd.

Másfelől, az Apostol azt mondja, hogy *csak az nyeri el a koszorút, aki törvényesen küzd.*⁷⁶ De tisztességes lesz-e a küzdelem, ha nincs ellenfél? Nem ismerhetnénk fel a fény szépségét és ragyogását, ha nem váltakozna az éjszaka homályával. Nem azért dicsérjük-e a tisztákat, mert másokat tisztátalanságuk miatt elítélünk? Magasztalnánk-e a bátrakat, ha egyesek nem volnának gyávák és félszegek? Csak ha hozzá veszed a keserűt, akkor lesz dicséretesebb az édes. Ha már van fogalmad a sötétről, akkor látod kedvesebbnek a világosat. S hogy a szót ne szaporítsam: akkor mutatkozik tündöklőbbnek a jó dolgok szépsége, ha tekintetbe vesszük a rosszakat is. Ezért mondja hát a Szentírás valamennyiről: *És látta Isten, hogy jók.*⁷⁷

De miért nem úgy írja: „És mondá Isten, hogy jók”, miért inkább: *és látta Isten, hogy jók*? Ez annyit jelent, hogy Isten látta azok hasznos és tervszerű voltát, mert bár önmagukban ilyenek, a jókat mégis tökéletessé tehetik majd. Ezért mondta tehát: *Szaporodjatok és sokasodjatok és töltsétek be a tenger vizeit, és a madarak sokasodjanak el a földön,*⁷⁸ vagyis hogy a hatalmas cetek és a csúszómászók, mint főntebb kifejtettük, a tengerben, a madarak pedig a földön legyenek.

11. *És azt mondta Isten: Hozzon a föld élő állatokat nemük szerint, négy lábúakat, csúszómászókat és szárazföldi vadakat nemük szerint. És úgy lett. És megalkotta Isten a szárazföldi vadakat nemük szerint és minden földön csúszómászt az ő neme szerint. És látta Isten, hogy jók.*⁷⁹

A szó szerinti értelemmel kapcsolatban nem merül föl kérdés. Mert nyilván arról van szó, hogy Isten teremtette mind az élő állatokat, mind a négy lábúakat, s a vadakat és a kigyókat is a földön.

De az sem felesleges fáradozás, ha mindezt hozzáillesztjük ahhoz, amit főntebb a spirituális értelem alapján fejtettünk ki.

Amott azt mondta az Írás: *Hozzák elő a vizek az élő állatok közül a csúszómászókat és a madarakat, akik a föld fölött az ég boltozata mentén repülnek,*⁸⁰ itt pedig: *Hozzon a föld élő állatokat nemük szerint, négy lábúakat, csúszómászókat*

⁷⁵ Vö. Jób 42, 10

⁷⁶ 2Tim 2, 5

⁷⁷ Ter 1, 21

⁷⁸ Ter 1, 22

⁷⁹ Ter 1, 24–25

⁸⁰ Ter 1, 20

és szárazföldi vadakat nemük szerint.⁸¹ Elmondtuk, hogy mindazt, amit a vizek hoznak elő, úgy kell értenünk, mint amik értelmünk indulatai és gondolatai, melyek a szív mélyéről származnak.

Ez a mostani kijelentés pedig: Hozzon a föld élő állatokat nemük szerint, négy lábúakat, csúszómászókat és szárazföldi vadakat nemük szerint, úgy gondolom, külső, vagyis érzéki és földi emberünk indulataira utal.

Mindenesetre a madarakat nem említi azok között, amiket a hús-vér testről mond, csupán a négy lábúakat, csúszómászókat és a földi vadakat. Hiszen az Apostol kijelentései szerint, vagyis hogy *hús-vér testemben nem lakik a jó*,⁸² valamint, *a hús-vér test bölcsessége ellensége az Istennek*,⁸³ minden bizonnyal azokat hozta elő a föld, azaz hús-vér testünk, amikkel kapcsolatban viszont így rendelkezik az Apostol: *Adjátok halálra tagjaitokat, melyek földiek, a bujálkodást, a tisztátalanságot, a fősვნყeséget, a bálványimádást*,⁸⁴ és a többi hasonlót.

Miután tehát Isten parancsára és az ő Igéje által létrejön mindaz, amit láthatunk, és elkészül e mérhetetlen látható világ, az allegória alakzata által pedig egyszerűs mind azt is megmutatja a Szentírás, hogy miféle dolgokkal ékesíthető föl a kisebb világ, vagyis az ember, nos, akkor már magát az embert teremti meg Isten úgy, ahogy azt a folytatás elbeszéli.

12. És azt mondta Isten: Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra, és uralkodjék a tenger halain és az ég madarain, az állatokon, mind az egész földön és a földön csúszómászó mindenféle állatokon.⁸⁵

Korábbi magyarázatainknak megfelelően, az általunk jellemzett ember az, aki Isten akarata szerint a felsorolt állatokon, a madarakon, csúszómászókon, négy lábúakon és az összes többin uralkodik.

Hogy miként értsük ezeket allegorikusan, kifejtettük ott, ahol elmondtuk, hogy a víznek, vagyis az emberi értelemnek a parancs szerint a szellemi gondolkodásmódot kell előhoznia, a föld pedig köteles napvilágra hozni a hús-vér test gondolkodásmódját, oly módon, hogy az értelem uralkodjék rajtuk, s ne azok uralkodjanak az értelem fölött. Mert Isten azt akarja, hogy az ember, e nagyszerű isteni *alkotás*,⁸⁶ akiért az egész világegyetemet megteremtette, ne csak szeplőtelen és érintetlen legyen mindattól, amit fentebb elősoroltunk, hanem uralkodjék is azokon.

⁸¹ Ter 1, 24

⁸² Róm 7, 18

⁸³ Róm 8, 7

⁸⁴ Kol 3, 5

⁸⁵ Ter 1, 26

⁸⁶ Vö. Ef 2, 10

Most azonban a Szentírás szavai alapján vegyük fontolóra, miféle élőlény is az ember!

Az összes többi teremtményt Isten parancsszava hozza létre, s ezt a Szentírás így fejezi ki: *És azt mondta Isten: Legyen boltozat. És azt mondta Isten: Gyűljenek egybe az ég alatt való vizek egy helyre, és mutakozzék meg a száraz. És azt mondta Isten, hozzon a föld mezei füvet.* Hasonlóképpen beszéli el a többit is. De lássuk csak, melyek azok, amiket maga Isten alkotott, s általuk figyeljük meg az ember nagyszerűségét!

Kezdetben alkotta Isten az eget és a földet. Hasonlóképpen: *És megalkotta a két nagy világitótestet, s most újból: Alkossunk embert.* Semmi másban, pusztán ezekben ad számot az Írás olyan teremtményekről, amiket maga Isten alkotott. Csupán az ég és a föld, a nap, a hold és a csillagok, s most az ember az, amit maga Isten alkotott, az összes többi pedig, az elbeszélés szerint, az ő parancsára lett.

Vedd észre tehát, milyen nagyszerű az ember, aki oly hatalmas és olyannyira fenséges elemekkel egyenrangú, akit égneq kijáró tisztelet övez, mert a *mennyei birodalmat* is neki ígérík! De övé a földet illető tisztelet is, minthogy reménye szerint a jó földre, *az élők tejjel és mézzel folyó földjére*⁸⁷ lép. És napot, s holdat illető tiszteletnek örvend, mert az ígélet szerint *fényleni fog, mint a nap Isten országában*⁸⁸.

13. Azt pedig még magasztosabbnak látom az ember teremtésében, amit másutt nem találok a szövegben: *És megalkotta Isten az embert, Isten képmására alkotta őt.* Ilyesmit sem az égről, sem a földről, de még a Napról és a Holdról írottak között sem olvasunk.

Bizonyos, hogy ezt az embert, aki a Szentírás szerint *Isten képmására* lett, nem tartjuk testinek. Hiszen nem a testi alak foglalja magába Isten képmását, és a testi emberről nem is azt mondja a Szentírás, hogy „lett”, hanem: „megformáltatott”, amint a folytatásban írva van. Ott ugyanis azt mondja: *És megformálta*, más szóval: kialakította *Isten az embert a föld porából*.⁸⁹

Aki pedig *Isten képmására* lett, az a mi benső emberünk, a láthatatlan, testetlen, romolhatatlan és halhatatlan. Az efféle jelzők ugyanis alkalmasabbak Isten képmásának érzékeltetésére. Ha viszont valaki testinek véli azt, aki *Isten képmására és hasonlatosságára* lett, úgy tűnik megengedi, hogy maga Isten is testi és emberi formája van, amit nyilvánvalóan gyalázat feltenni Istenről. Egyszóval az érzéki emberek, akik nem ismerik az istenség fogalmát, ha a Szentírásban

⁸⁷ Vö. Kiv 3, 8; 33, 3 stb.

⁸⁸ Vö. Mt 13, 43

⁸⁹ Ter 2, 7

valahol azt olvassák Istennel kapcsolatosan, hogy *az ég az én trónusom, a föld pedig lábaimnak zsámolya*,⁹⁰ akkor oly roppant testet tulajdonítanak Istennek, hogy miközben szerintük az égen ül, egészen a földig lógatja lábát. Csakhogy azért gondolnak ilyesmiket, mert az a fülük hiányzik, ami méltóképpen hallgathatná a Szentírás elbeszélésében Isten ígéit Istenről. Ezt a mondatot ugyanis: *Az ég az én trónusom, csak úgy érthetjük illendően Istenre, ha tudjuk, hogy azokon, akiknek az égben van otthonuk*,⁹¹ Isten nyugszik és trónol. Azokon pedig, akik most még földi körülmények között élnek, gondviselésének legalsóbb része mutatkozik meg, amit az Írás képletesen a láb megnevezéssel jelöl. És ha történetesen közülük némelyekben buzgalom és vágy kél arra, hogy tökéletes étellel és magasztos gondolkodással égiekké váljanak, akkor maguk is Isten trónusává lesznek, azután, hogy előbb polgárjoguk és lakóhelyük révén égivé lettek, s így ők is elmondják: *Együtt támasztott fel, és együtt ültetett minket Krisztussal a mennyekbe*.⁹² De azokról, *akiknek kincse a mennyekben van*,⁹³ szintén elmondhatjuk, hogy égiek és Isten trónusai, mert *ott az ő szívük, ahol a kincsük van*.⁹⁴ És nem csupán rajtuk nyugszik Isten, hanem bennük is lakozik.⁹⁵

Ha pedig akad olyan ember, aki így tud beszélni: *Bizonyságot kerestek-e a bennem szóló Krisztusról*, abban már nem is csak lakozik Isten, hanem cselekszik. Ezért van az, hogy a tökéletesek, akik égivé avagy éggé lettek, *Isten dicsőségét beszélik el*,⁹⁶ ahogy a Zsoltár mondja.

Továbbá, ez az oka annak is, hogy az Apostolok, akik már egek voltak, Isten dicsőségének elbeszélésére kapják küldetésüket, és a *Boanerges* vagyis a *mennydörgés fiai*⁹⁷ nevet viselik, hogy a mennydörgés ereje által higgyük: ők valóban egek.

Megalkotta tehát Isten az embert, Isten képmására alkotta őt.⁹⁸

Látnunk kell, hogy mi ez az istenképmás, és meg kell vizsgálnunk, hogy mely képmás hasonlatosságára alkottatott meg az ember. Mert nem azt mondta: „megalkotta Isten az embert a maga képmására avagy hasonlatosságára”, hanem: *Isten képmására alkotta őt*. Mi lehet tehát Isten képmása, amely képmás hasonlatosságára megalkottatott az ember, ha nem a mi Üdvözítőnk, aki *minden teremtmény elsőszülötte*,⁹⁹ akiről írva van, hogy *az örök világosság ragyogása és*

⁹⁰ Iz 66, 1

⁹¹ Vö. Fil 3, 20

⁹² Ef 2, 6

⁹³ Vö. Mt 19, 21

⁹⁴ Vö. Lk 12, 34

⁹⁵ Vö. 2Kor 6, 16

⁹⁶ Zsolt 18, 1

⁹⁷ Mk 3, 17

⁹⁸ Ter 1, 27

⁹⁹ Kol 1, 15

Isten lényegének képmása,¹⁰⁰ aki maga is azt mondja önmagáról: *Én az Atyában vagyok, és az Atya énbennem van,*¹⁰¹ és, *Aki engem látott, látta az Atyát is.*¹⁰² Amint ugyanis valakinek képmását látva, látjuk azt is, akié a képmás, úgy Isten Igéje, vagyis Isten képmása által Istent látjuk. És ily módon igazolást nyer az a kijelentése, hogy *Aki engem látott, látta az Atyát is.*

Tehát e képmás hasonlatosságára alkottatott meg az ember, s ezért Üdvözítőnk, aki szájalmat érzett a hasonlatosságára alkotott ember iránt, mert látta, hogy az levetkőzte az Ő képmását és a hitványság képmását öltötte magára, irgalmasságában úgy jött az emberhez, hogy az ember képmását vette föl, amint az Apostol tanúsítja, mert azt mondja: *Aki Isten alakjában lévén, nem tartotta zsákmánynak, hogy Istennel egyenlő, hanem kiüresítette önmagát, szolgai alakot vévén föl, hasonlóvá lett az emberekhez, és külsejében úgy találtatott, mint ember, megalázta magát egészen a halálig.*¹⁰³

Igy hát akik hozzá igyekeznek, és arra törekszenek, hogy az értelmi képmás részeseivé legyenek, előmenetelük révén *napról napra megújulnak a belső ember szerint*¹⁰⁴ annak képmására, aki megalkotta őket, hogy ezáltal hasonlóvá lehessenek az Ő dicsőséges testéhez¹⁰⁵ – de mindenki csak a maga erejéhez mérten. Az apostolok olyannyira az ő hasonlatosságára alakultak át, hogy maga mondta róluk: *Fölmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez.*¹⁰⁶ Mert korábban könyörgött már tanítványaiért az Atyához, hogy azok visszanyerjék az eredeti hasonlatosságot. Akkor azt mondta: *Add meg Atyám, hogy amint én és te egy vagyunk, úgy ők is eggyé legyenek bennünk.*¹⁰⁷ Tekintsünk hát mindenkor Istennek erre a képmására, hogy az Ő hasonlatosságára formálódhassunk! Ha ugyanis az Isten képmására alkotott ember a bűn által hasonló lesz az ördöghöz, mert a természettel szembeszegülve az ördög képmására tekint, akkor sokkal inkább visszanyeri az Ige és annak ereje által a természettől neki adott formát, amennyiben Isten képmására tekint, arra, aminek hasonlatosságára Isten megalkotta őt. És aki azt látja magáról, hogy inkább az ördöghöz hasonlatos, semmint Istenhez, ne veszítse el a reményt, hogy újból visszanyerheti Isten képmásának formáját, mert az Üdvözítő *nem az igazakat hívni jött, hanem a bűnösöket a bűnbánatra.*¹⁰⁸ Máté vámszedő volt¹⁰⁹, képmása valóban az ördögöt mintázta, amint azonban Isten képmásához, Urunkhoz és

¹⁰⁰ Zsid 1, 3

¹⁰¹ Jn 14, 20

¹⁰² Jn 14, 9

¹⁰³ Fil 2, 6–8

¹⁰⁴ Vö. 2Kor 4, 18

¹⁰⁵ Vö. Fil 3, 21

¹⁰⁶ Jn 20, 17

¹⁰⁷ Jn 17, 21–22

¹⁰⁸ Lk 5, 32

¹⁰⁹ Vö. Mt 10, 3

Üdvözítőnkhez szegődött, és e képmást követte, átalakult Isten képmásának hasonlatosságára. *Jakab, Zebedeus fia, és János, az ő fivére halászok voltak*¹¹⁰ és *írástudatlan emberek*¹¹¹, akik ekkor még igazán az ördög képmásához voltak hasonlatosak, mihelyst azonban ők is követői lettek Isten képmásának, már hozzá hasonlítottak, ahogy a többi apostol is. Pál magát Isten képmását üldözte¹¹², ámde amint annak ékességét és szépségét szemlélhette, oly mértékben a hasonlatosságára formálta át e látvány, hogy azt mondta: *Bizonyságot kerestek-e a bennem szóló Krisztusról?*¹¹³

14. *Férfinak és nőnek alkotta őket, és megáldotta őket Isten, mondván: Növekedjete és sokasodjatok, töltsétek be a földet és uralkodjatok rajta.*¹¹⁴

Fontosnak tartom itt a szó szerinti értelem alapján megvizsgálni azt, hogy miért mondja a Szentírás: *Férfinak és asszonynak alkotta őket*, holott az asszony még nem létezett.

Úgy látom, talán az áldás: *Növekedjete és sokasodjatok, és töltsétek be a földet*, tehát az ilyenformán kapott áldás az oka annak, hogy az eljövendőt megelőgezve azt mondja: *Férfinak és asszonynak alkotta őket*, minthogy asszony nélkül nem tudott volna az ember növekedni és sokasodni. Tehát, hogy kételkedés nélkül higgyük: áldása beteljesül majd, azt mondja: *Férfinak és asszonynak alkotta őket*. Hiszen így látva azt, hogy a növekedés és sokasodás annak következménye, hogy mellé adatott az asszony, biztosabban remélhette az ember az isteni áldást. Mert ha csupán annyit mondott volna a Szentírás: *Növekedjete és sokasodjatok, és töltsétek be a földet, és uralkodjatok rajta*, elhagyván azt, hogy *férfinak és asszonynak alkotta őket*, bizonyára hitetlenkedve fogadná az isteni áldást, ahogy Mária is azt felelte az őt köszöntő angyal áldására: *Miképpen lesz ez, hiszen férfit nem ismerek?*¹¹⁵

De talán azért mondja a Szentírás megelőgezve: *Férfinak és nőnek alkotta őket*, mert Isten minden teremtményéről megállapítja, hogy kötelék fűzi őket egymáshoz és összekapcsolódnak – ahogy az Ég és a Föld, a Nap és a Hold –, tehát hogy ily módon nyilvánvalóvá tegye: Isten műve az ember is, aki úgy kapta létét, hogy nem nélkülözi a harmóniát és a megfelelő köteléket.

Mindezt arra a kérdésre mondtuk el válaszul, ami a szó szerinti jelentés alapján merülhet föl.

¹¹⁰ Vö. Mt 4, 18

¹¹¹ ApCsel 4, 13

¹¹² Vö. 1Tim 1, 13

¹¹³ 2Kor 13, 3

¹¹⁴ Ter 1, 27–28

¹¹⁵ Lk 1, 34

15. Most pedig lássuk allegorikusan is, miképpen lett az ember Isten képmására férfiúvá és asszonnyá.

Benső emberünket szellem és lélek alkotja. A szellemet férfinak mondjuk, a lelket pedig asszonynak nevezhetjük. Amennyiben összhang és egyetértés uralkodik közöttük, egybehangoltságuk révén növekednek és sokasodnak, s mint fiaikat, megfelelő gondolkodásmódot, hasznos belátásokat avagy gondolatokat nemzenek, hogy általuk betöltsék a földet, és uralkodjanak rajta. Ez azt jelenti, hogy a hús-vér test nekik alávetett hajlamát nemesebb célok felé fordítják és uralmuk alatt tartják: tudniillik akkor, ha a hús-vér test semmiben nem szegül a szellem akarata ellen. Ha azonban a lélek, ami a szellemhez kapcsolódott, és úgymond házastársául szegődött, hol a testi gyönyörökhöz pártol, és hajlamát a hús-vér test élvezetére irányítja, hol pedig engedelmeskedni látszik a szellem üdvös intelmeinek, hol viszont az érzéki bűnökhöz vonzódik, nos, az ilyen lélekről, amelyet mintegy a test házasságtörése szennyezett be, nincs jogunk azt mondani, hogy növekszik és sokasodik, mivel a Szentírás a házasságtörésből született fiaikat tökéletlennek bélyegzi.¹¹⁶ Mert az olyan lélek, amely a szellem kötelékéből kilépve, mindenestül a hús-vér test hajlamához és a testi vágyakhoz aljasult – mint aki Istentől szemérmetlenül elfordult –, azt fogja hallani: *arcod olyan lett, mint az utcalányé, szemérmetlenül mindenkié lettél.*¹¹⁷ Tehát úgy büntetik, mint az utcalányt, és a parancs szerint előállítják fiait, hogy megöljék őket.¹¹⁸

16. *Uralkodjatok a tenger halain és az ég madarain, az igásállatokon, és mindenen, ami a földön van, s a csúszómászókon, melyek a földön csúsznak.*¹¹⁹

Ezt szó szerinti jelentésben értelmeztük már, amikor azt a szakaszt magyaráztuk, hogy: *Azt mondta Isten, alkossunk embert*, és a többi, ahol így szól: *És uralkodjanak a tenger halain és az ég madarain* stb. Mindemellet allegorikus értelemben a halakkal, a madarakkal, az állatokkal és a földi csúszómászókkal, úgy látom, azokat jelöli a Szentírás, amikről az imént beszéltünk, tehát, egyfelől azon dolgokat, amik a lélek hajlamából és a szív gondolatából származnak, másfelől azokat, amiket a testi vágyak és a hús-vér test indulatai hoznak napvilágra. Ezek fölött a szentek, és akik Isten áldását magukban megőrzik, uralmat gyakorolnak, minthogy a teljes embert a szellem akarata szerint irányítják.

¹¹⁶ Bölcs 3, 16

¹¹⁷ Jer 3, 3

¹¹⁸ Vö. Iz 14, 21

¹¹⁹ Ter 1, 28

A bűnösöket viszont, éppen ellenkezőleg, azok a dolgok uralják, amik a hús-vér test vétkéből és a test gyönyöreiből születnek.

17. És azt mondta Isten: Íme nektek adtam minden mezei füvet az egész földön, ami magot terem, és minden fát, ami magot rejtő gyümölcsöt érlel, mely táplálékul lesz nektek, és a föld minden barmának és az ég minden madarának és minden földi csúcsómászónak, aminek élő lelke van.

E tanítás történeti jelentése világosan megmutatja, hogy eleinte a füveket, vagyis a zöltségeket és a fák gyümölcsseit adta táplálékul Isten az embereknek. Később viszont, amikor Noéval az özönvíz után szövetséget kötött, lehetőségük nyílt a hússal való táplálkozásra. De helyesebb lesz, ha ennek okairól a megfelelő helyen adunk számot.

Mindazonáltal allegorikus értelemben fölfoghatjuk úgy a föld növényeit és gyümölcsseit, az emberek Isten jóvoltából kapott eledelait, mint amik a testi szenvedélyek, hiszen például a harag és a sóvárgás a test sarjadéka. E sarj gyümölcsét, vagyis megnyilvánulását tekintve, mi, eszes lények a földi barmok társai vagyunk. Hiszen amikor igazságosan haragszunk, vagyis, ha megfeddjük a vétkezőt és üdvössége érdekében helyreigazítjuk, a földnek ezt a gyümölcsét fogyasztjuk, és az a testi harag lesz táplálékunkká, melynek segítségével visszaszorítjuk a bűnt, és helyreállítjuk az igazságosságot.

És hogy azt ne hidd rólunk: inkább saját véleményünkre, semmint a Szentírás tekintélyére támaszkodva mondjuk ezt, fordulj a Számok könyvéhez, és idézd fel, mit tett Pinchász főpap, aki látván, hogy egy midianita kéjné egy zsidó férfival mindenki szeme láttára tisztátalan ölekezésben fonódott össze, az isteni féltékenység haragjával eltelve kardot ragadott, s mindkettő keblét átdöfte. Ezt a cselekedetét igazságosságául számította be Isten, mert azt mondja az Úr: *Pinchász lecsillapította haragomat, és igazságosságául fog beszámíttatni neki.*¹²⁰

Tehát a harag e földi tápláléka lesz eledelünké, ha eszünket használva az igazságosságért élünk vele. De ha esztelen módon lobban föl a harag, ártatlanok büntetésére, azok ellen forrongva, akik nem követtek el mulasztást, akkor ez a táplálék a mezei vadaké, a földi kígyóké és az égi madaraké lesz, minthogy ily eledelen élnek a démonok is, akik gonosztetteinken hízlalják magukat, és akik sugalmazzák azokat. Az efféle cselekedetre példának ott van Káin, aki ártatlan fivérét ölte meg féltékeny haragjában.¹²¹

Ilyesformán kell gondolkodnunk a sóvárgásról és minden egyes hasonló szenvedélyről is. Mert amikor sóvárog és eleped lelkünk az élő Isten iránt,¹²²

¹²⁰ Vö. Szám 25, 11–12; Zsolt 105, 31

¹²¹ Vö. Ter 3, 8

¹²² Zsolt 83, 3

táplálékunk a sóvárgás. Amikor azonban egy idegen asszonyra nézünk sóvárogva¹²³, avagy felebarátunk vagyonára áhítozunk¹²⁴, vadállatok eledelévé lesz a sóvárgás; ahogy példa lehet erre Acháb sóvárgása, és Jezabel mesterkedése a jisraelita Nabot szőlőskertjéért.¹²⁵

Bizony, szem előtt kell tartanunk a Szentírás gondosságát, mely kiterjed még a szavak megválogatására is. Hiszen amíg az emberrel kapcsolatban azt nyilatkozta: *Azt mondta Isten: Íme nektek adtam minden mezei fűvet a földön, ami magot terem, és minden fát a földön, ami táplálékul lesz nektek, addig a vadállatokról szólva nem úgy mondta, „nekiek adtam táplálékul mindezt”, hanem, táplálékul lesz, mert* – az általunk kifejtett spirituális értelem szerint – azt akarja megértetni velünk, hogy jóllehet az ember kapta Istentől e szenvedélyeket, de Ő már előre jelzi róluk, hogy táplálékává lesznek a földi vadaknak is. Tehát, azért fogalmazott a lehető leggondosabban a Szentírás, amikor egyrészt azt állította, hogy Isten az embereknek mondta: *Nektek adtam ezt táplálékul*, másrészt, amikor az állatokhoz érkezve nem a parancsolót jelezte, hanem azt, aki meghirdeti a jövődőt, mert mindaz táplálékává lesz a vadállatoknak, a madaraknak és a kígyóknak is.

Mi pedig, amint Pál apostol tanítja, *figyeljünk az olvasmányra*¹²⁶, hogy képesek legyünk befogadni – az ő kifejezésével élve – *Krisztus értelmét*¹²⁷ és megismerni azokat, *amiket Isten nekünk ajándékozott*¹²⁸, s hogy ne vessük disznók és ebek martalékául¹²⁹ tőle kapott táplálékainkat, hanem olyan lakomát készítsünk önmagunkban, mellyel méltóképpen vendékelhetjük meg szívünk szálláshelyén Isten Igéjét és Fiát, aki Atyjával érkezik és lakóhelyet akar szerezni nálunk¹³⁰, a Szentlélekben, kinek előbb templomává kell lennünk szentségünk által.¹³¹

Őnéki legyen dicsőség mindörökkön örökké! Ámen.¹³²

(Fordította Heidl György)

¹²³ Mt 5, 28

¹²⁴ Kiv 20, 17

¹²⁵ Vö. 1Kor 21

¹²⁶ Vö. Tim 4, 13

¹²⁷ 1Kor 2, 16

¹²⁸ 1Kor 2, 12

¹²⁹ Vö. Mt 7, 6

¹³⁰ Vö. Jn 14, 23

¹³¹ Vö. 1Kor 6, 19

¹³² Vö. Róm 11, 36; 1Pét 4, 11

A KERESZTÉNY KÜZDELEM*

SZENT ÁGOSTON

Első fejezet

1. Győzelmi koszorút csupán a küzdők számára ígérnek. A Szentírásban pedig gyakorta találkozunk azzal az ígérettel, hogy győzelmünk esetén koszorút nyerünk. De hogy ne legyen hosszadalmas e sok hely felidézése, Pál apostolnál egészen egyértelműen ezt olvassuk: *A munkát befejeztem, a pályát végigfutottam, a hitet megtartottam, még hátra van számomra az igazságosság koszorúja* (2 Tim 4, 7-8).

Tudnunk kell tehát, hogy ki az az ellenfél, akinek legyőzése árán elnyerhetjük a koszorút. Mert az a mi ellenfelünk, akit előbb legyőzött Urunk, hogy Urunkban maradván, mi is legyőzzük őt. Márpedig Isten Ereje, valamint Bölcsessége (vö. 1Kor 1, 24), az Ige, aki által a mindenség lett (vö. Jn 1, 1; 3) és aki Istennek egyedüli Fia (vö. Jn 1,18), valamennyi teremtmény fölött mindig változhatatlan marad. És ha még az a teremtmény is neki van alárendelve, amelyik nem követett el bűnt, akkor mennyivel inkább alatta van minden bűnös teremtmény! Tehát, mivel neki van alávetve az összes szent angyal, sokkal inkább alatta vannak a bűnös angyalok, akiknek az ördög a fejedelmük.

Minthogy azonban az ördög a mi természetünket csalta meg, Isten egyszülött Fia nem tartotta méltóságán alulinak természetünk felöltését, hogy ebből győzzenek le az ördög, s hogy nekünk is alávesse azt, akit mindig hatalmában

* Szent Ágoston e munkáját 396-ban írta, már megkeresztelkedett, de a hitben és a keresztény életmódban még kezdőnek számító hívek számára. A címben szereplő, görög eredetű „agón” kifejezés elsősorban a nyilvános atlétikai versengéseket jelentette, ahol a győztesek végül koszorút kaptak. A „keresztény agón” fogalma már Pál apostol írásaiban megjelenik, amint azt a műben olvasható hivatkozások is mutatják, s egyaránt kedvelt motívuma az ókeresztény kor görög és latin szerzőinek. E munka a latin középkorban az ágostoni életmű egyik legolvasottabb darabja volt, és jelentős hatást gyakorolt a nyugati szerzetesi aszketikára is. A fordítás alapjául szolgáló kiadás: *Sancti Aurelii Augustini De agone christiano*. Recensuit Iosephus Zycha: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. XXXXI., sect. V. pars III., Pragae-Vindobonae-Lipsiae MDCCCC, pp. 101–138.

tart. Őrá utal Urunk, amikor azt mondja: *E világ fejedelme kiteszítatott* (Jn 12, 31). Nem a világból, miként egynémely eretnek gondolja, hanem azok lelkétől taszítatott el, akik ragaszkodnak Isten Igéjéhez és nem szeretik a világot, aminek fejedelme ő, hiszen uralkodik azokon, akik e látható világ mulandó javait szeretik. Nem mintha ő volna e világ ura, de fejedelme a szenvedélyeknek¹, amik mulandó dolgok megszerzésére irányulnak, hogy az ördög alattvalóivá tegyék azokat, akik semmibe veszik az örök Istent, és a bizonytalan és változékony dolgokat kedvelik. *Mert minden gonoszságnak gyökere a szenvedély²; némelyek akik ennek hódolnak, eltévelyedtek a hittől, és nagy fájdalmakba keveredtek* (1Tim 6, 10).

E szenvedély révén uralkodik az emberben az ördög és tartja fogva szívét. Így járnak mindazok, akik e világot szeretik. Az ördög pedig akkor taszítat ki, amikor teljes szívből ellene mondunk e világnak. Mert úgy mondunk ellene az ördögnek, e világ fejedelmének, ha ellene mondunk csábításának, pompájának és angyalainak.³ És ezért mondja Urunk, aki már a győzedelmes emberi természetet hordozta: *Tudnotok kell, hogy én legyőztem a világot* (Jn 16, 33).

¹ A „cupiditas” — fordításunkban: „szenvedély” — Szt. Ágoston erkölcsi tanításának gyakran visszatérő fogalma. Szélesebb értelemben jelent sóvár vágyakozást, szenvedélyt, kívánságot, konkrétan pénzsóvárságot, szerelmi vágyat. Az egyházatya szóhasználatában mindig azt a célt tévesztett vágyakozást jelenti, ami valamely evilági, mulandó dolog megszerzésére irányul, és ami éppen ezért elvon Isten szeretetétől.

² Az Ágoston által használt latin fordításban (az ún. *Italá*ban) e helyütt „cupiditas” szerepelt. Jeromos a *Vulgatá*ban szintén a „cupiditas” szóval fordítja a görög „philargyria”-t — pénzsóvárság, kapzsiság —, de másutt (pl. *Ep* 22, 32) a szűkebb értelmű „avaritia” kifejezést is használja. Ágoston minden bizonnyal tisztában volt azzal, hogy a görög eredetiben „philargyria” olvasható: „Kapzsiságról [avaritia] pedig, amelyet görögül philargyriának mondanak, nem csupán az ezüstrrel vagy pénzzel kapcsolatban beszélünk (a görög elnevezés is innen ered, s a régiek ezüstről vagy még gyakrabban kevert ezüstről készítettek a pénzérméket), hanem minden olyan dolog kapcsán is, amire mértéktelenül vágyik az ember, s amikor többet akar, mint amennyi elég. E kapzsiság sóvárgás [cupiditas], a sóvárgás pedig visszas akarát.” (lib. arb. III, 166.) Csekély mértékben módosított fordítás in: *Szent Ágoston, A szabad akaratról*, ford. Tar Ibolya, Európa Könyvkiadó, Budapest (1989), 232. o.

³ Utalás a keresztségi liturgia egyik cselekményére, az ún. „abrenuntiatio”-ra: „Ellentmondok neked, Sátán, és minden pompádnak és minden művednek.” (*Traditio apostolica* XXI. in Erdő Péter: *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*, Ókeresztény írók 5, Szent István Társulat, Budapest (1983), 94. o.)

Második fejezet

2. Sokan viszont azt kérdezik: „Hogyan győzhetjük le az ördögöt, akit nem látunk?” Ámde van egy tanítónk, aki arra érdemesített minket, hogy megmutatta, miként győzhetők le a láthatatlan ellenségek. Az Apostol ugyanis róla mondja: *Levetvén magáról a hús-vér testet, a fejedelemségeket és hatalmasságokat pellengérré állította, biztosan legyőzve őket önmagában* (Kol 2, 15). Ott aratunk tehát diadalt ellenségeink, a láthatatlan hatalmak felett, ahol a láthatatlan szenvedélyeket győzzük le. S mert a mulandó dolgokra irányuló szenvedélyeket önmagunkban győzzük le, ezért önmagunkban kell győzedelmeskednünk azon is, aki e szenvedélyek által uralkodik az emberben. Mert amikor az ördögnek azt mondta Isten: *Földet eszel majd*, a bűnös emberhez így szólt: *Föld vagy és a földbe térsz* (Ter 3, 14;19). Eszerint az ördög eledelül kapta a bűnöst. Ne legyünk föld, ha nem akarjuk, hogy felfaljon a kígyó! Mert ahhoz hasonlóan, ahogy táplálékunkat testünkbe változtatjuk, hogy testi mivoltunkká legyen az étel: a gonoszságok által – a semmirekellőség, a gőg és az istentelenség révén – ki-ki azzá lesz, ami az ördög, más szóval hozzá hasonlóvá, és alávetetik neki, amint alá van vetve testünk. Ezt jelenti az a mondas, hogy felfal a kígyó.

Aki tehát fél az ördögnek és angyalainak készített tűztől, azon fáradozzék, hogy önmagában arasson diadalt felette. Mert akik kívülről törnek ránk, azokat belül győzzük le, legyőzve a sóvár vágyakat, amik által uralkodnak bennünk. Hanem akit önmagukhoz hasonlóknak találnak, azt magukkal rántják a büntetésre.

Harmadik fejezet

3. Az Apostol is úgy mondja, hogy önmagában harcol a külső hatalmasságokkal szemben: *Nem a test és vér ellen kell tusakodnunk, hanem e világ fejedelemségei és hatalmasságai ellen, e sötétség kormányzói, s az egek gonosz szellemei ellen* (Ef 6, 12). Tudniillik égnek nevezzük a mi levegőgöngyöket is, ahol szelek, fellegek, zivatarok és viharok jönnek létre, ahogy sok helyütt a Szentírás is azt mondja: *És mennydörgött az égből az Úr* (Zsolt 17, 14), továbbá, *az ég madarai* (Zsolt 8, 9), *az égi szárnyasok* (Mt 6, 26), holott nyilvánvaló, hogy a madarak a levegőgöngyben repülnek. Megszokásból mi is égnek nevezzük e levegőgöngy, hiszen az időjárás derús vagy borús voltáról érdeklődve olykor azt kérdezzük: „Milyen a levegő?”, máskor: „Milyen az ég?” Azért szóltam erről, nehogy bárki is a gonosz démonok lakóhelyének tartsa azt a helyet, ahová Isten a Napot, Holdat és csillagokat rendelte. E gonosz démonokat pedig azért mondta *szellemek* nek az Apostol, mert a gonosz angyalok a Szentírásban is a szellem megnevezést kapják. Továbbá, azért állította róluk, hogy *e sötétség kormányzói*, mert sötétségnek hívja az uralmuk alá tartozó bűnös embereket. Másutt is azért mondja: *Egykor ugyan sötétség voltatok, de most világosság az Úrban* (Ef 5,8), mert bűnösökből lettek igazakká.

Ne gondoljuk hát, hogy angyalaival a felső égben lakozik az ördög, mert onnan hitünk szerint lebukott.

Negyedik fejezet

4. Ez ugyanis a manicheusok tévelygése, akik azt állítják, hogy a világ megalkotása előtt létezett már a sötétség népe, ami fellázadt Isten ellen. Azt hiszik a szerencsétlenek, hogy e háborúban a mindenható Isten csak azzal tudott segíteni magán, hogy egy részét vezényelte ellenük. E nép fejedelmei, mondják ők, elnyelték az isteni részt és lecsillapodtak, hogy világ jöhessen létre belőlük. Azt állítják, hogy Isten tagjaiknak erős sanyargatásával, kínzásával és gyöttrésével jutott győzelemre, mert így megzabolázták, és az őrjöngéstől féken tartották a fejedelmeket, akiknek sötét zsigereivel állítólag testrészeik összekeveredtek.

És nem értik meg, hogy olyannyira szentségsértő a tanrendszerük, hogy azt hiszik a mindenható Istenről: nem egy általa alkotott teremtmény, hanem saját természete révén harcolt a sötétséggel, amit nem szabad elhinni. De nem csak ezt, hanem azt sem hihetjük, hogy a legyőzöttek megjavultak, mert őrjöngésüket elfojtották, Isten győztes természete pedig felettébb nyomorult lett. Ugyanis azt állítják róla, hogy a keveredés által elveszítette értelmét és boldogságát, és súlyos tévedések és szerencsétlenségek hálózta be. Ha azt tanítanák, hogy valamikor végre teljes egészében megtisztul ez az isteni rész, akkor is súlyosan káromolnák a mindenható Istent, hiszen akkor azt tartanák az ő természetéről, hogy hosszú időn át tévelygések és büntetések közé volt vetve anélkül, hogy bármi bűnvád érhetné. Ám a boldogtalanok valójában még azt merészelik állítani, hogy egészében meg sem tisztulhat, s e megtisztulásra képtelen rész béklyóba jut, hogy ekként körülfonassék és hozzá legyen kötve a gonoszság sírjához, s így mindig ott van Istennek az a nyomorult, teljességgel büntelen része, s örökkön a sötétség börtönében senyved.

Ezt híresztelik ők, hogy rászedjék az egyszerű lelkeket. De ki olyan egyszerű, hogy ne érezné állításaik szentségsértő voltát, miszerint a mindenható Istenre kényszer nehezedett, hogy jó és ártatlan részét ekkora szörnyűségek nyomásának tegye ki, s hagyta, hogy azt ilyen tisztátalanságok szennyezzék be, és még csak meg sem szabadíthatta az egészet, amit pedig nem tudott megszabadítani, azt örök béklyókba láncolta?

Nos, ki ne átkozná el mindezt? Ki ne látna be, hogy gonoszság és káromlás? Ámde ők, amikor rabul ejtik az embereket, először nem ezt mondják el, mert ha ezzel hozakodnának elő, mindenki nevetne rajtuk, vagy menekülne tőlük, hanem kiszemezgetik a Szentírásból azokat a szakaszokat, amiket az egyszerű emberek nem értenek, segítségükkel elámítják a tapasztalatlan lelkeket, azt kutatva, hogy honnan van a rossz. Így tesznek az Apostol által írt szakasszal is: *Ennek a sötétségnek kormányzói és a gonoszság szellemei az égiek között* (Ef 6, 12). Ugyanis ezek az ámítók kérdezzetnek és faggatják az embert, aki nem érti a

Szentírást, hogy vajon honnan vannak az égben a sötétség kormányzói, hogy ha az nem tud megfelelni, kíváncsisága által — hiszen minden tudatlan lélek kíváncsi⁴ — ők vezessék. Aki azonban alaposan elsajátította a katolikus hitet, s jó erkölcsökkel és igaz jámborsággal vértette fel magát, még ha nem ismeri eretnokságukat, akkor is megfelel nekik. Mert nem lehet félrevezetni azt, aki tudja már, hogy mi tartozik a keresztény hithez, amit katolikusnak mondunk, hiszen az egész földkerekségen elterjedt, s az Úr gondos igazgatása alatt biztonságban van mindazon istentelen és bűnös emberrel szemben, akik még azokat is semmibe veszik, akik közéjük tartoznak.

Ötödik fejezet

5. Nos, mivel elmondtuk, hogy Pál apostol kijelentése szerint a sötétség kormányzóival és az egekben lakozó gonosz szellemekkel tusakodunk, s azt is igazoltuk, hogy ezt a földhöz közel eső levegőteget hívja égnek: hinnünk kell, hogy az ördög és angyalai ellen viaskodunk, akik örvendeznek a mi háborgó szenvedélyeink⁵ felett. Hiszen másutt maga az Apostol is *e levegőégben hatalmaskodó fejedelemség* (vö. Ef 2, 2) nevezi az ördögöt. Habár az előző hely, ahol így beszél: *a gonosz szellemek az égiek között*, másként is értelmezhető. Mégpedig úgy, hogy szerinte nem a bűnös angyalok vannak az égiek között, hanem inkább mi, akikről megint másutt kijelenti: *Otthonunk az egekben van* (Fil 3, 20), hogy mi, akik az égiek közé helyeztettünk, vagyis, akik Isten szellemi parancsaiban járunk, küzdünk meg a gonosz szellemekkel, akik megpróbálnak minket elvonni onnan⁶. Ezért inkább azt kell kutatni, hogy mi módon harcolhatunk azokkal, akiket nem látunk, és miként arathatunk győzelmet felettük, nehogy azt gondolják az oktalanok, hogy a levegőteggel kell viaskodnunk.

⁴ Vö. *Conf.* X, 35.

⁵ A szövegben a „perturbatio” kifejezés olvasható, ami — főként Cicerónál — a sztoikus „pathos” fogalom latin megfelelője.

⁶ Az értelmezés emlékeztet Órigénés magyarázatára (*HomGen* 1 2.), aki szerint szellemünk vagy értelmünk, a testetlen „benső ember” az „első ég”, s nekünk testben élve az a feladatunk, hogy megkülönböztessük a fentről, a tisztán szellemi világból, valamint az alulról, a démonoktól érkező sugallatokat, hogy teljes egészében égivé váljunk, hiszen „otthonunk az egekben van”.

Hatodik fejezet

6. Nos hát, maga az Apostol tanít meg erre bennünket, mondván: *Nem úgy harcolok, mint aki a levegőt csapkodja, hanem megzabolázom a testemet, és szolgaságba hajtom, nehogy míg másoknak hirdetem az ígét, magam méltatlannak találtszam* (1Kor 9, 26–27). Továbbá azt is mondja: *Legyetek követőim, mint ahogy én is Krisztusé vagyok* (1Kor 11, 1). Ennélfogva értsük meg, hogy az Apostol is önmagában győzedelmeskedett e világ hatalmasságain, mint ahogy az Úrról is ezt mondta (vö. 2Kor 22,14 és Kol 2,15), akit saját bevallása szerint követ. Buzdításának eleget téve kövessük hát mi is őt, és zabolázzuk meg testünket, hajtsuk szolgaságba, ha le akarjuk győzni a világot. Mert tiltott gyönyörei, a pompa és a veszedelmes kíváncsiság⁷ által eluralkodhat rajtunk e világ, jobban mondva azon javai, amelyek veszélyt rejtő gyönyörrel hálózzák be a mulandó dolgok szerelmeseit, s az ördög valamint angyalainak szolgálatára kényszerítik őket. Ha pedig mindezeknek ellene mondtunk, hajtsuk szolgaságba testünket.

Hetedik fejezet

7. De nehogy valaki esetleg éppen azt kérdezze, miként érhető el testünk szolgaság alá vetése: könnyen megérthetjük, és elérhetjük, ha előbb jóakarattal és őszinte szeretettel önmagunkat rendeljük alá Istennek. Mert valamennyi teremtmény, akarja vagy sem, egy Istenének és Urának alárendeltje. Ámde arra figyelmeztetnek bennünket, hogy teljes akaratunkkal szolgáljuk Urunkat és Istenünket. Mert az igaz szabad ember módján, a gonosz pedig béklyóba verten szolgál. Mindazonáltal valamennyien az isteni előrelátásnak szolgálnak, de egyesek fiakként engedelmeskednek, és előrelátásának megfelelően megteszik azt, ami jó, mások ellenben szolgál gyanánt láncra fogatnak, s megtörténik velük az, ami igazságos. Ily módon a mindenható Isten, az összes teremtmény Ura, akiről az Írás azt mondja, hogy *amit teremtett, az mind igen jó* (Ter 1, 31), úgy rendezte el teremtményeit, hogy a jókkal és a rosszakkal is helyesen cselekszik.⁸ Ami

⁷ E háromtagú felsorolás talán finom utalás 1Jn 2, 16 versre: „Mert minden, ami a világon van, a test kívánsága, a szemek kívánsága, és a világi törtetés.” Néhány évvel a *De agone christiano* megírása után, a *Conf.* X, 30–38. fejezetekben e szentírási versre hivatkozva fejti ki Ágoston híres tanítását a „hármasság”-ról.

⁸ Ágoston számára a „teremtés” nem csupán azt jelenti, hogy Isten megalkotja, létrehívja (facere) a semmiből a létezőket, hanem azt is, hogy elrendezi (condere, ordinare) a szabad akaratú megajándékozott, ill. az ajándékkal visszaélő eszes teremtményeket (vö. *mor. man.* 7, 9.). Másutt így fogalmaz: „Van, amit Isten megalkot és el is rendez, de van olyan, amit csupán elrendez. Az igazakat megalkotja és elrendezi, a bűnösöket viszont, mint bűnösöket,

ugyanis igazságosan történik, az helyesen történik. Igazságos az, hogy a jók boldogok, és igazságos az is, hogy a rosszak bűnhődnek. Következésképpen Isten a jókkal és a rosszakkal is helyesen cselekszik, minthogy mindent igazul cselekszik. Jók azok, akik teljes akaratukkal szolgálják Istent, a rosszak viszont kényszerből szolgálnak, mert a Mindenható törvényei alól senki nem bújhat ki. Mégis, más dolog megtenni, amit a törvény parancsol, és más elszenvetni e parancsot. Ennélfogva a jók a törvény szerint cselekszenek, a rosszak a törvény szerint szenvednek.

8. És ne ingasson meg bennünket, hogy földi életükben hús-vér testük szerint az igazak sok nehézséget és durvaságot állnak ki. Hiszen semmi rossz nem éri azokat, akik már úgy tudnak beszélni, mint az Apostol, a szellemi férfiú, aki ujjongva és fennhangon hirdeti: *Szenvedéseinkkel dicsekszünk, mert tudjuk, hogy a szenvedésből türelem fakad, a türelemből kipróbált erény, a kipróbált erényből viszont reménység, a remény pedig nem csal meg, mert Isten szeretete kiáradt a szívünkbe a nekünk ajándékozott Szentlélek által* (Róm 5, 3–5). Ha tehát jelen életünkben, ahol oly sok a gyötrelem, a jó és igaz férfiak nem csupán arra képesek ekkora szenvedések közepette, hogy nyugodt lélekkel tűrjék azokat, hanem Isten szeretetében még dicsekedni is tudnak velük, akkor mit gondoljunk arról az életről, ami az ígélet szerint ránk vár, amikor is majd semmi nehézséget nem érzünk testünk miatt? Hiszen az igazak teste nem arra támad fel, amire a gonoszoké, mert az Írás szerint *mindnyájan feltámadunk, de nem mindnyájan változunk el* (1Kor 15, 51). És nehogy azt gondolja valaki, hogy ezt az elváltozást nem az igazaknak, hanem inkább az igaztalanoknak ígérik, és a büntetéssel hozza kapcsolatba, ezért hozzáfűzi: *És a halottak feltámadnak romolhatatlanságra, mi pedig elváltozunk* (1Kor 15, 52).

A rosszakat tehát így rendezte el Isten, mivel ártalmasak önmagukra és egymásra nézve is. Mert olyan dologra áhítoznak, aminek szeretete vést hozó, és amit könnyen elvehetnek tőlük, s egymástól ragadják el azt, miközben üldözik egymást. És akiket mulandó javaiktól fosztanak meg, azért gyötrődnek, mert szeretik azokat, azok pedig, akik zsákmányolnak, örvendeznek. Az ilyen öröm azonban vakság és a lehető legnagyobb szerencsétlenség, hiszen még szorosabban hálózza be a lelket, és sokkal fájdalmasabb kínoknak veti oda. Hisz' örül a hal is, amikor nem látva a horgot lenyeli a csalétket, de miután a halász neki lát, hogy kihúzza őt, először fájdalom hasít zsigereibe, majd nagy vígságából arra eszmél, hogy – éppen öröme forrásának, a csaléteknek köszönhetően – felfaljuk.

Így járnak mindazok, akik mulandó javaktól várják boldogságukat: horogra akadtak, és a horoggal együtt kedvükre fickándoznak, azután eljön az idő, amikor megérzik, hogy mekkora kínokat nyeltek oly mohón. A jóknak pedig azért nem ártanak semmit, mert olyantól fosztják meg őket, amit nem szeretnek, hiszen

amire az ő szeretetük irányul és amitől boldogok, azt senki sem veheti el tőlük.⁹ A testi győtrelem viszont a gonoszok lelkét nyomorúságosan elcsüggeszti, a jókét pedig erősen megtisztítja.

Ily módon valósul meg az, hogy a gonosz ember és a gonosz angyal is az isteni előrelátásnak katonáskodik, csak éppen nem tudja, hogy miféle jót végez általa Isten. Így zsoldjukat sem szolgálatuk érdemeiért, hanem gonoszságuk fizetségeként kapják.

Nyolcadik fejezet

9. Ámde ahogy ezek az ártó szándékú és eszesen gondolkodó lelkek alá vannak vetve az isteni törvényeknek, hogy senkit ne érjen igazságtalanság, úgy a maga nemében és megszabott állapotában minden testi, és minden lélekkel rendelkező létező az isteni előrelátás törvényeinek igazgatása alatt áll. Ezért mondja az Úr: *Nemde két verebet adnak egy fillérért, és egyikőjük sem esik a földre, hacsak Atyátok nem akarja?* (Mt 10, 29) E példázatával ugyanis rá akart mutatni, hogy Isten mindenhatósága kormányozza még azt is, amit az emberek a leghitványabbnak tartanak. Hiszen ehhez hasonlóan azt is mondja az Igazság, hogy ő táplálja az ég madarait (vö. Mt 6, 26), és ő öltözteti a mezők liliomait (vö. Mt 6, 28), sőt, még hajszálainkról is megemlíti, hogy számon vannak tartva (vö. Mt 10, 30; Lk 12, 7).

De mert a tiszta, eszes lelkeket Isten személyes gondoskodásával tünteti ki – akár a legkiválóbb és fenséges angyalokban, akár az őt teljes akarattal szolgáló emberekben –, ellenben a többi teremtményről őáltaluk gondoskodik, ezért joggal állíthatta az Apostol azt is, hogy *nem a barmokra van gondja Istennek* (1Kor 9, 9).¹⁰ A Szentírásban ugyanis Isten tanítást ad az embereknek arról, hogy miképpen viselkedjenek egymással, és miként szolgálják Istent, de azt önmaguktól is tudják, hogy mi módon bánjanak jószágaikkal, vagyis, hogyan gondoskodjanak azok jólétéről tapasztalatuk, jártasságuk és józan eszük segítségével, mert jószágaikat egytől egyig Teremtőjük bőkezűségének köszönhetik.

⁹ A szerző egyik gyakran hangoztatott alapelve, hogy azt kell szeretnünk, amit nem lehet elvenni tőlünk (vö. pl. *b. vita* 2.; *div. quaest.* 83, q. 35.; *ver. rel.* 243–246.). Forrását a sztoikus etikában találhatjuk, de az ágostoni gondolat valószínűleg nem független Luk 10, 42 verstől sem: „Mária a legjobb részt választotta, amit nem vesznek el tőle.” (Lásd még: Ján 16, 22)

¹⁰ Az eszes lelkek (*animae rationales*) az Isten képmására teremtetett létezők, és mert Isten képmása a Fiú, ezért Isten Igéjétől nem választja el őket közvetítő teremtmény (vö. *ver. rel.* 234.; *gen. ad litt. imp.* 16.). Az angyalok és az emberek lelke Ágoston szerint egyenlő, egyenmő, az állatoké viszont alsóbbrendű náluk (vö. *quant. an.* 34,78.).

Aki tehát képes megérteni, miképpen kormányozza alkotását a világegyetem létrehozója, vagyis Isten, a szent lelkek, azaz égi és földi szolgálattevői révén – hiszen e lelkek is az ő teremtményei, ám a teremtetett világban a legmagasabb méltóságot viselik –, aki tehát képes megérteni ezt, értse meg, és menjen be Ura örömébe (vö. Mt 25, 21)!

Kilencedik fejezet

10. És ha ezt nem tudjuk megtenni *míg testben élünk és az Úrtól távol vándorolunk* (2Kor 5, 6), legalább kóstoljunk bele az Úr édességébe (vö. Zsolt 33, 9), hiszen nekünk adta foglalóul a Lelket (vö. 2Kor 1, 22; 5, 5), akiben megízlelhetjük az ő édességét: és vágyakozunk az élet forrásvizére, ahol józan részegség¹¹ árad ránk és öntöz minket, ahogy a folyóvíz mentén ültetett fa is meghozza kellő időben a gyümölcsöt, és levelei nem hullanak le (vö. Zsolt 1, 3). A Szentlélek ugyanis azt mondja: *Az emberek fiai szárnyaid rejtekében reménykednek majd, megrészeznek házad bőségétől, és gyönyörűséged patakjával csillapítod szomjukat. Mert nálad az élet forrásvize* (Zsolt 35, 8–11). Az ilyen részegség nem szédíti meg az elmét, és mégis a magasba ragadja, s valamennyi földi dolgot feledésbe burkol, feltéve, hogy már képesek vagyunk teljes szívvel mondani: *amint a szarvas vágyakozik a forrásvízre, úgy vágyakozik az én lelkem utánad, Istenem* (Zsolt 41, 2).

Tizedik fejezet

11. Ha pedig lelkünk betegségei miatt, melyeket evilág iránti szeretetében fogant, most még ízlelni sem tudjuk, hogy mily' édes az Úr, legalább higgyünk az isteni tekintélynek. Ez Isten akarata szerint jelen van a Szentírásban az ő Fia által, *ki test szerint Dávid nemzetségéből született* (Róm 1, 3), amint az Apostol mondja. Mert *őáltala lett minden – írja az Evangélium –, és nélküle semmi sem lett* (Jn 1, 3). Ő az, aki megszánta gyöngeségünket, a gyöngeséget, mit nem ő rótt ránk, hanem amit saját akaratunkkal érdemeltünk ki. *Isten ugyanis halhatatlannak teremtette az embert* (Bölcs 2, 23), és szabad akarattal ajándékozta meg. Mert bizony az

¹¹ A Conf. V, 13, 23. szerint Szent Ambrus beszédei „józan részegséget” adtak Isten népének. A kifejezés megtalálható a milánói püspök egyik himnuszában (Christusque nobis sit cibus/ potusque nobis sit fides, /laeti bibamus sobriam/ ebrietatem spiritus.), kissé eltérő formában pedig egyéb műveiben is (pl. *sacr.* 5, 3, 17; *exp. Ps.* 1, 33.). Ambrus forrása feltehetőleg Alexandriai Philón volt, aki többször is beszél a platonikus ihletésű *νηφῶλια μέθη*-ről, és Ágostonhoz hasonlóan összekapcsolja azt a Zsolt 35, 9 verssel (lásd op. mundi 71.).

ember nem volna a legkiválóbb¹² [teremtmény], ha kényszer és nem saját akarata vezetné Isten parancsainak szolgálatára. Véleményem szerint semmi nehézséget nem okoz az, amin értetlenkednek egyesek, akik elhagyták a katolikus hitet, de a keresztény névre igényt tartanak. Ha ugyanis velünk együtt elismerik, hogy természetünk csak a helyes cselekvéssel gyógyul meg, ismerjük el azt is, hogy csupán a bűn gyöngíti. Ennélfogva nem szabad hinnünk, hogy lelkünk azonos Istennel¹³, hiszen ha így volna, sem saját akaratából, sem kényszer hatására nem változna rosszabbá, minthogy Isten teljességgel változhatatlan, legalábbis azok felfogásában, akik nem szeretnek vetélkedésből és irigységből¹⁴, s hiú dicsvágyból olyan dolgokról beszélni, amik ismeretlenek előttük, hanem keresztényi alázatossággal gondolkoznak az Úr felől, és jóságban, valamint a szív egyszerűségében keresik őt (vö. Bölcs 1,1). Isten Fia tehát gyöngeségünket öltötte fel kegyesen, és az *Ige hús-vér testté lett, és köztünk lakozott* (Jn 1,18). Ezáltal pedig nem az örökkévalóság változott meg, hanem a változhatatlan fölségével felöltött változó teremtményt mutatta meg ő az emberek változékony szemeinek.

Tizenegyedik fejezet

12. Akadnak azonban ostobák, akik megkérdik: „Isten Bölcsessége képtelen volt másként megszabadítani az emberiséget, mint hogy felöltötte az embert, megszületett az asszonytól és a bűnösöktől mindazt a bántást elszenvedte?” Nekik így válaszolunk: „Teljességgel képes volt rá, de ha másként cselekedne, a ti ostobaságtoknak az sem tetszene.” Hiszen ha nem mutatkozna meg a bűnösök szemei előtt, akkor az ő benső szemekkel látható örök világosságát nem láthatta volna meg a bűnnel szennyezett elme. Most pedig, amikor méltónak tartott bennünket arra, hogy látható módon figyelmeztessen, hogy a láthatatlanokra készítsen elő, nem tetszik a fősvényeknek, mert nem aranyból volt a teste, nem tetszik a fajtalanoknak, mert asszonytól született (a fajtalanok ugyanis igen rossz

¹² Az ember a legkiválóbb (optimus) teremtmény, mert Isten képmására és hasonlatosságára teremtetett, és e méltóságát tekintve egyenrangú az angyalokkal.

¹³ Gnosztikus alaptanítás. Ágoston a következőkben a manicheusok ellen érvel, mégpedig oly módon – ti. az isteni változhatatlanság premisszája alapján –, ahogy azt a *Conf.* VII, 2, 3. szerint Nebridiusztól hallotta.

¹⁴ A latinban: „non in contentione et aemulatione”, ami ismét egy rejtett szentírási utalás, mégpedig arra a versre (Róm 13, 13–14), ahol a *Conf.* híres megtérés-elbeszélése szerint (VIII, 12, 29.) Ágoston a csodálatos mondóka hatására kinyitotta a kódexet: „nem tobzódásokban és részegeskedésekben, nem ágyasházakban és szemérmertlenségekben, nem vetélkedésben és irigykedésben (non in contentione et aemulatione), hanem öltözzetek az Úr Jézus Krisztusba, és a testet ne a vágyakozásokra ápoljátok”. Figyelemre méltó, hogy jelen munkában a „vetélkedés és irigység” a teológiai ill. filozófiai jellegű vitákra vonatkozik.

szemmel nézik, hogy az asszonyok fogannak és szülnek), nem tetszik a gőgösöknek, hogy a megaláztatásokat a legnagyobb béketűréssel viselte el, nem tetszik a puhányoknak, mert keresztre feszítették és nem tetszik a gyáváknak, mert meghalt. És nehogy úgy látszék, hogy saját vétkeiket mentegetik, nem az emberben kifogásolják ezt, hanem Isten Fiában. Nem értik meg, hogy mi Isten Örökkévalósága, aki felvette az embert, s hogy mi az emberi teremtmény, aki változásaiból eredeti szilárdságába szólíttatott vissza, hogy Urunk személyes tanításából tanuljuk meg: bűnnel szerzett gyöngeségeink helyes cselekvéssel orvosolhatók. Megmutatta nekünk, hogy miféle esendőségbe zuhant az ember saját bűne miatt, és miféle esendőségből szabadult meg isteni segítséggel.

Isten Fia tehát felvette az embert, és az emberben emberi szenvedéseket viselt el. Oly nagyszerű orvosságunk ez, amekkorát elgondolni sem lehet! Hiszen gyógyulhatna-e a gőg, ha nem gyógyítaná Isten Fiának alázatossága? Nyerne-e gyógyírt a fösvénység, ha nem gyógyítaná Isten Fiának szegénysége? Gyógyulhatna-e a harag, ha nem orvosolná Isten Fiának tűrése? Gyógyulhatna-e a gonoszság, ha nem gyógyítaná Isten Fiának szeretete? S legvégül, gyógyulhatna-e a gyávaság, ha nem gyógyítaná az Úr Krisztus testének feltámadása?

Ébressze reményét az emberi nem, és ismerje fel a maga természetét! Lásza meg, milyen kiemelkedő helyet kapott Isten műveiben! Férfiak, ne becsüljétek alá magatokat! Isten Fia férfit öltött fel. És ti se vessétek meg magatokat, asszonyok, mert Isten Fia asszonytól született! Az érzéki dolgokat azonban ne szeressétek! Isten Fiában nem vagyunk se férfiak, se asszonyok (vö. Gal 3,28). Ne szeressétek a mulandó javakat, mert ha ez helyes volna, szeretné azokat az Isten Fiától felöltött ember! Ne féljete a bántástól, kintől, haláltól, mert ha ártalmunkra volnának, nem szenvedné el ezeket az Isten Fiától felöltött ember.

Íme a bátorítás, amit már mindenütt hirdetnek, amit mindenütt tiszteletben tartanak, mely minden engedelmes lelket meggyógyít. Nem számítana, ha nem történt volna meg mindaz, ami a legostobábbaknak nem tetszik. Ki az, akit követésre méltat a vétkes nagyratörés, hogy az erény megszerzéséig vezesse őt, ha szégyell annak nyomába szegődni, akiről még születése előtt megmondták, hogy a *Magasságos Fiának nevezik majd* (Lk 1,32), s akit már minden nemzet, tagadhatatlanul, a Magasságos Fiának nevez? Ha nagyra tartjuk magunkat, ne restelljük követni őt, akit a Magasságos Fiának mondanak! Ha kevésre becsüljük magunkat, legyen merszünk a halászok és vámszedők, vagyis az ő követőinek követésére! Mily gyógyírt is ad mindenre! Minden felfúvódást elapaszt, helyrehoz minden sorvadást, minden szükségtelent lemetsz, s a szükségest mind megóvjá, visszaszerzi, ami csak elveszett, kiigazít mindent, ami fonák! Van-e még olyan ember, aki önmagát magasztalja Isten Fiával szemben? És ki látja reménytelennek helyzetét, amikor olyannyira megalázkodott érte Isten Fia? Ki gondolja, hogy örök élet van abban, aminek megvetésére tanított Isten Fia? Miféle ártalmakba keveredhet az, aki hiszi, hogy Isten Fiában oltalmat nyert az emberi természet megannyi üldözéstől? Hiszi még valaki, hogy ki van rekesztve a mennyországból, tudván, hogy vámszedők és utcanők követték Isten Fiát (Mt 21,31)? Miféle

visszásságtól nem őrizkedik az, aki belátja, szereti és követi annak az embernek tetteit és szavait, akiben Isten Fia önmagát állította elének életmintául?

Tizenkettedik fejezet

13. Így hát férfiak és asszonyok, minden korosztály és minden evilági tisztség felbuzdult már az örök élet reményére. Egyesek a mulandó javakat megvetve sietnek az isteniek felé. Az ő erényeik előtt hajtának fejet mások, és dicsérik azt, aminek követéséhez nincs bátorságuk. Még mindig akad azonban néhány háborgó, akit meddő irigység emészt. Ilyenek azok, akik saját javukat keresik az Egyházban, noha látszatra katolikusok. És ilyenek az eretnekek is, akik Krisztus nevével visszaélve a maguk dicsőségét keresik, avagy a zsidók, mert istentelenségük bűnét szeretnék elhárítani maguktól, s végezetül ilyenek a pogányok, akik attól tartanak, hogy le kell mondaniuk üres és zabolátlan kíváncsiságukról.

Amde a katolikus Egyház, mely a földkerekség minden zugába eljutott, s amely támadásait már a kezdeti időkben megtörte, egyre inkább megerősödött: nem az ellenállásban, hanem a kitartásban. Most viszont ravasz kérdéseiket hittel megmosolyogja, figyelemmel ízekre szedi, elmeéllel szerteoszlatja. Nem hederít azokra, akik vádolják pelyváit, mivel vigyázva és gondosan különbséget tesz az aratás, a szérők és a csűrök ideje között. Gabonájának becsmérleőt pedig, amennyiben csak megtévednek, helyreigazítja, ám ha gyűlölködnek, a bogáncsok és konkoly közé sorolja.¹⁵

Tizenharmadik fejezet

14. Vessük hát alá lelkünket Istennek, ha szolgaságra akarjuk fogni a testet, s ha diadalmaskodni szeretnénk az ördögön. A hit az első, mely Isten igájába hajtja a lelket, azután következnek az életszabályok. Gondos betartásukkal erősödik reményünk, növekszik a szeretet, és felfénylik az, amit korábban csak hittünk. Mert ha a megismerés és a cselekvés teszi boldoggá az embert, akkor amint a megismerésben a tévedéstől kell óvakodni, úgy a cselekvésben a semmirekellőstől¹⁶ kell őrizkedni. És téved, aki képesnek tartja magát az igazság megismerésére, miközben semmirekellően él. A semmirekellőség pedig annyit tesz, mint e világot szeretni, valamint a keletkező és elmúló javakat nagyra tartani, e javakra vágyakozni, a megszerzésükért fáradozni, örvendezni, ha halmozódnak, félni az elvesztésüktől, és szomorkodni elvesztésük miatt. Aki így él, képtelen a tiszta, szeplőtelen és változhatatlan igazságot meglátni, hozzákapcsolódni és mindörökké megszilárdulni benne. Ezért amíg elménk nem tisztul meg, hinnünk kell azt,

¹⁵ Vö. Mt 3,12; 13,30; Lk 3,17

¹⁶ Vö. *ver. rel.* 58.

aminek megértésére még nincs erőnk. A próféta ugyanis nagy igazságot mondott: *Ha nem hisztek, nem értetek* (Iz 7,9 LXX).

15. Az Egyházban néhány mondatba foglalva hagyományozódik a hit, mely egyfelől örökkévaló dolgokra vonatkozik – ezeket az érzéki emberek még képtelenek megérteni –, másfelől időbeni dolgokra, amiket az isteni előrelátás örökkévalósága a múltban végzett, és a jövőben végez majd az emberiség üdvére.

Higgyük tehát az Atyát, a Fiút és a Szentlelket. Ők örökkévalóak és változhatatlanok, vagyis, egy Isten, egy lényeg örökkévaló Háromsága, Isten, akitől minden, aki által minden, akiben minden (vö. Róm 11,36).

Tizennegyedik fejezet

16. És ne hallgassunk azokra, akik azt állítják, hogy csupán Atya van, de nincs Fia, és nincs vele a Szentlélek, hanem az Atyát nevezi az Írás néha Fiúnak, néha Szentléleknek.¹⁷ Ők ugyanis nem tudnak a Kezdetről, akitől minden van, és az ő Képmásáról, aki által formát kap minden, és Szentségéről, akiben elrendeztetik minden.

Tizenötödik fejezet

17. Azokra se hallgassunk, akik méltatlankodnak és bosszankodnak, mert azt mondjuk, hogy nem szabad három istent tisztelni.¹⁸ Nem tudják mi az: egy és ugyanazon lényeg, és képzeletük szüleményei űznek velük tréfát, minthogy testi szereikkel általában azt látják, hogy három élőlény, vagy három akármilyen test a térben elkülönülten helyezkedik el. Szerintük így kell érteni Isten lényegét is, és nagyot tévednek, mivel gőgösek, másfelől pedig képtelenek a tanulásra, mert nem akarnak hinni.

Tizenhatodik fejezet

18. De ne hallgassunk azokra se, akik azt állítják, hogy egyedül az Atya igaz és örökkévaló Isten, a Fiú pedig nem szülötte, hanem semmiből létrehozott teremtménye, és volt idő, amikor nem volt, jöllehet övé az első hely az egész teremtésben.¹⁹ Mondják még, hogy a Szentlélek alacsonyabb rendű, mint a Fiú, a Fiú után lett, és ők hárman a lényeg tekintetében úgy különböznek egymástól,

¹⁷ A modalista fölfogás képviselői (ún. szabellianisták).

¹⁸ A fentebbi szélsőség ellentéte: triteizmus.

¹⁹ Arianizmus.

mint az arany, az ezüst és a réz. Hisz' azt sem tudják, mit beszélnek, és érveik megerősítésére olyan dolgokat használnak fel üres hasonlataikban, amiket testi szemeikkel szoktak látni. Való igaz, hatalmas dolog elménkkal tekinteni arra a nemzésre, amelynek nincs időbeni kezdete, hanem örök, s arra a Szeretetre és Szentségre, melyben a Nemző és a Nemzett kimondhatatlan módon fonódik egymáshoz. Még a békés és lecsillapodott elme számára is nagy és nehéz dolog betekintést nyerni ebbe. Képtelenség tehát, hogy azok lássák, akik jócskán tekintgetnek a földi nemzésekre, és a sötétséget egyre csak füsttel egészítik ki, amit a mindennapi vetélkedések és tusakodások közepette folyvást szítanak maguknak. Lelkük ugyanis a hús-vér test indulataitól málladozik, mint az átnedvesedett fahasáb, melyben csupán füstöt okád a tűz, és nem kap lángra, hogy világítson. És ezt bizony igen helytállóan elmondhatjuk valamennyi eretnekről.

Tizenhetedik fejezet

19. Ha tehát hiszünk a változhatatlan Háromságban, akkor higgyünk a gondviselésben is, mely az emberiség üdvéért az időben munkálkodik. És ne hallgassunk azokra, akik Jézus Krisztust, Isten Fiát, csupán embernek mondják, de olyan igazságos embernek, hogy méltán nevezhető Isten Fiának. A katolikus fegyelem őket is elűzi, mert hiú dicsőségvágytól félrevezetve nagy hanggal vitázni akartak, mielőtt megértették volna, mi Isten Ereje és Isten Bölcsessége (1Kor 1,24), és mi az *Ige*, ami kezdetben volt, ami által minden lett, s hogy miképpen lett az *Ige* hús-vér testté és lakozott közöttünk (Jn 1,1; 3; 14).²⁰

Tizennyolcadik fejezet

20. Azokra se hallgassunk, akik azt tanítják, hogy Isten Fia nem valóságos embert öltött fel és nem született meg az asszonytól, hanem látszattestet és az emberi alakhoz hasonló képmást mutatott az emberek szemeinek.²¹ Nem értik, miként lehetséges, hogy Isten lényege, miközben fenntartja az egész teremtet világot, egyáltalán nem szennyeződik be, és mégis hirdetik, hogy a mi látható napunk valamennyi testi söpredékre és szennyre széthinti sugarait és mindenütt tisztán és szeplőtelenül őrzi meg azokat. Ha tehát a látható dolgok világában a tisztátalanok érinthetik a tisztákat anélkül, hogy ezek beszennyeződnének, akkor mennyivel inkább el kell fogadnunk, hogy a láthatatlan és változhatatlan Igazság,

²⁰ Ez a bekezdés éppen úgy lehet Samosatai Pál nézeteinek ill. az általa is képviselt ún. dinamikus monarchianizmusnak kritikája, mint rövid válasz az újplatonikus filozófus, Porphyrios keresztényellenes bírálatára. vö: *civ. dei* X, 28.; XIX, 23.

²¹ Az ún. doketizmus. A szerző elsősorban ennek gnosztikus-manicheista változatát kritizálja.

aki a szellem által öltötte fel a lelket és a lélek által a testet, a teljes ember felvételével a legkisebb beszennyeződés nélkül szabadította meg az embert minden gyöngeségétől.²²

Így azután igen szorult helyzetbe kerülnek, és mert félnek attól – ami egyébként lehetetlen –, hogy az Igazságot beszennyezi a hús-vér emberi test, hazugnak mondják az Igazságot. S holott ő maga írta elő: *szátokban igen, igen, és nem, nem legyen* (Mt 5,37), és bár az Apostol így szól: *nem volt benne igen és nem, hanem igen volt benne* (2Kor 1,19), ők azt erősítgetik, hogy teste teljes egészében hamis volt, mert akkor is igazolni akarják, hogy miért nem követik Krisztust, ha nem saját hallgatóiknak hazudoznak.

Tizenkilencedik fejezet

21. És azokra se hallgassunk, akik vallják ugyan, hogy a Háromság lényege egy és örök, de az időben munkálkodó gondviselés jóvoltából felöltött emberről azt merészelik állítani, hogy emberi elméje nem volt, csupán lelke és teste.²³ Mintha így mondanák: nem ember volt, hanem emberi testrészei voltak. Mert hát lelke és teste az állatnak is van, de ésszel, vagyis az elme sajátosságával nem rendelkezik. Ám ha már azokat is kárhoztatnunk kell, akik az emberi testet, vagyis az ember legalantasabb részét tagadják el tőle, akkor csodálkozom, hogy nem szégyellik magukat ezek, akik attól fosztják meg, ami a legnemesebb bennünk. Bizony gyászolni való az emberi elme, ha teste fölébe kerekedik, már amennyiben nem alakult újjá abban az emberben, akiben most a mennyei forma méltóságát nyerte el az emberi test. No de távol álljon tőlünk elhinni azt, amit a meggondolatlan vakmerőség és a gőgös fecsegés hordott össze.

²² A megfogalmazás trichotomikus, tehát hármas tagolódású antropológiáról tanúskodik, hiszen Ágoston világosan elkülöníti egymástól a lelket (anima) és a szellemet (spiritus). Lásd még: *fid. et symb.* 10,23. A föntihez hasonló gondolattal találkozhatunk a *fid. et symb.* egy másik helyén is (4, 10.), ahol azt olvassuk, hogy az „Ige [...] a hús-vér emberi testet a lélekkel és a szellemmel együtt öltötte fel, és az ő közvetítésük által még inkább elkülönült az Ige fensége az emberi test gyalóságától”. Az érvelés alapja tehát az a gondolat, hogy Istent nem szennyezheti be a test felöltése, hiszen az isteni természet közvetlenül nem, csupán Jézus szelleme és lelke által érintkezik a testi természettel. Ezt az eszmét már Órigenész is megfogalmazta: „Miután tehát [Jézus] lelkének e szubsztanciája középen elválasztja egymástól Istent és a hús-vér testet (hiszen lehetetlen volt, hogy Isten természete közvetítő nélkül keveredjék a testtel), megszületik, mint mondtuk, az Isten-ember, mert az a szubsztancia lesz közvetítővé, amely számára egyáltalán nem volt természetellenes a test felöltése.” (*De principiis* II, 6, 3.)

²³ Az apollinaristák, akik szerint az egyesüléskor a Logos az emberi elme, értelem (nous) helyét foglalta el Jézusban. vö. *div. quaest.* 83, q. 80.

Huszedik fejezet

22. És ne hallgassunk azokra sem, akik szerint a szűztől született embert oly módon öltötte fel az örök Bölcsesség, ahogyan bölccsé tesz más tökéletesen bölcs embereket is.²⁴ Akik ilyet állítanak, azok nincsenek tisztában az ő különleges misztériumával és úgy vélik: szűztől való születése csupán megemeli rangját a többi boldog ember között. Ha alaposabban szemügyre vennék ezt a dolgot, akkor talán elhinnék, hogy másoktól eltérően azért érdemesült erre, mert az ő felöltése különlegesebb, mint a többié. Ugyanis más dolog egyszerűen bölccsé válni Isten Bölcsessége által, és más dolog megszemélyesíteni²⁵ Isten Bölcsességét. Mert jóllehet természetében egységes az Egyház teste, mégis, ki ne értené meg, mily nagy különbség van a fej és a többi testrész között? És ha az Egyháznak feje az az ember, akinek felöltésével az *Ige hús-vér testté lett és köztünk lakozott*, akkor a többi testrész azonos a szentek összességével, akik tökéletessé és teljessé teszik az Egyházat. Amint tehát lelkünk testünk egészét megeleveníti és élteti, ám a fejben látás, hallás, szaglás, ízlelés és tapintás útján is érzékel, míg a többi testrészben csak tapintással, amiért is ezek valamennyien a fej alattvalóiként cselekszenek, az pedig feljebbvalójukként hoz határozatot, hiszen valami módon – éppen mert minden érzékszerv megnyilvánul rajta – a testet irányító lelket személyesíti meg a fő: tehát ehhez hasonlóan a szentek egyetemes népének, mint egy testnek, az *ember Jézus Krisztus a feje, aki Közvetítő Isten és az emberek között* (1Tim 2,5).²⁶ Ezért Isten Bölcsessége, az Ige, aki kezdetben volt, és aki által minden lett (vö. Jn 1,1;3; 1Kor 1,24), nem úgy vette fel azt az embert, mint a többi szentet, hanem sokkal rendkívülibb és magasztosabb módon: mert egyedül azt kellett így felvenni, akiben a Bölcsesség úgy jelenhetett meg az emberek számára, amint az látható megmutatásához illő volt.²⁷ Ennélfogva másként bölcs a többi ember, vagyis azok, akik most bölcssek, avagy képesek voltak, illetve képesek

²⁴ Adoptionizmus.

²⁵ A „personam sustinere”, ill. „personam gerere” kifejezések a műben többször is előfordulnak (20,22.: ipsam personam sustinere Sapientiae Dei; animae ... personam sustinet caput; Christus Jesus, qui Sapientiae personam gerit; 30,32.: Ecclesiae catholicae personam sustinet Petrus.), és éppen olyan jellemzőek Ágoston krisztológiájára, mint a „susceptus” ill. „adsumptus homo” kifejezések használata. E szöveghelyek alapján tehát jelentése: képviselni, megjeleníteni, megszemélyesíteni valamit. Ez az ágostoni „persona” fogalom – úgy tűnik – még közelebb áll a színházi nyelv „prosópon”-jához (álarc, maszk), mint a dogmatizálódás során letisztult „személy” jelentéshez. Lásd még: *gen. c. man.* II, 25, 38.

²⁶ A hasonlat szerint tehát úgy személyesíti meg (personam gerit) az ember Jézus a Logost, ahogy az emberi fej személyesíti meg az emberi lelket (personam sustinet). A szentekben pedig úgy van jelen a Logos, ahogy a testrészekben a lélek.

²⁷ Eszerint az Atyánál rejtekben lévő Bölcsesség, a Logos, csak egy arra érdemes ember által mutatkozhatott meg. Egy jóval későbbi munkájában (De corr. et gratia 11, 30. – AD 426.) Ágoston kifejezetten tagadja, hogy Jézusnak preexisztens érdemei lettek volna.

lesznek bölccsé lenni, és másként ő, az Isten és emberek közötti egyetlen közvetítő, az ember Jézus Krisztus. Ő az embereket bölccsé tevő Bölcsességnek nem egyszerűen pártfogását élvezi, hanem megszemélyesíti őt. A többi bölcs, és szellemivé lett lélekről ugyanis helyesen mondhatjuk, hogy birtokolják önmagukban Isten Igéjét,²⁸ aki által minden lett, de azt már egyikükről sem állíthatjuk, hogy az Ige hús-vér testté lett és köztünk lakozott (Jn 1,14), mert ez kizárólag csak Urunkra, Jézus Krisztusra érvényes.

Huszonegyedik fejezet

23. Azokra se hallgassunk, akik szerint csupán az emberi testet öltötte fel Isten Igéje, és e kijelentés alapján: *És az Ige hús-vér testté lett*, tagadják, hogy annak az embernek lelke, vagy más emberi sajátossága is volt a hús-vér testen kívül. Nagyot tévednek, és nem értik, hogy e mondat: *És az Ige hús-vér testté lett*, azért említi csak a hús-vér testet, mert azok szemei előtt, akikért e felvétel történt, pusztán a hús-vér test mutatkozhatott meg. Hiszen ha képtelen és igen-igen gyalázatos gondolat az – mint az imént fejtegettük –, hogy híján volt az emberi szellemnek,²⁹ akkor nemde sokkal nagyobb képtelenség és gyalázatosság, hogy szelleme és lelke sem volt, csupán teste, ami még a barmokban is hitványabb és alantasabb rész? Hitüinktől tehát ezt az istentelenséget is tartsuk távol, és higgyük, hogy Isten Igéje teljes és tökéletes embert öltött fel.

Huszonkettedik fejezet

24. No de azokra se hallgassunk, akik olyan testet tulajdonítanak a mi Urunknak, amilyen abban a galambban lett látható, mely Keresztelő János szeme láttára alászállott az égből és Urunk felett maradt, hogy a Szentlelket jelezze. Ezzel ugyanis azt próbálják elhitetni, hogy Isten Fia nem asszonytól született, mert ha testi szemeknek kellett őt megmutatni, mondják, felvehette a testet úgy is, ahogyan a Szentlélek. Lám, folytatják, az a galamb sem tojásból kelt ki, és mégis látható volt emberi szemmel.

Először is a következőt kell felelnünk nekik: ott olvasunk arról, hogy a Szentlélek galamb képében jelent meg Jánosnak (Mt 3, 16), ahol Krisztusnak

²⁸ A bölcs, vagy szellemi lélek a közvetlen istenlátásig eljutott elme (mens), mely önmagában szemléli a Logost, és a Logos szemléletében látja az Atyát.

²⁹ Lásd: 19, 21. A két szövegrészből tehát az is látható, hogy a „mens” (elme) és a „spiritus” (szellem) kifejezések Ágoston számára szinonimák. Mint másutt utal rá (*gen. c. man.* II,8,11.; *fid. et symb.* 10,23), a szellem a lélek vezérlő részére (principale – a sztoikus „hégemonikon”), ill. az eszes képességre (potentia rationalis) vonatkozó biblikus kifejezés.

asszonytól való születéséről is olvasunk (Mt 1, 20; 25), márpedig nem illik részben hinni, részben nem hinni az Evangéliumnak. Mert ha te nem az Evangéliumban olvastad, akkor mi alapján hiszed, hogy a Szentlélek galamb képében jelent meg? Nos, én is az Evangélium alapján hiszem, hogy Krisztus a szűztől született. De annak is megvan az oka, hogy a Szentlélek nem született galambtól, ahogyan Krisztus született asszonytól. A Szentlélek ugyanis nem a galambok megszabadítására jött el, hanem azért, hogy jelezze az emberek számára a szellemi ártatlanságot és szeretetet, aminek látható képe volt a galamb. Urunk Jézus Krisztus pedig, aki eljött az emberekhez, akiket meg kellett szabadítani, és akik között mind a férfiak, mind az asszonyok üdvösségre jutnak, nem rettent vissza sem a férfitől, sem az asszonytól, mivel férfit öltött fel, és asszonytól született. Ehhez járul még az a nagyszerű misztérium, hogy mert asszony okozta halálunkat, asszony által született meg életünk, hogy az ördög legyőzve, mind az asszonyi, mind a férfiúi természet révén megkínóztassék, mivel e két természet megrontásában lelte örömét. Az ő számára nem lett volna elegendő az a büntetés, ha mindkét természetünk megszabadul bennünk, csupán az, ha mindkét természet által szabadulunk meg.

Ezzel pedig nem állítjuk, hogy szerintünk csak az Úr Jézus Krisztusnak volt valóságos teste, a Szentlélek ellenben csalfa módon jelent meg az emberek szeme előtt: sőt, hitünk szerint mindkét test valóságos. Mert amiképpen szükségtelen volt, hogy Isten Fia becsapja az embereket, úgy nem illett az sem, hogy a Szentlélek csapja be őket. A mindenható Isten számára, aki az egész teremtett világot a semmiből alkotta meg, nem okozott nehézséget egy valódi galambtest megmintázása más galambok közreműködése nélkül, amint az sem esett nehezére, hogy férfigag nélkül alkosson Mária méhében valódi testet. A testi természet ugyanis engedelmeskedik az Úr parancsának és akaratának, mind az anyaméhben az ember megformálásakor, mind a külvilágban a galamb megformálásakor. Ám e balga és szánnivaló emberek azt hiszik, hogy amit ők maguk képtelenek megtenni, s amit soha életükben nem láttak, annak megtételére a mindenható Isten sem volt képes.

Huszonharmadik fejezet

25. És ne hallgassunk azokra se, akik azért igyekeznek rábírní bennünket arra, hogy Isten Fiát a teremtmények közé soroljuk, mert szenvedett. Így érvelnek: ha szenvedett, változandó, ha pedig változandó, akkor teremtmény, hiszen Isten lényege változhatatlan.³⁰ Velük együtt mi is valljuk, hogy Isten lényege nem változhat meg, s hogy a teremtmény változékony. Csakhogy más dolog: teremtményként létezni, és más: felöltöni a teremtményt. Tehát, mivel Isten

³⁰ Ariánus érv.

egyszülött Fia, vagyis Isten Ereje, Bölcsessége, az Ige, aki által minden lett, teljességgel változhatatlan, ezért felöltötte teremtményét, az embert, akit arra méltatott, hogy bukásából felemelte, és avatagságából megújította. De teremtményében még a szenvedés által sem érte romlás, sőt, a feltámadással megjobbította azt. És emiatt nem kell tagadnunk, hogy megszületett és szenvedett értünk az Atya Igéje, azaz Isten egyedüli Fia, aki által minden lett.

Hiszen állítjuk a vértanúkról is, hogy szenvedtek és meghaltak a mennyek országáért, holott ama szenvedésükben és halálukban nem lelkük esett áldozatul a gyilkosságnak. Az Úr ugyanis azt mondja: *Ne féljete azoktól, akik a testet megölik, ám a lelket nem tudják* (Mt 10, 28). Ahogy tehát a vértanúkról mondjuk: szenvedtek és meghaltak testükben, de lelküket nem érte el a gyilkosság vagy a halál, úgy állítjuk Isten Fiáról is, hogy szenvedett és meghalt az emberben, akit hordozott, isteni mivoltának bármiféle megváltozása vagy halála nélkül.

Huszonnegyedik fejezet

26. És ne hallgassunk azokra se, akik tagadják, hogy olyan testben támadt fel az Úr, mint amilyenben a sírboltba helyezték. Mert ha az nem lett volna ugyanolyan, akkor feltámadása után nem mondta volna a tanítványoknak: *Tapintsatok meg és lássatok, mert a szellemnek nincs csontja és húsa, de mint látjátok, nekem van.* (Lk 24, 39) Káromlás azt feltételezni Urunkról, hogy bármiben is hazudott, amikor ő maga az Igazság. De az se nyugtalanítson minket, hogy a Szentírás szerint a zárt ajtók ellenére egyszer csak megjelent a tanítványoknak (Jn 20, 26), mintha azért kellene tagadnunk emberi testét, mert az ilyen test természetével ellentétesnek látjuk azt, ha valaki zárt ajtón keresztül lép be. Isten számára minden lehetséges³¹. Nyilvánvalóan ellentétes testünk természetével a vízen járás is, holott szenvedését megelőzően nem csupán maga az Úr járt vízen, hanem Péter számára is lehetővé tette azt (vö. Mt 14, 25). Így hát teste a feltámadás után is engedelmeskedett akaratának. Mert ha szenvedése előtt képes volt testét megdicsőíteni, hogy az ragyogott, mint a nap (Mt 17, 2), akkor szenvedése után miért ne tudta volna egy pillanatra a kívánt finomságúra változtatni, hogy a zárt ajtókon is beléphessen?

Huszonötödik fejezet

27. Azokra se hallgassunk, akik tagadják, hogy Krisztus, felmenvén a mennybe, magával vitte testét, és megemlíti az Evangéliumban írottakat: *senki nem megy fel a mennybe, csak aki a mennyből jött* (Jn 3, 13). Tehát azt állítják, hogy a test, mivel nem a mennyből jött, nem mehetett fel a mennybe. Nem értik meg, hogy a

³¹ Vö. Mt 19, 26; Mk 10, 27; Lk 18, 27

test nem ment fel a mennybe: oda ugyanis az Úr ment fel, nem pedig a test. Ámde aki felment, az magával emelte a mennybe a testet. Mert ha példának okáért valaki mezítelenül jön le egy hegyről, miután pedig leér, felöltözik, és felöltözve újból felmegy oda, akkor bizony helyesen mondjuk, hogy csak az megy fel, aki lejött, és nem a magával vitt ruhára gondolunk, hanem csupán a felöltözött emberről állítjuk azt, hogy felment.

Huszonhatodik fejezet

28. Azokra se hallgassunk, akik tagadják, hogy a Fiú az Atya jobbján ül. Ők azt kérdezik: „Talán Istennek, az Atyának, a testekhez hasonlóan jobb és bal oldala van?” Ezt mi sem gondoljuk róla, mert Istent semmiféle testi forma nem határolja be, nem zárja körül. Szerintünk az Atya jobbjá az örök boldogság, amit a szenteknek ígérnek, mint ahogy a balját igen helyesen mondják az örök nyomorúságnak, mely az istentelenek osztályrésze: hogy ne Istenre értsük azt, amit mi jobb és bal oldalnak mondtunk, hanem a teremtményekre. Hiszen az Apostol szavai szerint Krisztus teste, vagyis az Egyház, szintén a jobbján, más szóval, a boldogságban lesz: *egyszerre feltámasztott minket, és a mennyek közé helyezett* (Ef 2, 6). Mert bár testünk még nincs ott, de reményünk már igen. Urunk is ezért parancsolta meg feltámadása után tanítványainak, akiket éppen halálsát közben talált, hogy jobb felől vessék ki a hálót. Ők pedig eleget téve a parancsnak olyan halakat fogtak, melyek mind nagyok voltak (vö. Jn 21,6–11), s így az igazakat jelképezték, akik az ígélet szerint a jobb oldalra kerülnek. Ezt jelképezi az is, hogy, mint mondta, az ítéletkor a bárányokat majd jobbjá felől, a kosokat pedig balja felől állítja (vö. Mt 25, 33).

Huszonhetedik fejezet

29. Azokra se hallgassunk, akik tagadják, hogy elérkezik az ítélet napja, és az Evangéliumot idézik, amely szerint: *aki hisz Krisztusban, nem ítélik meg, aki viszont nem hisz benne, már megítéltetett* (Jn 3, 18). Így okoskodnak: „Amennyiben nem ítélik meg azt, aki hisz, s ha már megítéltetett a hitetlen, akkor kit akar majd megítélni az ítélet napján?” Nem fogják föl, hogy a Szentírás múlt időt használ jövő idő helyett. Így például nem teljesedett még be az Apostol fentebb idézett, rólunk mondott kijelentése sem: *egyszerre a mennyek közé helyezett minket*, de mert egészen biztosan bekövetkezik majd, úgy beszélt róla, mintha már megtörtént volna. Maga az Úr is hasonló módon szólt tanítványaihoz, amikor előbb azt mondta: *mindazt, amit Atyámtól hallottam, tudtul adtam nektek* (Jn 15, 15), kevéssel utána pedig: *sok mondanivalóm volna, de nem vagytok hozzá elég erősek* (Jn 16, 12). Miért mondta tehát korábban, hogy *mindazt, amit Atyámtól hallottam, tudtul adom nektek*, ha nem azért, mert amit a Szentlélek által

bizonyosan megtesz, arról úgy beszélt, mintha már megtette volna? Ennélfogva ha azt halljuk: *aki Krisztusban hisz, azt nem ítélik meg*, úgy értjük, hogy nem ítélik el. Hiszen az „elítélés” helyett használjuk a „megítélés” kifejezést, ahogy az Apostol mondja: *aki nem eszik, ne ítélje meg azt, aki eszik* (Róm 14, 3), vagyis, ne gondoljon felőle rosszat. Az Úr is felszólít: *Ne ítélkezzetek, hogy benneteket se ítéljenek meg* (Mt 7, 1). Ő ugyanis nem foszt meg minket az ítéletalkotáshoz szükséges belátástól, mert a próféta is azt mondja: *ha valóban szeretitek az igazságot, ítéljétek helyesen, emberek fiai* (Zsolt 57, 2), vagy maga az Úr: *ne személyvágolotva ítéljétek, hanem igaz ítéletet hozzatok* (Jn 7, 24). Azonban a szóban forgó helyen arra figyelmeztet az ítélkezés megtiltásával, hogy ne ítéljünk el senkit, akinek nem látjuk át a szándékát, vagy akiről nem tudhatjuk, milyen lesz később. Eszerint azzal, hogy *nem ítélik meg, azt mondta, hogy „nem ítélik el”*. Így tehát a másik kijelentésnek — *aki pedig nem hisz, már megítéltetett* (Jn 3,18) — az a magyarázata, hogy előretudásában elítélte már Isten, aki tudja, hogy mi vár a hitetlenekre.

Huszonnyolcadik fejezet

30. Azokra se hallgassunk, akik állítják, hogy a Szentlélek, akit az Evangélium szerint az Úr tanítványainak ígért, Pál apostolban jött el, avagy — mint a frígiaiak mondják — Montanusban és Priscillában,³² vagy éppen Maniban illetve Manicheusban — bánom is én, hogy mondjuk —, amint a manicheusok híresztelik. Ezek bizony olyannyira vakok, hogy a Szentírás világos szakaszait sem értik, vagy pedig oly mértékben semmibe veszik üdvösségüket, hogy egyáltalán nem olvassák. Mert ki az, aki még az Evangéliumból sem érti majd meg — mihelyt elolvasta —, az Úr azon szavait, melyeket az Írás szerint feltámadása után mondott: *Én meg elküldöm rátok Atyám ígéreteit, maradjatok a városban, míg erő nem tölt el benneteket a magasságból* (Lk 24, 49)? Ráadásul nem veszik észre az Apostolok Cselekedeteiben, hogy miután az Úr a tanítványok szeme láttára felment a mennybe, tíz nap elmúltával, vagyis Pünkösdkor nyilvánvaló módon eljött a Szentlélek, és mivel korábbi utasításának megfelelően a tanítványok a városban voltak, oly mértékben betöltötte őket, hogy nyelveken szóltak. Ugyanis a jelenlévők, akik különféle nemzetekhez tartoztak, mind a maguk nyelvén értették beszédjüket (vö. ApCsel 2, 1–11). Csakhogy ezek az emberek azokat vezetik félre, akik a katolikus hitet elhanyagolva még a maguk, Szentírásban világossá lett hitét sem akarják megtanulni, és ami ennél jóval súlyosabb és fájdalmasabb: mivel félvállról veszik a katolikus hitet, figyelemmel fordulnak az eretnekek felé.

³² A montanizmus a II. század dereka táján elterjedt, frígiai (Kis-Ázsia) eredetű prófétikus mozgalom. Innen a szövegünkben is olvasható „frígiaiak” elnevezés. Priscilla (Priska) Montanos egyik prófétanője volt. (Lásd még Erdő Péter, 45, 342. o.)

Huszonkilencedik fejezet

31. Azokra se hallgassunk, akik tagadják, hogy az egy, szent és katolikus Egyház az egész földkerekségen elterjedt, és úgy vélik, csupán Afrikában, pontosabban Donatus egyházában van ereje teljében. Ily módon süketek a próféta szavára: *Az én fiam vagy te, ma nemzettelek téged, kérd tőlem és neked adom örökségedet, a nemzeteket, és birtokodul a föld határait* (Zsolt 2, 7–8). De süketek sok egyébre is, ami akár az Ó-, akár az Újszövetség könyveiben van megírva, hogy a legérthetőbb módon adják tudtunkra: Krisztus Egyháza az egész földön elterjedt. Ha ezt ellenük szegezzük, azt felelik, hogy mindez beteljesedett már, mielőtt még a donatista egyház létrejött, ámde később – erősítgetik – az egész Egyház megsemmisült, s ami belőle megmaradt, az a donatista egyházban maradt meg. Mily gőgös és elvetemült beszéd! Még ha valóban úgy élnének, hogy legalább maguk között megőriznék a békét! Ám valójában észre sem veszik, hogy immár magán Donatuson teljesedett be a mondás: *Amilyen mértékkel mértek, olyannal mérnek nektek is vissza* (Mt 7, 21). Mert ahogy ő akarta megosztani Krisztust, követői úgy osztják meg őt a mindennapos szakadással. Amit Krisztus mondott, őreá is érvényes: *Aki karddal vág, az kard által vész el* (Mt 26, 52). E helyütt ugyanis a gonoszságra használt kard a viszálytkeltő nyelvet jelenti, amilyenell egykor ez a boldogtalan megvágta az Egyházat, de amivel mégsem dőfte le. Az Úr ugyanis nem azt mondta, hogy aki karddal ledöf valakit, az kard által vész el, hanem: *aki kardot használ, az kard által vész el*. Ő tehát perlekedő nyelvvel megvágta az Egyházat, s most e perlekedő nyelv vagdalja szét őt magát, hogy teljesen megsemmisüljön és elenyésszen. No de Péter apostol hajdani tette nem gőgből, hanem az Úr iránti szeretetéből fakadt, még ha ez a szeretet nagyon is földhözragadt volt.³³ Így a figyelmeztetésre Péter el is tette kardját. Donatus viszont még legyőzve sem volt erre hajlandó. Lám, amikor Rómában az általa felkért püspöki hallgatóság előtt óvást emelt Caecilianus püspök ellen, vádjaiból semmit nem tudott bizonyítani, és így szakadásban maradt, hogy saját kardja veszejtse el.³⁴ És amikor az őt követők tábora nem hallja meg a Prófétákat és az

³³ Vö. Mt 26, 51; Jn 18, 10

³⁴ A Diocletianus-féle keresztényüldözés alatt (304–305) arra kényszerítették a püspököket, hogy adják át a hatóságoknak a liturgikus tárgyakat. Akik eleget tettek a felszólításnak, azokat átadóknak (traditores) nevezték. Constantinus uralkodásának kezdetén, az üldözés megszűnésekor Caecilianust választották Karthágó püspökének, ám az őt felszentelő három püspök egyike Donatus szerint traditor volt, márpedig a rigorózus püspök és követői azt tartották, hogy az ilyen szentelés érvénytelen. Donatus a császár segítségét kérte, de a 313. októberében Rómában megtartott vizsgálat eredménytelenül záródott. Constantinus ezután zsinatot hívott össze, melyet 314 augusztusában Arles-ban megtartottak. A zsinat két kánonja kapcsolódik a Donatus emelte vádhoz: a XIII. kánon szerint érvényes a traditor általi szentelés, amennyiben „jó ok szól amellett, akit felszenteltek”, a XIV. kánon szerint

Evangéliumot — ahol is világosan meg van írva, hogy Krisztus Egyháza minden népre kiterjedt —, hanem csak a szakadárookra fűlel, mert a maguk, és nem Isten dicsőségét keresik, akkor e tábor szépen példázza azt, hogy szolgál, és nem szabad, s hogy a jobb fülét lemetszették. Péter ugyanis nem szabad embernek, hanem szolgának vágta le a jobb fülét, amikor hibázott az Úr szeretetében. Ez pedig azt jelképezi, hogy akikre lesújt a szakadás kardja, azok egyfelől testies vágyak szolgái, mert még nem jutottak el a Szentlélek szabadságára, hogy már ne emberekben bizakodjanak; másfelől nincs fülük a jobbra, vagyis az Úr dicsőségére, ami messze földön elterjedt a katolikus Egyház által, hanem az emberi felfuvalkodottságból származó balga tévedésekre hallgatnak.

Ráadásul Urunk azt mondja az Evangéliumban, hogy akkor jön el a vég, ha már minden népnek meghirdették az örömhírt (vö. Mt 24,14). Nos hát miként állítják a donatisták, hogy immár az összes nép elhagyta a hitet, s az Egyház csupán Donatus közösségében él tovább, amikor nyilvánvaló, hogy néhány nemzet csak azután kezdett hinni, hogy a donatista egyház elszakadt az egységtől, továbbá, akadnak még olyanok is, akik máig nem hisznek, és ők azok, akik számára folyvást, naponta hirdetik az Evangéliumot? Nem bámulatos, hogy van valaki, aki azt szeretné, hogy kereszténynek tartsák, miközben oly istentelenül kikel Krisztus dicsősége ellen, hogy azt merésze állítani mindazon nemzetek tagjairól, akik csak mostanság közelednek Isten Egyházához és egyre nagyobb buzgalommal hisznek Isten Fiában: hiábavaló a fáradozásuk, mert nem valamelyik donatista kereszteli meg őket? Ha az emberek Krisztust keresnék, ha szeretnék az Egyházat, ha szabadok volnának és ha éppen megőriznék jobb fülüket, akkor kétségkívül elátkoznák ezt a kegyetlenséget, és késedelem nélkül elhagynák a donatistákat.

Harmincadik fejezet

32. Ne hallgassunk azokra se, akik bár senkit nem keresztelnek meg újból, de mégis lemetszették magukat az egységről, és szívesebben viselik a luciferiánus, mint a katolikus nevet.³⁵ Hogy Krisztus keresztségét úgy fogják fel, mint amit nem szabad megismételni, azt helyesen teszik. Mert véleményük szerint a keresztség szentségét csupán a katolikus Egyház biztosítja. Csakhogy olyanok ők, mint a venyige, amit még nem metszettek le a szőlőtőről. Ők azok, akikről az Apostol így beszél: *A jámborság külső formáját megtartják, de erejét megtagadják* (2Tim 3, 5). A jámborságnak ugyanis a béke és az egység ad nagy erőt, hiszen egy az Isten.

pedig „akik hamisan vádolják testvéreiket, életük végéig legyenek kiközösítve”. (A zsinati kánonok magyar fordítása: Erdő Péter, 269. o.) A donatista skizma ezt követően elmélyült.

³⁵ Calarisi (ma Cagliari – Szardínia) Lucifer püspök (megh. 370 v. 371) követői. Lucifer, Szent Athanasios fanatikus híve, rendkívüli szigoráról volt híres. Legismertebb tanítványai: Faustinus és Marcellinus római presbíterek.

Belőlük pedig ez az erő hiányzik, minthogy lemetszettek az egységről. Így ha közülük jön valaki a katolikus Egyházba, akkor az nem ismétli meg a *jámborság külső formáját*,³⁶ amivel már úgyis rendelkezik, hanem a jámborság erejét kapja meg, aminek híján van. Az Apostol ugyanis egyértelműen azt tanítja, hogy a lemetszett termőágakat újólá be lehet oltani, *ha nem tartanak ki a hitetlenségben* (vö. Róm 11, 23). Azt, hogy a luciferiánusok ezt megértik és senkit nem keresztelnek újra, mi nem kifogásuljuk, ámde azt már ki ne tartaná felháborítótnak, hogy ők is el akartak szakadni a gyökértől. Ráadásul szakadásuk legfőbb indítéka abban állt, hogy olyasmivel voltak elégedetlenek a katolikus Egyházban, ami igazán egyetemes szentségéhez tartozik. Mert sehol másutt nem kell oly elevenen élnie a könyörtettségnek, mint a katolikus Egyházban, hogy mint igazi édesanya a bűnös fiakkal se perlekedjék fennhéjázva, és a helyes útra térteknek is könnyen megbocsásson. Nem véletlen, hogy az apostolok közül éppen Péter személyesíti meg a katolikus Egyházat, ugyanis a mennyország kulcsait ez az Egyház kapta, amikor Péterre bízta azokat (vö. Mt 16, 19). És azáltal, hogy neki mondják, mindenkihez szólnak e szavak: *Szeretsz engem? Legeltesd juhaimat* (Jn 21, 17).

A katolikus Egyháznak tehát kötelessége, hogy örömmel bocsásson meg jó útra tért és jámborságban megerősödött fiainak, mivel az Egyház megszemélyesítőjéről, vagyis Péter apostolról is azt látjuk, hogy számtalan esetben bocsánatot nyert. Megbocsátottak neki akkor, amikor megingott a tengeren (vö. Mt 14, 30), amikor az Urat testies gondolkozással lebeszélte volna a szenvedésről (vö. Mt 16, 22), amikor a szolga fülét karddal levágta (vö. Mt 26, 52), amikor magát az Urat tagadta meg háromszor (vö. Mt 26, 51; 70–74), és később is, amikor babonás kétszínűségre vetemedett (vö. Gal 2, 11–13), de tudjuk róla, hogy miután megjavult és megszilárdult, egészen az Úr kínszenvedésének dicsőségéig jutott el.

Így például az ariánus eretnekek okozta üldözést követően, miután a béke – amit a katolikus Egyház valójában az Úrban nyer el – a világi vezetők jóvoltából is helyreállt, sok olyan püspök lépett újból a helyes útra és választotta a katolikus Egyházba való visszatérést, aki az üldözés során behódolt az ariánus álnokságnak, elítélve akár azt, amit hitt, akár azt, aminek hitét színelte. Őket a katolikus Egyház úgy fogadta vissza anyai ölére, mint azt a Pétert, aki a megtagadás kevélysége után feleszmélt a kakasszóra, vagy mint aki Pál szavára felhagyott a helytelen színleléssel.

És mert a luciferiánusok gőgösen tekintenek erre az anyai szeretetre, és gonoszul kifogásolják, mivel nem örvendeznek azon, hogy Péter a kakasszó után felkelt (vö. Mt 26, 75), méltán hullanak alá a Fényhozóval³⁷ együtt, aki kora reggel tűnt fel az égen (Iz 14, 12).

³⁶ Ti. a keresztségi szertartást.

³⁷ Latinul: Lucifer.

Harmincegyedik fejezet

33. Azokra se hallgassunk, akik tagadják, hogy az Egyház minden bűnt megbocsáthat. Szerencsétlenek addig értetlenkednek azon, hogy Péter kőszikla, és addig vonakodnak elhinni, hogy a mennyország kulcsait az Egyház kapta meg, mígnem maguk veszítik el e kulcsokat. Ők azok, akik úgy kárhoztatják az özvegyeket, ha megházasodnak, mint a paráznákat, és akik tisztábbnak hirdetik magukat az apostoli tanításnál (vö. 1Tim 5, 11 – 14).³⁸ Ha hajlandók volnának valódi nevüket elfogadni, akkor inkább nevezetnék magukat világinak, mint világosnak.³⁹ Mert azzal, hogy bűnbeesve nem akarnak megjavulni, mindössze azt érték el, hogy a világgal együtt ítélik el őket. Akitől ugyanis megtagadják a bűnbocsánatot, azt nem valamiféle gyógymóddal ápolják, hanem beteg létére megvonják tőle az orvosságot. Özvegyeiket pedig égni kényszerítik, amennyiben nem engedik meg számukra a házasodást. Mert nem kell őket okosabbnak tartani Pál apostolnál, aki azt mondja: *jobbna tartom, hogy az özvegyek megházosodjanak, mint égjenek* (vö. 1Kor 7, 9).

Harminckettedik fejezet

34. És végül ne hallgassunk azokra se, akik tagadják a hús-vér test jövődő feltámadását, és Pál apostol szavaira hivatkoznak: *Test és vér nem örökli majd Isten országát* (1Kor 15, 50), minthogy nem értik az Apostol másik kijelentését: *Ennek a romlandónak fel kell öltenie a romolhatatlanságot, ennek a halandónak a halhatatlanságot.* (1Kor 15, 53) Amikor megvalósul ez, már nem test és vér lesz, hanem mennyei test.⁴⁰ Urunk is ezt ígéri, mondván: *Nem nőszülnek, férjhez se mennek, hanem egyenlők lesznek Isten angyalaival* (Mt 22, 3). Miután ugyanis egyenlők lettek az angyalokkal, már nem az embereknek, hanem Istennek élnek. A test és a vér tehát elváltozik majd, és mennyei, angyali testté lesz. *Mert a*

³⁸ A katharok, avagy tiszták. Az I. nikaiai egyetemes zsinat (325) VIII. kánonja szerint: „Mindenekelőtt azonban írásban ki kell jelenteniük [ti. a katolikus egyházba megtért katharoknak], hogy alkalmazkodnak a katolikus és apostoli egyház előírásaihoz és követik azokat, vagyis közösséget vállalnak azokkal, akik második házasságban élnek, meg azokkal is, akik üldözés alkalmával elbuktak.” (Erdő Péter, 287. o)

³⁹ A „mundus” (tisztá – gör.: katharos) – mundanus (világi) szójátékot igyekeztünk visszaadni.

⁴⁰ Ahogy a korai írásaiban kifejtett feltámadás-értelmezésekhez általában, úgy e szakaszhoz is kiegészítést fűz a *Retractationes* Ágostona, és felszólít rá, hogy fentebbi mondatait ne úgy értsük, mintha szerinte a feltámadásban megszűnne a hús-vér test szubsztanciája. Ami megszűnik, az a hús-vér test romlandósága, avagy az Apostol szavainak másik értelmezése szerint: nem örökli Isten országát az, aki a hús és a vér cselekedeteihez ragaszkodik (vö. *Retr.* II, 3.).

halottak feltámadnak a romolhatatlanságra, mi pedig elváltozunk (1Kor 15, 52), s ily módon igaz, hogy a hús-vér test támad fel, de igaz az is, hogy hús és vér nem öröklí majd Isten országát.

Harmincharmadik fejezet

35. Mi, akik még tejszörűre szorulunk, ezzel az egyszerű és tiszta hittel táplálkozunk Krisztusban, s mert kicsinyek vagyunk, ne kívánjuk a nagyobbakhoz illő ételt, hanem a legüdvösebb táplálék gyarapítson bennünket Krisztusban, valamint a jó erkölcsök, mint annak velejárói, és az a keresztyényi igazságosság, melyben Isten és felebarátaink tökéletes és szilárd szeretete rejlik: hogy ezáltal valamennyien, magunkra öltve Krisztust, önmagunkban arassunk diadalt ellenségünk, az ördög és az ő angyalai felett. Mert a tökéletes szeretet nem ismeri az evilági sóvárgást, sem az evilági félelmet, vagyis a sóvárgást, mely a mulandó javak megszerzésére irányul, s a félelmet, hogy elveszíti e javakat. Ez az a két kapu, amin belép, s ami által uralkodik rajtunk ellenségünk, akit elsőként az istenfélelem, majd pedig az Isten iránti szeretet segítségével kell kiűznünk. Így hát az a feladatunk, hogy mennél inkább előrehaladni látjuk magunkat a szeretetben, annál erősebben vágyakozunk az Igazság tökéletesen tiszta és világos ismeretére, és hogy olyan szívünk legyen, amit az ő egyszerűsége tisztított meg, mert az Igazság csak a benső szemmel látható, ahogy az Írás is mondja: *Boldogok a tisztaszívűek, mert ők látni fogják Istent* (Mt 5, 8). És mindezt azért kell megtennünk, hogy a szeretetben meggyökerezve és alapot verve képesek legyünk felfogni az összes szenttel együtt, mi a szélesség és a hosszúság, a magasság és a mélység, és megismerni Krisztusnak minden értelmet meghaladó szeretetét, hogy betöltekezzünk Isten egész teljességével (Ef 3, 17–19), és e láthatatlan ellenséggel vívott küzdelem után — hiszen az akaróknak és szeretőknek Krisztus igája enyhe és terhe könnyű (vö. Mt 11,30) — elnyerhessük a győzelmi koszorút.

(Fordította Heidl György)

SZERKESZTŐSÉGI KÖZLEMÉNY

Folyóiratunk az 1996-os évfolyammal kezdődően a görög szavak átírásában az úgynevezett klasszika-filológiai átírási módot követi, amely eljárásra A magyar helyesírás szabályai 11. kiadásának 221. pontja ad lehetőséget.

TÁJÉKOZÓDÁS

MITIKUS VILÁGLÁTÁS ÉS FILOZÓFIAI SPEKULÁCIÓ VISZONYA A KORAI GÖRÖG FILOZÓFIÁBAN*

MOGYORÓDI EMESE

Az igazság kutatása bizonyos értelemben nehéz, másfelől viszont könnyű. Ennek bizonyítéka, hogy noha senki sem tudja érdemben eltalálni, azért nem is téveszti el teljességgel, hanem mindenki képes valami érdemlegessé mondani a dolgok természetére vonatkozóan. Így azután, ha egyenként semmivel vagy csak nagyon kevésel járulnak is hozzá az igazság kutatásához, együttes erőfeszítésük mégiscsak eredményez valami számottevőt.

(Aristotelész: *Met.* 993 a 30)

Azzal, hogy az ész a létben differenciálták, a görögök olyan kritikai mércét állítottak elének a tudat vizsgálata számára, melyet senkinek sincs joga alulmúlni. E teljesítmény azonban nem egyszer s mindenkorra birtokunk, nem valamiféle, a későbbi nemzedékek számára készen átadandó becses örökség, hanem paradigmaticus cselekedet, amit meg kell vizsgálnunk, hogy korunk körülményei között folytathassuk.

(Eric Voegelin: *On Classical Studies*)¹

Az európai spekulatív illetve specifikusan filozófiai gondolkodás megjelenésének legkorábbi magyarázatait és jellemzőinek körülhatárolását jellegzetesen meghatározta egy kimondatlan előfeltevés: a sajátlagos filozófiai gondolkodás (módszer, rendszer stb.) megjelenése szingulárisan elkülönülő, diszkontinuitást hozó esemény, egyfajta „ugrás” az európai (sőt, az egész egyetemes emberi) kultúra történetében.² Ez az a forradalmi esemény, mely megalapozta a tudományt,

* Ez az írás első fejezetét alkotja annak az egyetemi jegyzetnek, melyet a szerző a presókratikus filozófiáról ír a szegedi József Attila Tudományegyetem filozófia szakos hallgatói számára. (A szerk.)

¹ *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 12: Published Essays 1966–1985* (Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1990), 264. o.

² Ezúton szeretném kifejezni hálás köszönetemet Ritoók Zsigmondnak és Steiger Kornélnek, akik nemcsak ennek az írásnak megszületésében segítettek munkámat, hanem

megvetette a racionális gondolkodás alapjait, és lehetővé tette, hogy az emberiség kilábaljon szellemi „gyermekkorából”, melyet a mítosz „primitív”, „naív”, „irracionalis”, „szubjektív” stb. mesevilága jellemez. A *logos* (a latin *ratio* görög megfelelője) mítosszal szembeni magasabbrendűségének előfeltevése a descartes-i, kanti és ebből a szempontból velük együtt említhető hegeli filozófia egyik legfontosabb, kimondatlan eszméje, melynek következményeként a modern filozófiában és a kialakuló történeti tudományokban háttérbe szorul mindaz, ami a *logos* belső kritériumaival mérve „primitívnek”, „naivnak”, „irracionalisnak” hat, egyszóval a filozófiát megelőző szimbolizmus, melynek legfontosabb kifejezője a mítosz, s amely az emberi kultúra történetében nemcsak eredendőbb, hanem időben tekintve jóval tekintélyesebb intervallumot is fog át a *logos* „uralmának” idejéhez képest. A *mythos* – *logos* szembeállítás persze nem modern fejlemény: noha *expressis verbis* csak a Kr. e.-i V. században merül fel, a filozófia mítosszal szembeni általános szkepszisében (legelőször Xenophanésnél) már a filozófiai spekuláció kezdetekor megjelenik. *Mythos* és *logos* azonban eredetileg nem különülnek el ilyen élesen egymástól, szemantikai tartományuk szoros rokonságot mutat, hiszen mindkettő egy-egy „beszél, mond, elbeszél” jelentésű igéből származik (*mytheó* / *mytheomai* ill. *legó*), s ebben az értelemben a legkorábbi szövegekben egyazon szóösszetételben is előfordulnak (*mythologeó*).³ Az a nagyjából a VIII. és VI. század között lejátszódó társadalmi és kulturális átalakulás azonban, melynek eredményeként fölbomlott a hagyományos görög törzsi társadalom és kialakult a demokratikus polisz, valamint ezzel párhuzamosan létrejött egy speciális szellemi alakulat, a filozófia, mely megalapozta az európai tudományt, magát hosszú évszázadokon át evidenciaként tartó örökségként hagyományozta ránk a *mythos* – *logos* szembeállítást, ahol is az előbbi az utóbbival szemben háttérbe szorul és leértékelődik.⁴ A racionalitás föltétlen magasabbrendűségébe vetett hit, a fölvilágosodás „észgőgjének” megrendülése, valamint az összehasonlító történeti tudományok (kulturális antropológia, etnológia, összehasonlító vallástudomány stb.) kutatásainak elterjedése kellett hozzá, hogy a mítosz más perspektívába helyeződjék, s ezzel együtt a filozófia

mindvégig egyengették a valamikori hallgató útjait és támogatták a kezdő kutató törekvéseit is.

³ Pl. Hom. *Od.* 12.450 és 453; Simónidész fr.5, 3; Sapphó fr.18,4; Aischylos *Prom.vinct.* 889. – Vö. J.-P. Vernant: *Myth and Society in Ancient Greece* (New York 1990), 204 (eredetileg *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974).

⁴ Megjegyzendő azonban, hogy a szembeállítás a görögség számára még a kiforrott filozófiai spekuláción belül sem olyan éles, mint ahogy az később, a fölvilágosodás „észgőgje” felől látszik. Elég itt a mítosznak a *logos* mellett játszott fontos szerepére utalnunk a platóni filozófiában és Aristotelész szavaira a *Metafiziká*ban (982b18), ahol a „bölcseességkedvelő” (*philosophos*) együtt emlegeti a „mítoszkedvelővel” (*philo-mythos*), vagy híres megjegyzésére: „Minél magányosabb leszek, annál jobban kedvelem a mítoszokat” (fr.668, 3).

kialakulását is összetettebb szempontok alapján kezdjük vizsgálni.⁵ Amint a mítosz fölértékelődik, s a modern kutatás fölismeri, hogy az archaikus mítoszok a filozófiaival legalább egyenrangú, koherens világgépet tükröznek, melyeknek megvan a maguk sajátos „logikája”, struktúrája, valamint egy jelentésegészlet alkotó *igazsága*, a filozófiai spekuláció megjelenését többé nem tekintik megmagyarázhatatlan ugrásnak az európai kultúrtörténetben, hanem egy olyan kontinuuus folyamat részének, amelynek előzményei már a mitikus „spekulációkban” illetve általában a filozófiát megelőző irodalomban megjelennek. Századunkban sorra születnek olyan művek, amelyek ezt a kontinuitást próbálják fölmutatni, és pedig nemcsak a görögség szellemtörténetén belül, hanem a korai görög spekulációk keleti mítoszokhoz ill. bölcséletirodalomhoz való kapcsolódásában is.⁶ A fölvilágosodás „észgője” által motivált előfeltevés leépítése termékenyen hozzájárul az alapp probléma (a filozófia kialakulása) differenciáltabb megközelítéséhez: a kérdések irányát most már nem annyira az az előfeltevés határozza meg, hogy a filozófiai spekuláció természetes közege az emberi gondolkodásnak, hanem az arra való ráeszmélés, hogy valójában mennyire nem evidensen az. *Miért találtatott elégtelennek a mítosz a mindenség rendjének magyarázatára?*⁷ A kérdés ebben a formában lehetővé teszi mind a mitikus világlátás, mind a spekulatív gondolkodás differenciáltabb, a problémákat nem egyszer s mindenkorra megoldani (voltaképp *elfedni*), hanem láttatni kívánó megközelítését. Hiszen ha a filozófiai spekuláció megjelenésére ilyenformán „rácsodálkozunk”, a mitikus világlátáshoz képesti különbségeinek „radikalitása” valójában még inkább kidomborodhat és elmélyültebben megragadhatóvá válik. Ezzel párhuzamosan hasonlóan összetettebbé válik a mítosz megközelítése is — azaz, mindenképp közelebb jutunk alapkérdésünk megválaszolásához, a mitikus világlátás és a filozófiai spekuláció elkülönítéséhez és jellemzőik megragadásához. Ennek a perspektívaváltásnak legfontosabb hozadéka a „primitív” fölértékelődése, ami

⁵ Erre vonatkozóan lásd J.-P. Vernant rövid, de alapos és gondolatébresztő történeti összefoglalóját, in *Myth and Society*, 222. skk.

⁶ Pl. F.M. Cornford: *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation* (London 1912) és *Principium Sapientiae: A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought* (Cambridge 1952), H. Frankfort (et.al.): *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago and London 1977), M.L. West: *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford 1971).

⁷ A kérdés illetően megfogalmazásához vö. Eric Voegelin: *Order and History Vol. II* (Baton Rouge and New York 1957), 128. A. W. H. Adkins a görögök személyiség-fölfogását vizsgálva hasonlóképpen megfordítja a kérdést: nem a homérosi „fragmentált” én szorul magyarázatra, hanem a később kialakuló „ego-centrikus én”: lásd *From the Many to the One* (Ithaca, New York 1970), 44. A mágia „racionalitását” vizsgáló Jarvie és Agassi szintén így láttatja a kérdést: nem az a probléma, hogyan hihetnek a primitív társadalmak a mágiában, hanem hogy egyáltalán hogyan válhatnak kritikussá velük szemben: idézi G.E.R.: Lloyd: *Magic, Reason and Experience* (Cambridge 1993), 7. o.

nemcsak azzal a történeti kutatás hitelességének szempontjából fontos eredmény-nyel jár, hogy a legkorábbi filozófiai szövegeket (és a mitikus világlátás szimbolizmusát) a maguk megérdemelt rangján kezelhetjük, hanem azzal a másfelől a filozófia immanens fejlődésének szempontjából sem elhanyagolható hozadékkal is, hogy a most már a modern szellemtörténeti produktumokkal egyenrangúként, sőt, bizonyos értelemben fölöttük állóként kezelt „primitív” számunkra olyan új mércéket ad, amelyek talán kivezethetnek a modernitás válságából.⁸ A *logos* „trónfosztása” és a mítosz fölértékelődése tehát visszahat a *logos* státusának értékelésére. Ahogyan kibontakozik „a mítosz logikája”, úgy az is kiderül, hogy a *logos* sem minden mitikus szimbolizmustól mentes, „tisztá racionalitás”, noha az alapvetően descartes-i és kanti paradigmában mozgó modernitás gondolati erőfeszítéseinek legfontosabb motivációja ennek a tiszta racionalitásnak a megalapozása volt. Az alapkérdés megfordításával (nem a „primitív”, hanem a „modern” a megmagyarázandó) tehát a kontinuitás fölismerésétől eljutottunk a differenciáláshoz, majd ismét vissza a kontinuitáshoz. Ennek a furcsa dialektikának magyarázata alighanem az a mély igazság, melyet Bruno Snell fogalmaz meg: a mitikus gondolkodástól a racionálishoz való átmenet nem egyszerűen lassú és fokozatos, hanem valójában soha véget nem érő folyamat.⁹ Aki a görögség szellemi univerzumának megértésén fáradozik, annak szem előtt kell tartania ezt a belátást, különben elvesz számára mindaz, ami ezt a világot elevenné és emberivé tette, és elvesz a benne való magunkra ismerés képessége is – amivel

⁸ Számos filozófus, szociológus, vallástörténész és pszichológus merít a mitikus gondolkodás szimbolikájának tanulmányozásából a modernitás problémáinak újragondolásához, pl. Ricoeur, Dötienne, Jung, Éliade.

⁹ Bruno Snell: *The Discovery of the Mind* (New York and Evanston 1953), 224 (eredetileg *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1943). Ebből a belátásból az is következik, hogy a kettő között valójában nem szakadék, hanem csak hangsúlyeltolódások vannak, ami magyarázatot adhat egy a görög szellemtörténettel foglalkozó kutatót újra meg újra rejtélyekkel szembesítő általános történeti problémára. Hol húzható meg pontosan az a választóvonal, ahonnan – legyen szó bár filozófiatörténetről, művészettörténetről, vallástörténetről vagy bármely más történeti diszciplináról – valami egészen más, a homérositól és az archaikustól elkülönülő világkép datálható, egy olyan világkép, melyben az előbbi korszakhoz képest a modern ember szembetűnően inkább képes magára ismerni, és ahonnan kezdve megszűnik az, amit görögnek és elkezdődik, amit „modernnek” nevezhetünk. A filozófiatörténetben pl. jó néhány jelöltet találtak már erre a szerepre (Sókratész, Platón, Aristotelész, újabban Hérakleitos vagy Parmenidész), de mindannyiszor fölmerültek megalapozott ellenérvek is. Ha nem létezik efféle választóvonal, voltaképp meg vagyunk mentve attól a súlyos, szintén újra meg újra fölmerülő kétségtől is, hogy megérthetjük-e egyáltalán a görögöket. (Ennek a kétségnek radikális megfogalmazását adja pl. Th. C. W. Oudemans és A. P. M. H. Lardinois: *Tragic Ambiguity*, Leiden 1987.) A mítosz és *logos* közötti, görögségen belüli kontinuitás fölismerése tehát hermeneutikai szempontból implikálja a görögség és a modernitás közötti kontinuitás elismerését is.

nem a görögöket, mint valami idegen „anyagot”, hanem önmagunkat (a gyökereinket) veszítjük el.¹⁰

Különösen érzékenyen érintette a *mythos* – *logos* szembeállítás a legkorábbi görög filozófusok művének megértését, elismerését és értelmezését, hiszen a descartes-i és kanti paradigmának a „tisza racionalitás” felé tendáló mércéjével mérve a Sókratést (vagy talán inkább Platón) megelőző filozófiák túlságosan „naivnak”, a mitikus világlátáshoz még túlságosan közelállónak tűntek. Hegel az első filozófus, aki a maga spekulatív konstrukciójának keretén belül beemeli a presókratikus filozófiát az európai filozófiatörténetbe, noha azt maga is csak primitív lépcsőfoknak tekinti a filozófia kibontakozásának saját filozófiájával betetűződő folyamatában. Az összehasonlító történettudományok kifejlődésével azonban, amint arra fentebb utaltunk, a presókratikus filozófia kutatása is új alapokra helyeződött, úgyhogy a pre-filozófiai szellemi produktumokkal való kontinuitása ma már közhely a kutatásban. Ugyanakkor az a tény, hogy e filozófia (s különösen legkorábbi reprezentánsai, a milétosi filozófusok valamint Xenophanész) a modern gondolkodás számára máig a legidegenebb maradt a görög filozófia történetén belül, arra utal, hogy mind a megelőző, mind az utána következő hagyománnyal való kontinuitásának föltárását tovább kell mélyíteni. Vizsgálódásaink tehát ehhez kívánnak hozzájárulni.

Módszertani szempontból ehhez a következőket kell hozzáfűzni. Mint köztudott, a legkorábbi ráánkmaradt filozófiai szövegeket a több évszázaddal későbbi, ún. „doxográfiai” hagyomány őrizte meg, az eredeti írott művek (ha az egyes filozófusok egyáltalán valóban rögzítették tanításaikat) elvesztek. Aristotelész és

¹⁰ Ebből a belátásból született századunk egyik legnagyobb görög kultúrtörténésének, E. R. Doddsnak úttörő műve, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley és Los Angeles 1951) címmel. Érdekes itt fölidézni e mű bevezető mondatait, ahol Dodds elmeséli, miként merült fel megírásának gondolata. „Néhány évvel ezelőtt a British Museumban épp a Parthenon szobrai nézegettem, amikor egy fiatalember odalépett hozzám és bátortalanul megszólalt: 'Tudom, hogy szörnyű illet mondani, de ez a görög anyag egy csöppet sem kavar fel.' Megjegyeztem, hogy ez nagyon érdekes, meg tudná-e indokolni, miért képtelen reagálni az anyagra. 'Hát, az egész olyan szörnyen *racionalis*, ha érti mire gondolok'. Úgy gondoltam, értem. A fiatalember csak azt mondta, amit valamivel artikuláltabban Roger Fry és mások is hangoztattak. Annak a generációnak számára, amelynek érzékenységét az afrikai és azték művészet formálta valamint olyan művészek munkássága, mint Modigliani vagy Henry Moore, a görögök művészete és általában az egész görög kultúra nyilván olyanként jelenik meg, mint amelyből hiányzik a misztérium tudata és a képesség, hogy az emberi tapasztalat mélyebb, kevésbé tudatos rétegeihez lehatoljon.” Dodds e művében azután megmutatja, mennyire nem hiányzott ez a képesség a görögökből. Érdekes, hogy Dodds fiatalembere épp az ellenkező oldalról érzékeli a szakadékot görögség és modernitás között, mint a racionalitás felsőbbrendűségét hirdetők. Véleményében azonban ugyanúgy a mítosz és *logos* közötti, illetve a görögség és köztünk lévő kontinuitás felismerésének és megélésének hiánya tükröződik.

Theophrastos, akik a doxográfiai hagyomány legfontosabb forrásai számunkra, nem szándékoztak szorosabb (és modern) értelemben vett filozófiatörténetet írni, amikor összegyűjtötték az őket megelőző filozófusok legfontosabb tanításait, hanem ezeket arra használták fel, hogy saját tanításaikat rajtuk, mint anyagon, kidolgozzák. Ezért a presókratikus filozófiára vonatkozó kutatás legfontosabb feladata ma, hogy az eredetinek tartható idézetrészeket (az ún. fragmentumokat) „kihámozza” az őket tartalmazó, eredetinek nem tartható szövegrészekből, illetve hogy a nem direkt idézetekről, melyek a korai filozófusok tanításait a doxográfus saját értelmezése szerint „elmeséli” (ezek az ún. testimóniumok), eldöntse, mennyiben tekinthetők az eredeti mondandó autentikus közvetítésének. Milyen módszerek állnak rendelkezésünkre mindebben? Az „exaktabbnak” tekinthető, szorosabban vett filológiai (szövegkritikai, fogalomtörténeti stb.) eszközökön felül végső soron két alapvető módszer marad a kezünkben: (1) az eredeti tanításoknak az őket tartalmazó gondolati rendszerek *belső konzisztenciáján* alapuló rekonstruálása, mely lehetővé teszi, hogy a ránk nem maradt, illetve töredékesen ránkmaradt tanítások „fehér foltjait” kitölthessük, valamint (2) a *történeti fejlődés logikája*, melynek megragadásával eldönthető, mi az, amit valamely filozófus gondolhatott vagy nem gondolhatott.¹¹ Itt látszólag egyfajta ördögi körbe lépünk: a történeti fejlődés logikájának megragadása előfeltételezi a rekonstruálandó „fehér foltok” kitöltését, az utóbbi viszont az előbbit. Amíg az anyag töredékessége miatt nem tudjuk pontosan, mit is tanítottak filozófusaink, illetve hogy tanításaik milyen gondolati összefüggésbe illeszkednek, kérdéses marad az a filozófiatörténeti konstrukció, amelyben az egyes filozófusokat elhelyezzük, miközben az egész görög filozófiatörténeti fejlődést próbáljuk megragadni. Ha viszont nem rendelkezünk *eleve* valami effélével, képtelenek vagyunk kitölteni a töredékes anyagot, illetve megérteni annak jelentését és jelentőségét, ami fennmaradt. A probléma általános vonatkozású, hasonlatos mítosz és *logos* dialektikájának fönt említett kérdéséhez: az ismeretlen (a kitöltendő fehér foltok) megismeréséhez vagy az idegenség leküzdéséhez (mit is ért egy bizonyos tanításon valamely presókratikus filozófus) szükséges a mással, az idegennel való kontinuitásunk elismerése és ugyanakkor vele együtt a félreértés lehetőségének *fölvállalása*. E fölvállalás olyan egyszerű művek megszületéséhez vezethet, mint pl. Charles Kahn Hérakleitos monográfiája.¹² Érdekes itt ennek példáját fölidézni, mert általános tanulságokkal szolgál az egész presókratikus filozófia kutatásának hermeneutikai problémájára vonatkozóan.

Mint ismeretes, Hérakleitos filozófiájának megértésében óriási problémát jelent a fragmentumok sorrendjének meghatározása.¹³ Nyilvánvalóan más és más

¹¹ Vö. Hermann Fränkel: *Early Greek Poetry and Philosophy* (Oxford 1975), 259–60. (Eredetileg *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962.)

¹² Charles Kahn: *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge 1979).

¹³ Hérakleitos műve – már ha egyáltalán volt ilyen, ugyanis a kutatók egy része az írott

jelentést nyerhet ugyanis egy-egy fragmentum attól függően, hogy mely más fragmentumok kontextusába helyezzük. Az elrendezés a ránk maradt anyag hézagossága folytán alapvetően „szubjektív” marad, aminek következtében Hérakleitos egész filozófiájának értelmezése is efelé tendál. Ezért azután Hermann Diels a század elején a korai kiadókat (akik így vagy úgy elrendezték az anyagot) korrigálandó, és a szubjektivitás „rémét” kikerülendő, egyszerűen a Hérakleitoszt idéző szerzők nevének ABC sorrendjében rendezte el a fragmentumokat.¹⁴ Ez a gyakorlat jó néhány évtizedig tartotta magát, amíg Kahn rá nem mutatott, hogy Diels látszólag „pártatlan” elrendezése maga sem kerüli el a szubjektivitás csapdáját, hiszen a véletlenszerűen elrendezett fragmentumok közlésével is sugall valamit a hérakleitosi mű szerkezetéről, nevezetesen, hogy annak *nincs koherens szerkezete*. Az olvasó és értelmező önkéntelenül is „veszi” ezt az üzenetet, tehát jogosan vethető föl, vajon hozzá tartozott-e ez az intenció a hérakleitosi filozófiához? Kahn az első modern kiadó és értelmező, aki *explicit*e vállalja a „szubjektivitás rémével” és a félreértés lehetőségével való szembesülést, és aki állást foglal amellett, hogy Hérakleitos szövegei gondos művésziességgel megkomponált egészet alkotnak, s hogy ezen egész formai elrendezése hasonlóképp hozzájárul a részek jelentéséhez, akárcsak egy lírai költemény szerkezete.¹⁵

Egy a Dielséhez hasonló, „objektivitásra” törekvő eljárás a presókratikus filozófia kutatásában általában, hogy a későbbi értelmezők által megőrzött fragmentumokat és testimóniumokat megpróbálják „megtisztítani” azoktól az elemektől, melyek kimutathatóan ezen értelmezők filozófiáira jellemzőek. Ezzel az eljárással természetesen valóban közelebb juthatunk az eredeti anyaghoz, ám ugyanakkor tendenciáját tekintve az a veszély is fönnáll, hogy végül jóformán semmi nem marad a kezünkben, ami eredetinek tekinthető. Például az az aristotelési testimónium, mely megőrizte Thalés tanítását a vízről (*Met.* 983b6 skk.), tele van specifikusan aristotelési terminusokkal (szubsztancia [*usia*], attribútum [*pathos*], szubsztrátum [*hypokeimenon*], elem [*stoikheion*], természet [*physis*] és maga az *arché* terminus), amelyeket Thalés nyilvánvalóan nem használhatott, azaz a testimóniumot nemcsak hogy nem kezelhetjük fragmentumként (direkt idézetként), hanem kérdéses, hogy az a gondolati tartalom, amit Aristotelész ezen terminusokkal közöl, azonosítható-e Thalés eredeti mondandójá-

mű létezését is vitatja — ugyanis nem maradt ránk, tanításait jóval későbbi szerzőktől (főként Hippolytos, Kr. u.-i III. sz.-i római teológustól) ismerjük, akik saját gondolati kontextusuknak megfelelően idézik az egyes hérakleitosi tanításokat, és nem adnak felvilágosítást arra vonatkozóan, mely fragmentum melyik előtt vagy után következik.

¹⁴ H. Diels: *Herakleitos von Ephesos* (Berlin 1901).

¹⁵ Vö. *The Art and Thought*, 7. Kerényi Károly 1936-ban készült fordításában a „pártatlannak” látszó ABC-renddel szemben már újra fölállítja az elrendezés föladatát (vö. előszavát, in *Hérakleitos műzói vagy a természetről* [Helikon, Budapest 1983], 8.), de csak Kahn fogalmazza meg explicit, hogy Dielsnek a „szubjektivitást” látszólag kikerülő eljárása nagyon is *szubjektív*.

val. Nyilvánvaló, hogy Thalés az *arché*-t semmiképp sem a sajátlagos aristotelési *szubsztrátum* értelmében fogta föl, azaz nem olyan anyagi elvként, mely a létezők eredeti konstituense és amely – mint Aristotelész mondja – változatlanul megmarad, miközben a létezők minőségeiket (attribútumaikat) változtatják. Ahhoz, hogy ez a magasan differenciált fogalomrendszer kialakuljon, több évszázadnak kellett eltelnie a görög filozófiában az első gondolkodók után, úgyhogy a szöveg sokkal inkább arról tanúskodik, hogy Aristotelész miként értelmezte Thalést, mintsem arról, mit is tanított az első milétosi. Ugyanez vonatkozik arra az Aristotelész által fölvetett gondolatmenetre is, hogy miféle logika vagy meggondolások alapján juthatott Thalés erre a következtetésre. Valószínű, hogy Aristotelész maga is csak másod- vagy harmadforrásból ismerte Thalés tanításait¹⁶, s az a kevés, amit ismert, elegendő volt számára ahhoz, hogy benne fölismerjen egy *saját maga* által konstruált és a milétosiaknak tulajdonított *arché* fogalmat, és ez az, amit azután *Metafiziká*jában kritikával illet, nem pedig az eredeti milétosi *arché* fogalma. Ha viszont kiiktatjuk a szövegből mindazt, ami aristotelési (beleértve az *arché* fogalmát is), mindössze az a minden gondolati összefüggéstől lecupaszított tanítás marad a kezünkben, hogy a víz a világ keletkezésének vagy rendjének szempontjából valamilyen értelemben elsődleges vagy meghatározó.¹⁷ Hogy pontosan milyen értelemben és miképpen, azt más, semmivel sem informatívabb testimóniumokból, illetve abból a tágabb kultúrtörténeti-filozófiatörténeti összefüggésből hámozhatjuk ki, amely a gondolat megfogalmazásában szerepet játszhatott. Az aristotelési testimónium mindenestre legalábbis negatív hozzájárulhat ehhez a rekonstrukcióhoz, amennyiben nyilvánvalóvá teszi, mi az, amit *nem* gondolhatott Thalés és további okoskodásokra ösztönöz arra vonatkozóan, miért nem, illetve arra, vajon akkor mi az, amit Thalés gondolhatott.¹⁸

Ezek a példák rámutatnak, hogy a „szubjektivitás csapdája” a presókratikus filozófia értelmezésében egyfajta radikális „objektivitásra” törekvő módon nem kikerülhető. Az ismeretlen X (például valamely ránk nem maradt tanítás vagy egy

¹⁶ Vö. M. L. West: 'Three Presocratic Cosmologies' CQ XIII (1963), 175–76. o.

¹⁷ Az sem mindegy, hogy Thalés a világ keletkezésére vagy jelenleg főnnálló rendjére gondolt.

¹⁸ Mindez azonban korántsem jelenti azt, hogy Aristotelész – vagy bármely más későbbi „tanúságtevő” – egyszerűen sutba dobható volna, mint a korai filozófusok gondolatainak autentikus tolmácsa, és nem egyszerűen azért, mert időben közelebb állván az első filozófusokhoz, nálunk feltétlenül jobban kell értse őket (a presókratikus filozófia kutatásában alapvető elv, hogy az a tény, hogy valamely idéző korábbi vagy későbbi, önmagában még nem döntő arra nézve, vajon autentikus tolmácsa-e a korai filozófusoknak), hanem mert indirekte mégiscsak kulcsot adhat egy-egy gondolat eredeti tartalmának rekonstruálásához. Sokszor kiderülhet, hogy Aristotelész „belevetítése” mégsem vétik el teljesen az eredeti mondandót. Ehhez természetesen tisztában kell lenni Aristotelész *saját* filozófiai intencióival.

mű szerkezete) és egyáltalában a *más* csak akkor közelíthető meg, ha az értelmező, miként Gadamer fogalmaz, „játékba hozza önmagát”, ha kockára teszi mindazt, amit előfeltevések formájában *ismer* az ismeretlennel való *konfrontáció* során.¹⁹ Ha az értelmező nem „hozza játékba” önmagát, ha nem lép be abba a hermeneutikai körbe, amelyben *vállalnia* és kockára kell tennie, amit érteni vél, s főntartani a lehetőséget, hogy kiderülhessen: amit érteni vél, *mégsem úgy van*, a más egyszerűen *nem fog hozzá szólni* – amiként a görög szobrok hidegen hagyták Dodds fiatalemberét a British Museumban.²⁰

* * *

Henri Frankfort, aki munkatársai segítségével e században az elsők között vizsgálta a keleti mítoszokban a „spekulativitás” elemeit, s így hozzájárult ahhoz, hogy az első filozófusok művét, azaz a filozófiai gondolkodás kialakulásának kérdését is összetettebb szempontok alapján lehessen megközelíteni, a következőképp foglalja össze a primitív kultúrák világképének egyik legfontosabb jellemzőjét: „A korai ember tetteinek, gondolatainak és érzéseinek kulcsa az a

¹⁹ Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer* (Budapest 1984), 91 és 92. Gadamer hermeneutikája, ahogyan azt a szellemtudományokra vonatkozóan e művében kidolgozta, föltétlenül jól kamatoztatható volna a preszókratikus filozófia megértésében, különösen, mert itt főként olyan anyaggal van dolgunk, amit valaki már *értelmezve* adott át számunkra értelmezésre, ezért a tudományosság „objektivitáskeresőjének” ártértékelése (ezt teszi Gadamer) különösen fontos volna e területen. A szellemtudományi megértés hermeneutikai szerkezetével kapcsolatban lásd főként i. m. 88–106 és 191–268. A fent kifejtett gondolatot a következő gadameri passzus világossá teszi:

„Kétségtelen, hogy nincs olyan megértés, amely minden előítéllettől mentes volna, bármennyire igaz is egyébként, hogy megismerés akarásunknak arra kell irányulnia, hogy kiszabaduljunk előítéleteink fogságából. Vizsgálódásaink egészéből nyilvánvalóvá vált, hogy az a biztonság, amelyet a tudományos módszerek használata nyújt, még nem szavatolja az igazságot. Ez a szellemtudományokra kiváltképp érvényes, de nem tudományosságukat csökkenti, hanem ellenkezőleg: arra a különleges humán jelentőségre tartott igényüket igazolja, amellyel ősidők óta fellépnek. Bár az, hogy megismerésükben a megismerő saját léte is beszáll a játékba, valóban a „módszer” [ti. a „tudományos”, „objektív” módszer – M. E.] határát jelenti, de nem jelenti a tudomány határát. Amire a módszer mint szerszám nem képes, *azt a kérdés és a kutatás fegyelmezettségével kell és lehet elérni, mely kezeskedik az igazságért.*” 339. — kiemelés nem az eredetiben.)

²⁰ A tudományosság „objektivitáskeresőjével” szembeni megfelelésre való radikális törekvés jellemzően együtt jár a történeti perspektíva háttérbe szorulásával. Azaz, minél inkább törekszünk az egyes tanítások „objektív” rekonstrukciójára, annál inkább szem elől téveszthetjük egyfelől, hogy miként illeszkednek az egyes tanítások az adott filozófus *életművének* egészébe, másfelől, hogy miként helyezhető el egy-egy ilyen életmű a görög *filozófiatörténet* egészében.

meggyőződés, hogy az isteni immanens a természetben, s a természet szoros kapcsolatban áll a társadalommal.”²¹ A gondolat önmagában nem újdonság a primitív kultúrák vizsgálói körében. Amit azonban Frankfort kutatásai ehhez hozzátesznek, fontos hozadékkal szolgál a specifikusan filozófiai gondolkodás kialakulásának problémájához. A keleti kultúrák és a korai görög gondolkodók világképének összevetése alapján ugyanis kimutatja, hogy a zsidó vallás és a görög filozófia szakított a primitív világkép ezen alapvető jellegzetességével, hogy az előbbi megalapozzon egy a vallás terén az európai kultúrát a későbbiekben alapvetően meghatározó gondolatot, a monoteizmust, a másik pedig létrehozson egy az európai tudomány szempontjából fontos szellemi alakulatot, a filozófiát. A zsidó vallás a világrendalapító „természetfölötti”, Jahve, abszolút transzcendenciajának gondolatával, a görögök pedig az autonóm individuum szabadságának köszönhető filozófiai spekulációval járultak hozzá a mítosz meghaladásához. Frankfort csak egy rövid, záró fejezetet szentelt e gondolat görög filozófiára vonatkozó kifejtésének, ahol is a belőle levonható következtetések alapján a korai filozófusok művének néhány olyan fontos jellemzőjét ragadja meg, melyeket a téma kutatói azóta itt-ott elismételtek. Úgy gondolom azonban, hogy annak a *folyamatnak* a vizsgálata, amelynek során a görögség szakított a primitív világkép fent említett alapjellegzetességével, sokkal mélyebben kamatoztatható volna a filozófia kialakulása problémájának szempontjából, mint az eddig megtörtént. Alaposabb vizsgálatok ugyanis arra utalnak, hogy a mítosszal való „szakítás” – legalábbis a görög kultúrán belül – egyáltalán nem olyan radikális, hirtelen vagy egyértelmű, mint azt a gondolat sugallni látszik. Ha ez így van, mindez csak alátámasztaná azt a gondolatot, hogy a mitikus szimbolizációtól a filozófiaihoz való átmenet soha véget nem érő folyamat, mely belátásnak megvan a maga fontos hozadéka mind a mitikus világlátás, mind a filozófiai gondolkodás értékelésében illetve a hozzájuk való viszonyunkban.²² Az első filozófusok művének alábbi vizsgálata tehát ennek a folyamatnak a föltérképezéséhez szeretne hozzájárulni, a fönti belátás szellemében. Mielőtt azonban sorra vennénk az egyes tárgyalandó filozófusok művét, elő kell készítenünk vizsgálódásainkat, és közelebbről körül kell határolnunk azon belátásokat, melyek a filozófiai spekuláció mitikus világképtől való elválásának jellemzőit megvilágítják, hogy háttéréül szolgálhasson konkrét elemzéseinknek.

Századunkban akadt egy olyan, szélesebb körökben – beleértve részben a filozófiatörténeteseket is – még fölfedezésre váró gondolkodó, akinek nagyszabású történeti perspektívája lehetővé tette, hogy e folyamat megfelelő távlatokba helyeződjék ahhoz, hogy fejlődési sémaként megragadható legyen. Eric Voegelin *Order and History* c. monumentális művéről van szó, mely arra a századunkban egyedülálló föladatra vállalkozik, hogy a keleti kultúráktól a fölvilágosodás koráig

²¹ Frankfort: *The Intellectual Adventure*, 363. o. Vö. 4. skk. és 366–67.

²² Vö. fent, 9.j.

megírja az emberiség kultúrtörténetét, mint annak a „kutatásnak” a történetét, melynek során az ember a világrendet a végtelen isteni és a véges emberi szféra feszültségterében megragadni igyekszik.²³ Épp ennek a világtörténelmi perspektívának köszönhető, hogy a mítosszal való „szakítás” problémájára egy olyan fogalmi apparátust hozott létre, melynek segítségével ezt a folyamatot egyedülálló mélységgel és a további kutatások számára termékeny módon képes megragadni. Voegelin szellemtörténeti sémája szintén abból a gondolatból indul ki, melyet fent Frankforttal felidézünk, azonban mindjárt hozzá is rendel egy olyan fogalompárt, melyet a későbbiekben elemzéseinkben mi is alkalmazni fogunk, ezért érdemes itt idézni egy hosszabb szövegrészt legkiválóbb tanítványa, Gregor Sebba tollából, aki lényegretörően összefoglalja Voegelinnek a „kompakt” és „differenciált” szimbolizációra vonatkozó, műve szempontjából központi gondolatait:

Voegelin a dokumentumokból ismerhető legkorábbi közelkeleti birodalmak világrendjét *kozmológiainak* vagy *kompaktnak* nevezi. [...] Azért nevezi kompaktnak az efféle kozmológiai típusú világrendet, mert noha benne az ember tudatos tapasztalata már tartalmaz bizonyos elemeket a későbbi, „differenciált” tapasztalatból, még nem különbözteti meg és nem ismeri fel őket önállóakként. Mindez a nyelvből, a szóhasználatból nyilvánvaló. A lét rendjét immanensként fogják föl: a világrend alapja a világon belül van – nem létezik a „kívül” fogalma.

A sínai-hegyi kinyilatkoztatás mintegy nyolc évszázadig tartó korszak kezdetét jelzi, amikor is egy olyan új, mindaddig elképzelhetetlen spirituális tapasztalat jut kitörésszerűen kifejeződésre, melyben egy az addigától teljességgel eltérő létrend nyilvánítja ki magát a különböző kultúrák népeinek tudatában. A lét alapját, mely minden rend forrása, most már a világon túliként, transzcendensként, a teljességgel „másikként” fogják fel, a világ pedig ennek megfelelően az önállótlan teremtmény pozíciójába kerül, melynek rendje a lét láthatatlan, transzcendens alapján gyökerezik. Megkezdődött a differenciálás. A Világ és Isten két külön dolog, az ember csupán ember, az állatok állatok. Minthogy tehát a világrend alapja és forrása az ismeretlen transzcendenciába kerül, újra kell gondolni ember és Isten, ember és ember, ember és társadalom egész viszonyát, mely feladatra a mítosz hagyományos szimbólumrendszere elégtelennek bizonyul. A régi mítoszok hitelüket veszítik: a mítosz mint olyan nem képes megfelelni a magyarázat új követelményeinek. Ily módon tehát a mítosszal való szakítás, amit Jaeger még sajátlagos görög jelenségnek tartott, világtörténelmi „ugrásnak” bizonyul a létben, melynek következtében a kozmológiai tudatot a lét új értelme váltja fel. A mítosztól való elszakadásnak három ilyen formája bizonyult lényegesnek a világtörténelemben, egyfelől, mert radikálisabbak voltak a többenél, másfelől, mert

²³ A kötetek a következők: Eric Voegelin: *Order and History* (Baton Rouge and New York), Vol. I: *Israel and Revelation* (1956), Vol. II: *The World of the Polis* (1957), Vol. III: *Plato and Aristotle* (1957), Vol. IV: *The Ecumenic Age* (1974), Vol. V: *In Search of Order* (1974). Az utolsó kötet befejezését Voegelin halála akadályozta meg. Hatalmas életművének összegyűjtése és kiadása folyamatban van.

végül teljességgel előre nem látható módon összekapcsolódtak, és megvetették a nyugati civilizáció alapját. Az első ilyen kitörésszerűen megjelenő léttapasztalat a transzcendens istenség kinyilatkoztatása volt Izrael világhorizontja fölött. A második a görögök szakítása a mítosszal, és az átmenet a filozófiához. A harmadik pedig az istenség és az ember megváltó kapcsolatának keresztény tapasztalata.²⁴

Voegelin kompaktnak nevezi a mitikus szimbolizációt, melynek legfontosabb jellemzője a világrend alapjának (melyet a primitív világképben az istenek, szellemek, démonok és egyéb spirituális erők illetve a róluk elmesélt történetek képviselnek) *immanenciája*. Ezt a gondolatot teszi még kifejtettebbé, amikor kiemeli, ennek következményeként a mitikus szimbolizációban nem válik el egymástól a természetfölötti, a természeti és az emberi világ, hanem egy olyan kompakt egész részeként tapasztaltatnak meg, amelyben ezen részek „immanenciájáról” szigorú értelemben voltaképp nem is beszélhetünk, hiszen az immanencia felfogása feltételezi a transzcendenciát, ami azonban csak a mitikus szimbolizáció fölbomlásával következik be.²⁵ A kozmológiai szimbolizációt az jellemzi, hogy a politikai rendet kozmikus analógiák szerint fogják föl, azaz a társadalom és az emberi élet rendjét ugyanazon erők eredményének tekintik, mint amelyek az évszakok rendjét, az organikus világot és a bolygók mozgását kialakították és irányítják.²⁶ Sőt, az istenek maguk is beleolvadnak ebbe a rendbe, mint akik e rendet kialakító kreatív kozmikus erőkben (nap, föld, szél, tenger) manifesztálódnak.²⁷ A differenciálás a világrend alapjának (nevezzük a továbbiakban – a görög filozófiára konkretizálva – princípiumnak) transzcendenssé válásával következik be, aminek következményeként a világ különböző szférái, úm. a természetfölötti (a most már transzcendens), a természeti és az emberi/társadalmi, nemcsak elkülönбöződnek egymástól, de úgyszólván „szétesnek”, ami azt jelenti, hogy nemcsak egymástól távolodnak el, hanem önmagukban is kaotikussá válnak – ezért kell újragondolni (helyesebben talán először *elgondolni*) viszonyukat, azaz egy új világrendet teremteni.²⁸ Voegelin kimutatja, hogy ennek a folyamatnak

²⁴ *The Collected Essays of Gregor Sebba* (Baton Rouge and New York 1991), 151–2. Voegelin, mint az munkája perspektívája megköveteli, ismeri és támaszkodik a század legfontosabb vallástörténeteinek, szociológusainak, mítoszkatatóinak és filozófiatörténeteinek munkáira, így többek között Frankfortéra is. Művének legnagyobb érdeme a szintetizálás, ami végtelkéig specializálódott korunkban óriási teljesítmény és érdem. A gondolat jóval hosszabb kifejtéséhez vö. Voegelin: *Order and History* I, 1 skk.

²⁵ Vö. *Order and History* I, 84.

²⁶ I. m. 38. o. „Analógiáról” szorosabb értelemben itt valójában nem lehet beszélni, mert nem lehet megmondani, melyik szféra a referencia-pont, ha egyszer kompakt egészet alkotnak. Ezt többek közt az is tanúsítja, hogy Mezopotámiában a viszonyt megfordítják: a kozmikus folyamatok értelmezése *politikai* jelleget nyer (vö. i. m. 39 skk. és Frankfort: *The Intellectual Adventure*, 4 skk.).

²⁷ *Order and History* I, 84.

²⁸ Voegelin hasonlóképp főntartásokkal él ezzel a folyamattal szemben, mint mindazok,

bizonyos elemei már az egyiptomi vallásban föllelhetők (amely azonban alapvetően megmarad a kompakt szimbolizáción belül), majd részletesen végigköveti kiteljesedését a zsidó vallásban és a görög filozófiában. Nem célunk itt Voegelin történelemfilozófiájának bemutatása, ám ennyit szükséges volt elmondani ahhoz, hogy szellemtörténeti sémájának ezt a két alapvető fogalmát használhassuk elemzéseinkben. Voegelin azután az *Order and History* második és harmadik kötetében Homérosztól, Hésiodoson, a lírikusokon, a presókratikus filozófusokon, a tragikus szerzőkön és a szofistákon át Platónig és Aristoteléig tárgyalja a világrend keresésének problémáját, hatalmas erudícióval és mély belátással. Azonban, részben épp műve monumentalitásánál fogva, kevés figyelmet szentel a legkorábbi filozófusok, a milétosziak tanításának, s az is alapvetően szintetizáló törekvéseinek tudható be, hogy a tárgyalt presókratikus filozófusok egyes tanításait sem veszi részletesen sorra, noha fontos kulcsokat ad filozófiáik koherens egészként való megértéséhez, természetesen az egyes, legfontosabb tanítások elemzése alapján (pl. Hérakleitoshoz vagy Parmenidészhez).²⁹ Minthogy viszont ugyanakkor, ha az egyes tanításokra koncentrálunk, anélkül hogy szem előtt tartanánk egy afféle szintetizáló perspektívát, mint amelyet pl. Voegelin kidolgozott, elveszni látszik a „lényeg”, szükséges, hogy megkíséreljük az „analitikus” és a „szintetikus” módszer egyesítését, mint arra főntebb utaltunk. Ezért Voegelin és mások „szintetizáló” belátásaival kezünkben látunk hozzá az egyes filozófusok művének és tanításainak elemzéséhez.

Milyen további belátások lehetnek segítségünkre a mitikus világlátás jellemzőire vonatkozóan?

A „kompakt” vs. „differenciált” fogalompárra mint vezérfonalra fölfűzhető a mitikus szimbolizáció számos olyan jellegzetessége, melyet Frankfort és mások tártak föl. E fogalompár segítségével ugyanakkor az is lehetővé válik, hogy leépítsünk néhány olyan, a filozófia kialakulásával kapcsolatban elterjedt közhelyet, melyek elégtelennek és terméketlennek bizonyulnak az esemény differenciált megragadásában.

Az egyik legelterjedtebb ilyen közhely az ún. „dezantrópomorfizálás”, az a gondolat, hogy a görög filozófia és a tudományos spekuláció azzal a fölismeréssel kezdődik, hogy a világ látszólag kaotikus jelenségei mögött egy olyan rend húzódik meg, mely *személytelen erők produktuma*. A pre-filozófiai világkép eszerint a gondolatmenet szerint egyfelől kevésbé képes megragadni ezt a világ látszólag esetlegesen változó jelenségei mögött nem közvetlenül tettenérhető rendezettséget, másfelől – amennyiben mégiscsak „magyarázza” e jelenségeket – a mindenséget irányító erőket személyes hatalmakként képzei el, és beléjük

akik a mítosz igazságának elismerésével párhuzamosan belátják a *logos* korlátait vagy fordítva, a *logos* korlátainak belátásától vezérelve felismerik a mítoszban feltárulkozó igazságot. Vö. uo.

²⁹ Lásd *Order and History* II, Ch.s 8 és 9.

vetíti saját belső tulajdonságait, érzelmeit, egész emberi mivoltát („antropomorfizálás”).³⁰ A gondolat természetesen alapvetően „jó nyomon jár”, elméleti és történeti szempontból azonban terméketlen. Ha azonban Voegelin szigorú filozófiai koherenciával végiggondolt, szintetizáló perspektívájából tekintünk erre a problémára, talán kikökhenthetjük a közhelyet a terméketlenségből:

A mitikus szimbolizáció antropomorfként való jellemzése elméleti hiba. Először is, az elméletnek bizonyos elemi kiegészítésekre volna szüksége ahhoz, hogy egyáltalán tartható legyen. Nyilvánvaló, hogy a görög mítoszokban az isteneket *valójában soha nem ábrázolták emberekként*. Az isteneket az embertől megkülönböztette halhatatlanságuk; fiziológiailag megkülönböztette őket, hogy különleges táplálékkal éltek; számos nem-emberi képességgel rendelkeztek, mint amilyen felsőbbrendű tudásuk és erejük, a képesség, hogy láthatatlannokká váljanak vagy megváltoztassák alakjukat, és így tovább. Az istenek antropomorf ábrázolásáról beszélni e megszorítások nélkül ugyanolyan helytelen, mint a reneszánsz festmények „realista” angyalábrázolásairól, ahol is eltekintenek attól a jelentéktelen részlettől, hogy felhőkön lebegő ember alakú lények ábrázolása eleve nem „realisztikus”. Mihelyt azonban helyt adunk e megszorításoknak, és az antropomorfizmus jelentését helytállóan leszűkítjük az olyan istenábrázolásokra, ahol a lényeket úgy ábrázolják, mint akik időnként képesek emberi alakot öltetni és emberek módjára beszélni és cselekedni, föl kell ismernünk, hogy *itt alapvető elméleti hibával állunk szemben*: hogy az emberi jellemzőknek az istenekre való ezen részleges átvitelének (ami alapvetően nem befolyásolja az istenek lényegi isteni mivoltát) talán köze van ahhoz a képhez, melyet az ember önmagáról kialakít. Vajon nem arról van szó, kérdezhetnénk, hogy az emberi jellemzőket csak addig vitték át az istenekre, míg az isteni és az emberi szféra nem különültek el világosan egymástól? Hogy az „antropomorfizmus” csak addig lehetséges, amíg az ember eszméje nem differenciálódik elég világosan? *Hogy az „antropomorfizmus” csak akkor működik, amikor egyáltalán nem is működhet, mert az embernek*

³⁰ Vö. pl. W. K. C. Guthrie *A History of Greek Philosophy* Vol. I. (Cambridge 1967) (a továbbiakban HGP I), 26–29. Az alábbiakban az említett közhelyekkel kapcsolatban többnyire Guthrie e munkájára fogunk utalni (Ch. 2: „The Beginnings of Philosophy in Greece”, 26 skk.). Célunk itt természetesen nem a szerző idevonatkozó gondolatainak „megcáfolása”, mint ahogyan az övé nagyszabású filozófiatörténeti művének bevezetőjében sem a téma részletes és alapos feldolgozása. Az a tény azonban, hogy a filozófiatörténetileg felkészült és alapos szerző, akinek a munkája hosszú évtizedek óta standard kézikönyve a görög filozófiával ismerkedő hallgatóknak, sőt, részletkérdésekben is sokszor figyelmen kívül nem hagyható álláspontokat képviselő hozzájárulás a görög filozófiatörténet kutatói számára is, tehát hogy e fontos mű a specifikusan filozófiai gondolkodás kialakulásának problémáit a téma által megkövetelt komplexitás érzékeltetése nélkül, sokszor „közhelyesen” tárgyalja (és e mű jóval a mítoszkutatás eredményeinek megszületése után íródott), sokatmondó a problémakör kezelésének általános módjára vonatkozóan.

az istenekre átvihető eszméje még nem fejlődött ki? S hogy épp akkor kezd eltűnni, amikor egy ilyen átvihető eszme végre kialakul?³¹

Voegelin arra hívja föl a figyelmet, hogy az embernek az istenekről alkotott képe összefüggésben áll a saját magáról *mint emberről* kialakított képpel. Csakhogy, a „kompakt” szimbolizmusnak megfelelően, a homérosi görögség fogalma az emberről, mint az isteni és természeti szférától fundamentálisan elkülönülő világban élő, úgyszólván autark lényről, még nem alakult ki, épp abban a korban, amelynek az „antropomorfizálás” gyakorlatát tulajdonítják. Mi az a specifikusan *emberi*, amit az ember „belevetíthetne” az isteni szféra lényeibe, ha egyszer az embernek, mint ettől a szférától elkülönülő lénynek, *ilyenként* még nincs fogalma önmagáról? S ha egyszer – miként azt a szerző egyéb megfontolások alapján következteti – ennek a fogalomnak a kialakulása egybeesik a folyamattal, melynek során az istenképp „deantropomorfizálódik”, az „antropomorfizálás” eszméje egy teoretikus hibán alapuló elképzelés: történetileg képtelen fogalom. Mire az ember fogalmat alkot önmagáról, már kritizálja saját „antropomorf” istenképét,³² azaz amikor már volna mit „belevetítenie” az istenekbe, ezt már nem teszi többé. Az antropomorfizálás fogalmát az isteni szférának arra a szimbolizációs formájára alkalmazzák *retrospektíve*, mely az ember önmegértésének egy a fogalom kialakulását megelőző korszakához tartozik.³³

Egészen más megfontolások alapján veti fel az „antropomorfizmus” eszméjének problematikusságát a század egyik legnagyobb filológusa és görög kultúrtörténész, Bruno Snell, aki a homérosi hasonlatok és a filozófiai spekuláció analógiáinak összevetése alapján von le fontos következtetéseket a mitikus és a filozófiai gondolkodás különbségére vonatkozóan.³⁴ Snell arra hívja fel a figyelmet, hogy a homérosi hasonlatok nem pusztán „díszítések”, nem arra szolgálnak, hogy költői módon emeljék egy helyzet pátoaszát, hanem szükségképpen adódnak a gondolkodás azon „kompaktabb” szimbolizációs fokán, mely Homérost jellemzi. A főként az organikus világból (természet és állatvilág) vett hasonlatok alkalmazása Homéros számára az egyetlen módja egy emberi cselekvés vagy jellem komplex leírásának, minthogy a „belső” és a „külső” a heroikus kori világlátásban még nem különült el oly fokig, hogy tulajdonság és működő erő, dolog és minőség elválasztásával valamely cselekvés vagy ember partikuláris jellemzője önmagában megragadható lett volna.³⁵ Ezért a homérosi ember elmerül a kép totalitásában és az egyest csak egy komplex hasonlat formájában tudja leírni, melynek minden

³¹ *Order and History* II, 175 (kiemelés nem az eredetiben).

³² Lásd Xenophanés kritikáját, Fr.14, 15, és 16.

³³ Vö. *Order and History* II, 176.

³⁴ Snell: *The Discovery of the Mind*, Ch.9, „From Myth to Logic: the Role of the Comparison”, 191 skk.

³⁵ Vö. i. m. 203.

eleme hozzájárul a jelentéshez. Ezek a hasonlatok többnyire az állatvilágból vagy a természetből származnak, mely szféráknak különben önmagukban véve, tehát a hasonlatban implikált *emberi vonatkozás nélkül*, Homéros számára semmiféle jelentőségük nincs — más szóval Homéros számára nem létezik a „természet” önmagában és önmagáért. Úgy tűnik, hogy az ember a természeti jelenségeket „antropomorfizálja”, ám ugyanakkor önmagát csak a természeti jelenségek „kerülőútjának” analógiájára tudja megérteni. Ezt a furcsa „dialektikát” Snell több homérosi hasonlat felidézésével illusztrálja, melyek közül egyet mi is kiemelünk, hogy az „antropomorfizmus” problematikusságára vonatkozó gondolatait teljes kontextusában idézhessük. Az *Ilias* XV. énekének azon jelenetéről van szó, amikor Hektór áttörni igyekszik az acháj seregek védőpajzsát:

Vágyakozott soraik rendjét széttörni, figyelte,
hol lát legsűrűbb tömeget, legjobb hadifegyvert:
mégse tudott áttörni, akárhogy vágyakozott rá:
úgy álltak vele szemben azok mind bástyaalakban,
mint roppant meredek szirt ősz tenger pereménél,
mely süvítő szeleket föltart szárnyas rohamukban,
és dagadó hullámokat is, ha verik meredélyét:
így várták be szilárdan a trószot, meg nem futamodtak.
(XV. 615–22)³⁶

Snell tehát a következőket mondja a hasonlat kapcsán.

Ha a szikla hozzájárul az emberi hozzáállás megértéséhez, azaz, ha az élettelen tárgy megvilágítja az élő viselkedését, ennek oka, hogy az élettelen tárgyat magát viszont antropomorfként fogják fel, a hullámok közt mozdulatlanul álló szirtet a kitartás szimbólumaként értelmezik, amiként az ember kitart valamely veszélyekkel fenyegető helyzetben. *Úgy tűnik tehát, hogy valamely tárgy csak annyiban képes egy hasonlat formájában új fényt vetni egy másikra, amennyiben e tárgyba belelátjuk épp azon minőségeket, melyeket a maga részéről megvilágít.* E különleges helyzet, tehát hogy az emberi viselkedést csak valami más világíthatja meg, ezt a mást viszont ismételten az emberi viselkedés analógiájára magyarázzák, minden homérosi hasonlatra jellemző. Mi több, minden valódi metaforára, sőt, az emberi megértés minden egyes esetére. Ezért nem egészen helyes úgy fogalmazni, hogy a sziklát „antropomorfként” látják, hacsak nem tesszük hozzá, hogy a szikla megértése ugyanazon oknál fogva antropomorf, mint amelynél fogva önmagunkat képesek vagyunk „petromorfként” látni, s hogy a sziklának emberi jellemzőkkel való felruházása lehetővé teszi, hogy saját viselkedésünket fölfogjuk és meghatározzuk. Más szóval — és ez a hasonlat bármely magyarázata szempontjából

³⁶ Devecseri Gábor fordítása.

rendkívül fontos –, az embernek előbb meg kell hallania a saját visszhangját, mielőtt önmagát meghallhatja vagy megismerheti.³⁷

Snell valójában csupán finomítani igyekszik az „antropomorfizálás” közhelyszerűen megközelített eszméjét, és ezzel voltaképp kiegészíti Voegelin kritikáját. Nem egyszerűen arról van szó, hogy az ember „belevetíti” vagy „kivetíti” a természet jelenségeibe saját tulajdonságait, minőségeit stb. A dolog ennél valamivel bonyolultabb, kétirányú folyamat. Voegelin nyelvén fogalmazva azt mondhatnánk, hogy voltaképp még nincs is mit „kivetítenie”, *mielőtt* a sziklában megragadhatná önmagát, mert csak a sziklával, mint az *emberi* kitartást szimbolizáló „tárgyisággal” való szembesülése során érti meg, mi is, milyen is az emberi kitartás. Azaz csak abban az értelemben beszélhetünk a kő „antropomorfizálásáról”, amilyen értelemben, miként Snell mondja, az ember „petromorfizálásáról”. Azt kell mondanunk tehát, hogy a kő és az ember ezért nem egymástól elválasztott, külön „logikával” leírható világok, hanem egy olyan differenciálatlan egészként megragadott totalitás részei, melynek megértése egyszerre a rész (mint az egész része) és az egész (mint a részt tartalmazó egész) megragadása.

E gondolat termékeny módon hozzájárul a mitikus világkép koherensebb megértéséhez, mert illeszkedik a „kompakt” szimbolizáció alapeszméjéhez és mert lehetővé teszi, hogy felbomlása további jellemzőivel együtt egységes értelemegész-ként és folyamatként legyen megragadható.

A kompakt szimbolizáció leírásában Frankfort hasonló szintű megfontolást ad kezünkbe, amikor megfogalmazza, hogy a mitikus tudat számára a világ megértése (a tudományos megértéssel szemben) alapvetően nem a személytelen és neutrális „az”, hanem a személyes „Te” módusában történik.³⁸ Az események (legyenek bár „természetiek”, „természetfölöttiek” vagy emberi cselekvések) megélésében és leírásában a mitikus (vagy „mythopoiétikus”³⁹) tudat személyes erők felé irányuló kommunikációját látja, ezért ezen események megértése számára úgy működik, ahogyan számunkra az élő személyek megértése. Az efféle megértés elsősorban nem intellektuális, hanem *emocionális*, nem aktív ítélet, hanem *passzív benyomás*, nem megfogalmazott, hanem *artikulálatlan*, mely a „Te” megismételhetetlenül *egyedi* és *élő* jelenlétén alapul, és amelynek ismerete ennél fogva egyszerre problematikus és ugyanakkor áttetsző, amiként minden

³⁷ *The Discovery of the Mind*, 200–201 (kiemelés nem az eredetiben).

³⁸ Frankfort maga is tudatában van, hogy ezzel a gondolattal revideálja a hagyományos „animista” vagy „perszonalista” elméleteket a primitív mentalitásra vonatkozóan (tkp. ide tartozik az „antropomorfizmus” elmélete is): vö. *The Intellectual Adventure*, 4 skk.

³⁹ Frankfort értelmezésem szerint azért nevezi a primitív gondolkodást (illetve a mítoszt) „mythopoiétikusnak”, mert a *poiésis* kettős értelmében egyfelől *költészet* (noha meghaladja azt, amennyiben metafizikai igazságokat közvetít), másfelől *létre is kívánja hozni*, meg akarja *alkotni* (ez a *poiésis* elsődleges jelentése), amit megragad (a mítoszokhoz kapcsolódó rítusokra kell gondolni). Vö. *The Intellectual Adventure*, 6–8.

ember a másik számára. A tudományos megértés ezzel szemben a „szubjektum” – „objektum” elkülönítését előfeltételezi, ahol is a megértés a neutrális objektummal szemben emocionálisan alapvetően közömbös, és a megértő aktív intellektuális ítéleteiben, artikuláltan fogalmazódik meg.⁴⁰ Frankfort hozzáteszi, az a tény, hogy a mythopoiétikus gondolkodás a „Te” megértésének modusában működik, nem jelenti azt, hogy az élettelen világ eseményeinek magyarázatában „átvinné” rá az élő (az emberi) világ jellemzőit,⁴¹ amivel voltaképp ugyanazt állítja, mint Voegelin vagy Snell fent említett kritikájukban. E gondolat hangsúlyozásával válik csak lehetővé, hogy a mitikus világlátás más olyan egyéb jellemzőjét is egységes szempontból vehessük szemügyre, melyek különben egymástól elkülönülve csak összefüggéstelen listát alkotnának. A mythopoiétikus tudat ezen legátfogóbb jellegzetességéből tehát számos egyéb jellemző következik és nyer megvilágítást.

A megértés személyes és egyedi modusából következően a mythopoiétikus tudat számára minden esemény valaki *cselekvéseként* jelenik meg, éspedig megismételhetetlenül *egyedi* módon, ezért az események leírása és magyarázata szükségképpen a *történet* formáját ölti, melyben ez a történet *maga* a magyarázat, további analízis vagy konklúzió szükségessége nélkül.⁴² A tudás és azok a metafizikai igazságok azonban, melyeket ezek a történetek közvetítenek, egységük miatt alapvetően nem klasszifikálhatóak vagy rendszerezhetőek, ezért nem tarthatnak számot a tudományos igazságok egyetemességére (noha érvényességük hasonlóan feltétlen). Nem a kritikai tudat igazolását, hanem a hívő hitét követelik, mondja Frankfort.⁴³ Ezzel szemben a tudományos gondolkodás, miközben a neutrális „az” megértésén fáradozik, progresszíve redukálja a történeteket és azok magyarázatát *általános törvényekre* visszavezetett *tipikus* eseményekre, s ezzel megnöveli a szakadékot a felfogott *jelenségek* és a *fogalmak* között, melyekkel érthetővé teszi azokat a maga számára.⁴⁴ Nem arról van szó, hogy a mitikus tudat nem ismer fel bizonyos olyan, közhelyszerűen kizárólag a tudományos gondolkodásnak tulajdonított problémákat, melyek a világ szerkezetére és működésére vonatkoznak (pl. az eredet vagy a cél kérdése), sőt, még csak arról sem, hogy a világlendret irányító erőket ne rendszerezné vagy ne vetné össze

⁴⁰ Vö. *The Intellectual Adventure*, 4–5. A logika „aktivitásához” (szemben a mítosz passzivitásával) vö. Snell: *The Discovery of the Mind*, 224. o.

⁴¹ „A primitív ember számára egyszerűen nem létezik élettelen világ.” I. m. 5 (kiemelés nem az eredetiben).

⁴² I. m. 6. A történet és a mítosz megkülönböztetéséhez lásd i. m. 6–8.

⁴³ I. m. 7. Vernant úgy fogalmaz, hogy a mítoszok nem problémák megoldásai, hanem a róluk való „számadás” (vö. *Myth and Thought Among the Greeks*, London 1983 [eredetileg *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965], 347. és *Myth and Society*, 214.: „A mítosz, eredeti formájában válaszokat adott anélkül, hogy expliciten megfogalmazta volna a problémákat”).

⁴⁴ *The Intellectual Adventure*, 11.

a megtapasztalt jelenségekkel, hanem hogy mindezt a tudományos módszertől alapvetően eltérő formában és módon teszi. Ennek a formának és módnak kifejtése céljából itt ismét el kell oszlatnunk két közhelyes gondolatot.

Az első konklúzió, mely a mitikus szimbolizáció fenti leírásából evidensen következik, hogy a mítoszok ugyanúgy a világrend (koherens) leírását célozzák meg, mint bármely tudományos vagy filozófiai rendszer. A világrend keresése tehát nem specifikusan a tudományos vagy filozófiai gondolkodásra jellemző – ezért lehet beszélni a mítosz „logikájáról” vagy „spekulativitásáról”.⁴⁵ Mindezt természetesen nem volna szükséges tovább boncolgatni, ha egy ide tartozó problémafelvetéssel nem tudnánk tovább lépni a görög filozófiai spekuláció közelebbi jellemzőinek meghatározása felé.

Az a szellemtörténeti közhely, mely szerint a filozófiai spekuláció a világ látszólag kaotikus jelenségei mögött meghúzódó, átfogó világrend feltételezésével és keresésével kezdődik, alapvetően félreérti a kompakt szimbolizációt.⁴⁶ A gondolat, hogy a világ lényegileg kaotikus jelenségeinek vallásos – pl. a homérosi mítoszokban megjelenő – magyarázata (melyben ez a káosz az elmélet szerint tükröződik, amennyiben benne az ember úgy jelenik meg, mint aki szüntelenül ki van téve az isteni szeszély kiszámíthatatlanságának, sőt ellenségességének, s önnön emberi ereje és akarata helyett sorsát az istenek személytelen „szükségyszerűségként” megjelenő esetleges döntései határozzák meg) sokkal természetesebb és valószínűbb magyarázatát adják a világ *valóban* kaotikus és esetleges jelenségeinek, mint az a feltételezés (ti. a „tudományos” gondolkodás részéről), hogy ezt a sokféleséget valamely láthatatlan rend fogja át,⁴⁷ több ponton is elvétí a mitikus világkép legfontosabb jellemzőit, s vele együtt a tudományos spekuláció elkülönítésének lehetőségét.

Századunk egy másik kiemelkedő filológusa, Eric Robertson Dodds *The Greeks and the Irrational* c. művének egy fontos és sokat idézett fejezete olyan fejtegetéseket tartalmaz a görög szellemnek a homérosi kortól az archaikus kori világképen át a korai klasszikus korig tartó, főként irodalmi alkotásokban megragadott fejlődésére vonatkozóan, melyek fontos hozadékokkal szolgálnak a görög filozófia kialakulása hátterének megértéséhez.⁴⁸ Dodds állapítja meg, hogy az emberi bizonytalanság és kiszolgáltatottság tudata (melynek vallásos korrelátuma az istenek ellenségességének érzése) a homérosi hősöket valójában nem csüggeszti el, minthogy tetteik legfőbb motivációja nem a személyes *boldogság*, hanem a *hírnév*

⁴⁵ Vö. *The Intellectual Adventure*, 3. és Vernant: *Myth and Society*, „The reason of myth”, 203 skk.

⁴⁶ Ennek egy példaként lásd ismét Guthrie, *HGPI*, 27 skk.

⁴⁷ I. m. 28.

⁴⁸ E. R. Dodds: *The Greeks and the Irrational*, Ch. 2, „From Shame-Culture to Guilt-Culture”, 28 skk. A szerző maga egyébként e fejezetében a problémát közvetlenül nem érinti.

(timé), egyfajta társadalmi „megbecsülés” keresése.⁴⁹ Anélkül hogy Dodds fejtegetéseinek és következtetéseinek ismertetésébe belebocsátkoznánk, ki kell emelnünk, hogy a homérosi hősök világa ennek megfelelően az emberi korlátozottság tudata jelenlétének ellenére nagyon is *rendezett* univerzum, hiszen át- meg áthathatja az istenek – ha nem is „gondviselés”, de – kitüntető aggodalma és figyelme: úgyszólván otthon vannak a transzcendens erők közepette, úgyhogy tetteiket jellegzetes magabiztossággal és büszkeséggel hajtják végre, még akkor is, ha esetleg – miként Achilleusnak – tudni adatott nekik az elkerülhetetlen vég. S vajon nem magyarázat-e (éspedig a homérosi görög számára teljességgel *megnyugtató* magyarázat) Agamemnónnak Achilleusszal szemben elkövetett felháborító sértésére, hogy egy isten „elborította elméjét”, s csakis ezért követte el, amit tett?⁵⁰ Ez azonban nem *kifogás* Agamemnón számára:⁵¹ Agamemnón felelősséget vállal a tettért, mely alól ezen „enyhítő körülmény” figyelembevételével bármely modern bíróság fölmentené, vagy legalábbis mérsékelné büntetését.⁵² Mint azonban Dodds rámutat, a kései archaikus korban és a klasszikus kor eleje táján megváltozik a görögség *érzelmi reakciója* az emberi lét bizonytalanságának áthagyományozott tudatával szemben.⁵³ Az ember transzcendens hatalmakkal

⁴⁹ Ez az egyik legfontosabb megkülönböztető jellegzetessége a homérosi „szégyen-kultúrának” a kései archaikus–korai klasszikus kori „bűn-kultúrával” szemben.

⁵⁰ Vö. *Ilias*, XIX. 86 skk.: „[...] bár oka nem vagyok ennek,/Mert Zeusz tette, s a Moira, s Erinüsz, a ködbebolyongó,/aznap, amint Akhileusz zsákmányrészt eloroztam./Mit tehettek mégis? Mindent maga végez az isten: [...]”.

⁵¹ Guthrie implikációival ellentétben (lásd HGPI, 27.).

⁵² Lásd IX. 118 skk.: „[...] nem tagadom, hogy vak voltam (ἀσάμην): mert sűrű sereggel/ér föl a férfi, akit szívében kedvel a nagy Zeusz;/mint ahogy őt most megtisztelte, leverve a népünk./Most, hogy vétettem, hallgatva bal indulatomra,/végtelenül sok ajándékkal békíteni vágyom: [...]”. A kiemelt rész szó szerint a következőképp áll a görög eredetiben: „hanem *minthogy* elborult az elmém (ἀλλ' ἐπεὶ ἀσάμην)”. Hogy Agamemnón felelősséget vállal egy olyan tettért, melyet (hogy megközelítő – de persze az eredetit csak távolról földidéz – modern jogi terminológiával éljünk) „erős fölindultságában” követett el, számunkra, a modern „akarat” fogalmának birtokában, érthetetlen. A modern moralitás előtt az ember csak azért vonható felelősségre – legalábbis a maga teljes súlyával –, amit „szándékosan” követett el. Homéros azonban – mint azt Snell (*The Discovery of the Mind*) és Fränkel (*Early Greek Poetry and Philosophy*) a század első felében kimutatták – nem ismeri az „akarat” fogalmát. Ami „helyette” van nála, az a szellem vagy lélek egyfajta „őseredeti egysége” (vö. R. B. Onians: *The Origins of European Thought*, Cambridge 1988², 16.), mely nem involvál szakadékat *percepció* és *cselekvés* között, nem ismeri a megteendő felismerése és a megtétel közötti „hezitációt”, mely például Hamlet tragédiáját okozza. Ezért azt is a „személyiséghez” tartozóként ismeri el, ami látszólag (és a homérosi ember számára is érzékelhetően) „kívül” esik rajta, azaz „természettőlötti” erők műve. Mindez szintén a kompakt szimbolizáció emberképéhez tartozik.

⁵³ Dodds ezt Solón, Theognis, Aischylos és Hérodotos műveiben mutatja ki: lásd *The Greeks and the Irrational*, 32 skk.

szembeni kiszolgáltatottságának érzése nyomasztó gondolattá, mély vallásos szorongás forrásává válik. Az Aischylos által „ősi példaszónak”⁵⁴ nevezett, ebben a korban elterjedő elképzelés, mely szerint a túlzott emberi sikert, a túlságos „boldogságot” és jólétet, az istenek féltékeny haragja (*phthonos*) lesújtja (éspedig anélkül, hogy erre az ember okot adott volna), morálisan olyannyira elfogadhatatlanná válik, hogy végül a *phthonost* „büntető igazságosságként” (*nemesis*) *moralizálják és racionalizálják*: a túlzott siker és a megmagyarázhatatlan csapás közé beékelődik egy morális láncszem, a *hybris*⁵⁵, mely ily módon a szerencsétlenséget *jogos büntetésként* kielégítőbben megmagyarázza. Ez elvezet az archaikus kori világkép egy másik, Dodds által kiemelt jellegzetességéhez, ahhoz a tendenciához, mely a természetfölötti hatalmakban, s különösképp Zeusban, az igazságosság letéteményesét keresi – az ember mintegy kivetíti a kozmoszra saját kiszolgáltatottságának érzését s vele együtt a szociális igazságosság iránti igényét.⁵⁶ Ennek alapján érthető Jaeger azon gondolata, hogy az *okok* kutatása ebben a korban szorosan összekapcsolódik a *theodíceával* (az istenség morális „igazolásának”, „fölmentésének” igényével), éspedig nemcsak a föl sorolt irodalmi szerzőknél, hanem az újfajta gondolkodásmódon belül, a filozófiában is.⁵⁷

Azt kell mondanunk tehát, hogy nem egyszerűen a *rend*⁵⁸ kutatása a sajátossága ennek a kornak, hanem a *morális rend* kozmikus méretű keresése és megtalálása motiválja e korszak szellemi útkeresőit. És ha megállapítottuk és kiemeltük, hogy a homérosi világkép alapvetően rendezett, sőt kompaktságánál fogva számunkra talán elképzelhetetlenül *rendezettebb* univerzum, mint éppen az, amelynek számára jelenség és magyarázat, természeti és természetfölötti, isteni és emberi, valóság és látszat elválnak egymástól, azaz a tudományos világkép, akkor fölvethető, vajon nem épp ez a sürgető *morális* aspektus-e az egyik legfontosabb tapasztalati motivációja a filozófiai okkutatásnak?

Ezzel azonban valójában inkább a filozófiai spekuláció tapasztalati *motivációjának* kérdését érintettük. Vissza kell térnünk tehát az eredetkutatás *módjának* problémájához, hiszen ha a mítoszok – mint Frankfort és mások kutatásai azt meggyőzően és elégségesen bizonyították – maguk is a világrend eredete és *telosa* problémájáról való spekulatív „számadásnak” tekinthetők, újra fel kell vetnünk a kérdést, mi különbözteti meg tőlük a specifikusan filozófiai spekulációt.

⁵⁴ Agamemnón, 750.

⁵⁵ A *par excellence* morális véték lefordíthatatlan görög fogalma.

⁵⁶ Az „igazságos istenség” keresésének problematikája jellegzetes háttérül szolgál azután a legnagyobb görög tragédiákhoz Aischylos *Prométheusz*-ától és *Oresteia*-jától kezdve Sophoklés *Antigoné*-jáig, *Oidipus király*-áig és *Élektrá*-jáig.

⁵⁷ Gondoljunk Anaximandros töredékére (B 1), melynek kapcsán Jaeger e gondolatát megfogalmazza. Vö. W. Jaeger: *Paideia: the Ideals of Greek Culture* Vol. I (Oxford 1965), 161.

⁵⁸ Sőt, még csak nem is a „racionális” rend: mi más például a *phthonos* „moralizálása” mint az érthetetlen és elfogadhatatlan *racionalizálása*?

Ezen a ponton kell eloszlatnunk a második, fent említett közhelyet a világrend spekulatív kutatására vonatkozóan. A mythopoiétikus gondolkodás ugyanis nemcsak, hogy kutatja a világrendet, hanem, mint Frankfort rámutat, *rendszerezi* is a világra vonatkozó tudását. Az a görög gondolkodó, akivel ez a rendszerezés elkezdődik, s akinek ezért Kirk külön fejezetet szentel *A presókratikus filozófusok* nak a filozófiai gondolkodás előzményeit tárgyaló részében, Hésiodos.⁵⁹ Cornford kutatásai óta világossá vált, hogy Hésiodos egyfajta „láncszem” a görög kultúrtörténetben a mitikus világkép és a filozófiai spekuláció között, mely belátás elmélyítette először is a kettő közötti kontinuitás felismerését, majd újabb indíttatásokat adott a különbségek elmélyültebb feltáráshoz. Anélkül, hogy itt ennek eredményeit alaposabban számbavennénk, legyen elegendő Vernant idevonatkozó belátásait fölidéznünk, aki Cornfordon túlmutatva már nem a hésiodosi *Theogonia* és a keleti mítoszok gondolati struktúráinak *közösségére* helyezi a hangsúlyt, hanem megkísérli a *különbségek* most már differenciáltabb megragadását.⁶⁰

Cornford kutatásai arra irányultak, hogy föltárják a közös elemeket Hésiodos *Theogoniájának* gondolati struktúráiban és az ión természetfilozófusok tanításai-ban. Cornford a következő gondolati struktúrákat találta közösnek:

1. az őseredeti egységből való kiválás,
2. az ellentétek örök harca és egyesülése,
3. a változás örök körforgása.⁶¹

Alapállítása szerint tehát az ión természetfilozófia lényegében megmarad a már Hésiodos által „kidolgozott” eredetkutatás keretein belül. Vernant szintén megerősíti, hogy *a mitikus gondolkodás sajátossága*, nevezetesen, *hogy a jelenségek genealogikus magyarázatában két síkon operál* (ugyanaz a jelenség — pl. Hésiodosnál Uranos és Gaia különválása — egyszerre a fizikai világban megfigyelhető természeti tény és mitikus személyek születése), *alapvetően megőrződik az ión filozófiában*: a milétosi filozófusok „elemei” ugyan nem mitikus személyek, de nem is konkrét fizikai valóságok — örökké működő,

⁵⁹ Vö. G. S. Kirk–J. E. Raven–M. Schofield: *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1983²) (a továbbiakban KRS), 34–46. Hésiodosra vonatkozóan ebből a szempontból lásd Cornford: *Principium*, Chs. XII, XIII, XV; Hans Diller: „Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie”, *Antike und Abendland* 2 (1946), 140–151 = *Kleine Schriften zur antiken Literatur* (München 1971), 19–34.; Hermann Fränkel: „Drei Interpretationen aus Hesiod”, in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* (München 1955, 1968³), 313–334; Bruno Snell: „Die Welt der Götter bei Hesiod”, *Entretiens Hardt* 1 (1952), 97–124; F. Solmsen: „Chaos und Apeiron”, in *Kleine Schriften* I (Hildesheim 1968), 68–81; és M. L. West: *Hesiod: Theogony* (Oxford 1966). Hésiodost mint a filozófiai spekuláció előfutárát itt sajnos nem tudjuk részletesebben tárgyalni.

⁶⁰ Lásd „The Formation of Positivist Thought in Archaic Greece”, in *Myth and Thought Among the Greeks*, 343 skk.

⁶¹ *Principium Sapientiae*, 189.

egyszerre isteni és természeti erők. Ami azonban fogalmilag új – mondja Cornfordon túlmutatva – az, hogy a filozófusok ezeket az elemeket absztrakt minőségekként fogják fel, olyan erőkké redukálják, melyek bizonyos fizikai hatást váltanak ki, és ez a fizikai hatás egy általános, elvont minőség (a hideg, a meleg).⁶² Az elemek absztrakt minőségekként valóban elvesztik „mitikus képzeteiket”, ám ez közelebbről a következőt jelenti. A mitikus kozmológiában a mythopoiétikus tudat fent említett jellemzőinek (személyek egyedi cselekvései) következményeként a természeti jelenségek, a természet és a mindenség rendje mitikus nemzések és születések szukcesszív folyamataként került megragadásra, melyet történetek formájában mesélnek el.⁶³ Az absztrakt minőségekként fölfogott természeti elemeket azonban többé nem lehetett az emberi nemzések és születések mintájára, mitikus nemzések és születések folyamatában szétválasztani és egyesíteni. Az új kozmológia a mindenség rendjét nem valamely történeti folyamat keretei között, hanem egy a valóság mélystruktúráját föltáró, a valóság mögött meghúzódó örök és változatlan rend(szer) formájában ragadja meg. A kozmosz változásaira alkalmazott analógiáit ennek megfelelően többé nem a természeti világból, hanem az ember saját technikai konstrukciójából veszi. Szorosan ide kapcsolhatók Snell filozófiatörténetileg releváns vizsgálódásai a homérosi hasonlatokra vonatkozóan. Hasonlataiban, mint Snell nyomán utaltunk rá, Homéros többnyire az állatok és a természet világára hagyatkozik. Ha mégis a mesterségek területéről veszi hasonlatait vagy metaforáit, azok minden esetben a folyamatot ragadják meg, az élet egy darabját mozgás közben. Ezzel szemben pl. Empedoklés egy hasonlata (Fr. 84. 1–11) rávilágít az újfajta gondolkodásmód alapvető különbségére: a mesterségek területéről vett hasonlat két folyamat mögött az azonos és állandó struktúrát szándékozik megragadni a maga mechanikus önazonosságában.⁶⁴ A látható és érzékelhető világ mögött, azon túl, gondolatilag megragadható egy olyan láthatatlan valóság, mely igazabb és valóságosabb, mely ily módon szembenáll a physiszel, és amelyet csak a filozófus tárhat föl.⁶⁵

Vernant gondolatmenetét a voegelin „kompakt” vs. „differenciált” szimbolizmus eszméjének fényében a következőképp egészíthetnénk ki: a physis megkettőzése azután elindít (vagy jelez!) egy olyan folyamatot, melynek során a valóságnak a mitikus világképben el nem választott szférái elkülönülnek egymástól – a

⁶² Vö. ezzel kapcsolatban Snell mély és gondolatébresztő fejtegetéseit a névelő használatának fejlődéséről, in Snell: *The Discovery of the Mind*, Ch. 10, „The Origins of Scientific Thought”, 227 skk.

⁶³ Ebben a physis igei alakja két jelentésének – 1. „létrehoz”, 2. „nemz” – és a genesis két jelentésének – 1. „eredet”, 2. „születés” – el nem különítése tükröződik. Vö. Vernant: *Myth and Thought*, 349.

⁶⁴ Vö. *The Discovery of the Mind*, 213 skk.

⁶⁵ Gondoljunk pl. a parmenidési doxa és alétheia közötti különbségre, mely nemcsak a valóságra vonatkozó reflexió, hanem különböző valóságszférák különbsége is, tehát nemcsak ismeretelméleti, hanem ontológiai különbség is.

természet, az istenek és az emberek világára. A mitikus világképben a gondolkodás különféle szintjeinek sokfélesége olyan kétértelműségeket hordoz, melynek eredményeképp e szférák keverednek egymással.⁶⁶ A racionális gondolkodás ezzel szemben mereven elkülöníti e szférákat egymástól. Mint elemzéseinkből ki fog derülni, mindez egy hosszú, a milétosi filozófusok művétől, Xenophanés filozófiáján át Parmenidésig tartó és vele betetőződő folyamat,⁶⁷ melynek további folytatása Sókratés paradigmatis elfordulása a „természettől” az „ember” felé, illetve a természetfilozófiától a morálfilozófia felé.⁶⁸ A feladat, mely a filozófia számára a differenciálás e fokán megjelenik, nem más, mint hogy e különálló szférákat önmagukban leírja, és egyúttal megragadja problematikussá váló kapcsolódási lehetőségeiket.

Összefoglalásképp álljon itt Vernant saját összefoglaló passzusa:

A filozófia születése tehát, úgy tűnik, két fő gondolati átalakulással kapcsolódik össze. Az első a *pozitivist gondolkodás megjelenése*, mely a természetfölötti minden formáját kizárja, és elutasítja a fizikai jelenségeknek isteni cselekvőkhöz kötését, amit a mítosz implikál. A második az *absztrakt gondolkodás kifejlődése*, mely a valóságot megfosztja a mítosz által ráruházott átalakulás képességétől, és elutasítja az ellentétek egységének ősi képzetét az *önazonosság elvének* kategorikus megfogalmazása érdekében.⁶⁹

Az első filozófusoknak tehát a mindenség rendjének magyarázatára adott specifikusan filozófiaiainak tekinthető elméletei a következő különbségeket mutatják a mitikus kozmogóniákkal szemben:

1. A mindenség rendjének „pozitivist” magyarázata, melynek számára valóságos csak az, ami természeti, és önmagából, a természetfölötti világra való utalás nélkül megérthető.
2. A valóságot absztrakt terminusokban igyekeznek megragadni, így a genezist nem az istenvilágban zajló nemzésekkel és születésekkel magyarázzák, hanem a valóság önmagával azonos, örök és változatlan mélystruktúrájának föltárására törekednek.

⁶⁶ Lásd a homérosi „antropomorf” hasonlatok fent érintett snelli értelmezését.

⁶⁷ Xenophanést és Pamenidést nem tárgyalhatjuk, ám nyilvánvaló, hogy a jelen vizsgálatok eredményeinek teljes értelme magában foglalja a görög filozófiai fejlődés későbbi csomópontjainak kijelölését, és – egyelőre intuitív – értelmezését.

⁶⁸ Ennek az „elfordulásnak” történetét Sókratés maga mondja el, amikor elmeséli, miképp örült meg Anaxagoras fejtegetéseinek a mindenség rendezőelvével, a Nus-szal kapcsolatban, és miként ábrándult ki belőle, mert világossá vált előtte, hogy a „végső ok” kutatásában Anaxagoras semmiben sem haladta meg a természetfilozófusok elméleteit, hanem visszanyúlt a hagyományos értelemben vett kozmológiai magyarázatokhoz (Phaidón 97c–100a).

⁶⁹ *Myth and Thought Among the Greeks*, 351 (kiemelés nem az eredetiben).

Más szóval a kozmogónia, a világrend keletkezésének leírása átalakul kozmológiává, a mindenség fogalmak segítségével megragadható szerkezetének kutatásává. Ehhez hozzá kell tennünk és elemzéseink konklúziójaként meg kell előlegeznünk egy harmadik jellegzetességet, mely a Vernant által megállapítottak közvetett következménye. Ezzel ismét a voegelin alapeszméhez kapcsolódunk:

3. Minél konzisztensebb módon ragadja meg a gondolkodás a mindenség ezen önmagával azonos, örök és változatlan struktúráját, a princípium annál inkább kívül kerül a genesis szféráján (transzcendálódik), s ezzel párhuzamosan annál inkább elkülönülnek egymástól a mindenség különböző szférái (a természetfölötti, a természeti és az emberi világra).

Az a Vernant által megfogalmazott gondolat, miszerint az újfajta gondolkodás elutasítja az ellentétek egységének ősi képzetét az önazonosság és – tegyük hozzá – az *ellentmondásmentesség* kategorikus, és specifikusan a tudományos spekulativitásra jellemző megfogalmazása érdekében, átvezethet egy sor olyan gondolat kifejtéséhez, mellyel a mitikus világkép és a filozófiai spekuláció különbségének megragadását tovább mélyíthetjük.

Ezen a ponton ismét Frankfort kutatásainak eredményére kell utalnunk, és pedig azon megállapításaira, melyek a mitikus és a filozófiai *kauzalitás*-fölfogás különbségeire vonakoznak.⁷⁰ Frankfort, munkatársainak a keleti mítoszokra vonatkozó kutatásai alapján, a következő konklúziókra jut. A tudományos spekuláció, mint azt főtt megállapítottuk, a világ eseményeinek magyarázatában progresszíve redukálja azokat általános törvényeknek megfelelő tipikus eseményekre. Ennek érdekében egyfajta személytelen, mechanikus és általános, törvényszerű érvényességre számot tartó kauzalitást posztulál. E posztulátum következményeként a fogalmi gondolkodás elszakad a jelenségek megtapasztalásának mitikus közvetlenségétől, minthogy az érzékelt valóság *egyediségének* a posztulátum által megkövetelt általánosság soha nem tud megfelelni. A mitikus világkép kauzalitás fölfogása több szempontból alapvetően eltér ettől. Mint Frankfort fogalmaz, a mitikus világlátást a világ jelenségeinek kauzális magyarázatában nem a „Miért?” és a „Hogyan?”, hanem mindig a „Ki?” érdekli.⁷¹ Minden jelentős történés mögött *intenciót* kutat, mert egyedül az események intencionált cselekvésként való fölfogása alkalmas arra, hogy számot adjon az esemény *egyedi* komplexitásáról, az általános törvénnyel szemben.⁷² Ugyanezen kauzalitás-fölfogás

⁷⁰ Lásd *The Intellectual Adventure*, 15–20. o.

⁷¹ Ez megfelel annak a legáltalánosabb szinten megragadott jellemzőjének, hogy a világot nem a személytelen „az”, hanem a „Te” modusában érti meg.

⁷² Pl. egy ember halálának okában arra kíváncsi, hogy *miért* kellett *ennek* az embernek így meghalnia *most*, és nem arra, milyen *általános* törvények következményeként halt meg (Frankfort példája, vö. *The Intellectual Adventure*, 16.) Figyelemre méltó párhuzam ezzel kapcsolatban Sókratésnak a természetfilozófiai kauzalitás-felfogással szembeni kritikája a *Phaidón* ban (98b–99d)! Sókratést hasonlóképp nem a (mechanikus) *fizikai* okság, hanem

egy másik fontos aspektusa, hogy mivel a megmagyarázandó eseményt nem izolálja megjelenésének körülményeitől (az egyedit a maga komplexitásában akarja megragadni), nem *egyetlen* magyarázatot keres, hanem nézőpontok és okok sokféleségét képes érvényre juttatni.⁷³ Ezen magyarázatok pedig sokszor *ellentmondanak* egymásnak, nem mutatják azt a logikai *konzisztenciát*, melyet a tudományos oksági magyarázat megkövetel a fogalmi gondolkodástól.⁷⁴ A mítikus tudat kauzalitás-fölfogása megengedi az események magyarázatában a hozzájuk vezető utak sokféleségét, ellentmondásosságát, sőt össze nem kötöttségét, ami a tudományos kauzalitás-fölfogás felől tekintve inkább asszociációként, mintsem szigorú okságként értelmezhető. A tudományos magyarázat *egyugyanazon* jelenségre *egyugyanazon* okot követel, és kizárja a magyarázat sokféleségét (és vele együtt a köztük lévő ellentmondás lehetőségét).

Ezen a ponton vethető föl egy a tudományos spekuláció meghatározása kapcsán gyakran hangoztatott újabb közhely, melynek leépítése ismét csak termékeny módon hozzájárulhat alapproblémánk megragadásának elmélyítéséhez.

Röviden arról az elképzelésről van szó, hogy az első filozófusok világmagyarázataikat a *materiális* világ jelenségeinek *empirikus* vizsgálatára alapozták.⁷⁵ Már Cornford rámutatott, hogy a modern tudományosság fogalmának efféle belevetítése a görög filozófiába teljességgel tarthatatlan, s hogy az ebben az értelemben felfogott *tudományosság* kezdetei nem az első filozófiák spekulációiban, hanem a görög *orvostudományban* lokalizálhatók.⁷⁶ A spekulatív görög filozófia alapvetően *elméleti* érdeklődésű, azaz az empirikus tények verifikációját és predikcióját megcélzó orvostudománnyal szemben lényegileg *dogmatikus* maradt, ezért a presókratikus filozófusok sokkal inkább rokoníthatók a hagyományos görög „próféta-költőkkel”, akiknek tudása a vallásos reveláción alapul, mintsem a kísérletező tudósokkal.⁷⁷ Cornford óta e gondolat elmélyítéséhez számos görög filozófiatörténész és kultúrtörténész kutatása hozzájárult. Anélkül, hogy ezek, s különösen a görög orvostudományra vonatkozó kutatások eredmé-

kizárólag a *metafizikai* (ezen belül a teleologikus) okság elégit ki: arra keresi a magyarázatot, hogy miért a legjobb valaminek épp úgy lennie, ahogyan, és nem másként (vö. 98a–b).

⁷³ Frankfort példáihoz lásd *The Intellectual Adventure*, 16–18. o.

⁷⁴ Frankfort példája, hogy a betegséget, a rosszat vagy a halált egyfelől *szubsztancializálják*, másfelől (felsőbb hatalmak által) intencionált *cselekvésként* fogják fel (vö. uo.).

⁷⁵ Már Guthrie sem hangoztatja ezt az elképzelést, ami, tekintettel a brit empirizmus erőteljes hagyományára, önmagában arra utal, hogy ezt a közhelyet valóban sikerült a görög filozófiatörténetírásban leépíteni (noha pl. a KRS nem egészen képes megszabadulni a gondolattól).

⁷⁶ Vö. *Principium sapientiae*, passim, különösen Ch.s I–III. További adalékokkal szolgál a problémához Vernant: „Some Remarks on the Forms and Limitations of Technological Thought Among the Greeks”, in *Myth and Thought*, 279 skk.

⁷⁷ Lásd *Principium sapientiae*, különösen Ch.s VII–IX.

nyeire kitérhetnénk, itt az alapgondolat és a belőle adódó következtetések egyetlen aspektusát emelnénk ki.

Ami az újfajta gondolkodásmódon belül előtérbe kerül, az a modern tudományosság fogalmából nem az empirikusság és tapasztalatiság, hanem az elméleti *konzisztencia* és *ellentmondásmentesség*, mely valamely *intuitív* belátás deduktív okfejtésének keretében érvényesül. A görög filozófiában kezdettől fogva olyannyira erősen érvényesül ez a kritérium, hogy a filozófusok elméleteiben sokszor a tapasztalati tényeknek nyilvánvalóan ellentmondó belátásokat találunk.⁷⁸ Mint sokan rámutattak, a görög filozófia *racionalizmusa* fundamentálisan elkülöníti az újfajta gondolkodásmódot a keleti kultúrák mitikus világképétől, mert alapvetően nyitottá (differenciálttá és *fejlődésképpessé*) teszi a világrend megragadására tett intellektuális erőfeszítéseket. Vajon azt jelenti-e mindez, hogy a *logos* belső „logikájának” kényszerítő erejétől hajtva teljességgel önálló életet kezd élni, s ennek következményeként úgyszólván elszakad a valóságtól és a mitikus értelemben vett *élettől*, melynek megragadása megengedi, sőt megköveteli a magyarázatok sokféleségét kétértelműségét vagy ellentmondásosságát? Két meggondolás is amellett szól, hogy ez nem így történt, ami arra utal, hogy a görög filozófia „racionalizmusa” mégsem volt olyannyira radikális, hogy ne tekinthetnénk a mitikus világlátással alapvetően organikusan összekötött szellemi alakulatnak.

Cornford kutatásai óta többen kimutatták, hogy az első filozófusok mind szellemükben, mind pozíciójukban mély rokonságot mutatnak a vallásos szekták „bölcseivel”.⁷⁹ A jós, a költő, és a sámán-szerű attribútumokkal fölruházott homérosi és archaikus „bölc” státusukat tekintve megegyeznek abban, hogy túllátnak a jelenségeken, s egy olyan világról való tudást közvetítenek, mely a vallásos misztikum tartománya. A parmenidési tanköltemény mégoly absztrakt tartalma is olyan formában kerül előadásra, mely lényeges elemeket őriz a vallásos reveláció jellegéből. Egy fontos különbség azonban mindazonáltal mégiscsak föllelhető: a „mágus” titkosan megőrzött tudásával szemben a filozófus tudását *mindenki számára* kommunikálja, és pedig annak a fölismerésnek az alapján, egyfelől, hogy ez a tudás *egyetemes elveken alapul*, és másfelől hogy ennek alapján *bárki számára hozzáférhető*, aki ezen elveket belátja. Ez a felismerés azután egy olyan gyakorlathoz vezet, mely visszahat a filozófia alapelveire. Mint Vernant fogalmaz: „Azáltal, hogy a 'misztériumot' a piacra viszi, egyenesen ki az *agorára*, a filozófus tudását alárendeli a nyilvános megvitatásnak, melyben a dialektikus párbeszédnek végül fontosabb szerep jut a természetfölötti megvilágosodásnál.”⁸⁰ A nyilvános megvitatás azonban *közösséget* formál, és ily módon

⁷⁸ Frankfort velős megfogalmazása szerint „A konzisztenciát magasabbra értékelték, mint a valószínűséget.” (*The Intellectual Adventure*, 386.).

⁷⁹ Lásd pl. Vernant: *Myth and Thought*, 352 skk

⁸⁰ I. m. 357. o.

szociálpszichológiai funkcióját tekintve, ha megváltozott körülmények között is, de megfeleltethető a mítoszok és a hozzájuk kapcsolódó ritusok szociális funkciójának. Ha megállapítottuk, hogy a *logos* „logikájának” belső követelménye (általánosság és ellentmondásmentesség) megnöveli a szakadékot a megtapasztalt jelenségek és a rájuk adott magyarázat között (differenciálás), hozzá kell tennünk, hogy ugyanez a fejlődés egyúttal egy az élet minden területére kiterjedő olyan univerzalizációt is eredményez, mely magában foglalja az ember, illetve az *emberiség* univerzális fogalmát is, ami viszont másfelől hallatlanul megnöveli a közösségi tudatot (kompaktság).⁸¹ Ily módon tehát szellemtörténetileg tekintve éppen az, ami szétrobbantja a hagyományos görög (vallásos-mitikus) kompakt közösséget, egyúttal sosem tapasztalt módon össze is köti.⁸² Innen tekintve is fölvethető, hogy a kompakttól a differenciálthoz való átmenet a görögség történetén belül alapvetően kétértelmű maradt.

Ezt támaszthatja alá egy további belátás is, mellyel visszakapcsolódunk a filozófia organikus fejlődésének témájához.

Mint utaltunk rá, Frankfort szellemtörténeti szempontból párhuzamot von a zsidó vallás monoteizmusa és a görög filozófia között.⁸³ Az előbbi a világrend „princípiumát” a világon kívülként, transzcendensként fogja föl, s a természeti-emberi világ jelenségeit e radikális transzcendenciával szemben fanatikusan leértékeli,⁸⁴ ami voegelin terminológiával élve azt jelenti, hogy a világ jelenségeinek és princípiumának mitikus kompaktságát szétrobbantja. A zsidó vallás mindazonáltal Frankfort értelmezése szerint alapvetően megmarad a mitikus szimbolizmuson belül, hiszen létrehoz egy új mítoszt, „Isten akaratának” mítoszat, mely nem a valóságtól elszakadt *intellektuális spekuláció* gyümölcse, hanem annak a szenvedélyes és dinamikus tapasztalatnak, mely különben minden *vallás* alapja.⁸⁵ A görögök *intellektuális* bátorságának köszönhető, mondja Frankfort,

⁸¹ Az élet minden területére kiterjedő univerzalizációval kapcsolatban lásd Vernant: *Myth and Thought*, 352 skk. A filozófián belül ez tükröződik Anaximandros istenség fogalmában (*to theion*), melyet azonosít a határtalan (*to apeiron*) szintén elvont fogalmával, Xenophanés hasonlóképp univerzalizált isten fogalmában, Parmenidés végsőkéig vitt monizmusában, Hérakleitos *logos* fogalmában (melynek engedelmeskedni *mindenember* egyaránt tartozik), valamint a pythagoreusok és az orphikusok vallásos közösségeiben, melyek az olimposi vallással ellentétben a csoport tagjainak homogén szolidaritásán alapulnak (vö. Cornford: *From Religion to Philosophy*, 113–114.).

⁸² Ne felejtjük el, hogy a filozófia kialakulásának és V. sz.-i kiteljesedésének korszaka politikai-gazdasági szempontból egybeesik azzal a korszakkal, melyben egy kezdetben arisztokratikus, nemzetségekben szerveződő társadalom Kleisthenés és Solón reformjain keresztül *demokratikus* városállamok közösségévé alakul.

⁸³ *The Intellectual Adventure*, 363 skk.

⁸⁴ I. m. 369.

⁸⁵ A kompaktságra utal e radikálisan transzcendens Istennek a kiválasztott néppel való ugyanilyen radikális *összekötöttsége* (vö. i. m. 370).

hogy fölfedezték a spekulatív gondolkodásnak egy olyan formáját, melyben a mítosz teljes egészében meghaladtá vált.⁸⁶ A görög filozófiára vonatkozó végső konklúziójában azonban Frankfort mégiscsak egy olyan bizonytalanságot árul el, melyet ha kifejezni és nem föloldani próbálunk, csak elmélyíthetjük alapproblémánk elemzését.

Imént idézett kijelentése ellenére ugyanis a következő megállapításra jut:

Az ión filozófusok valójában különös határterületen mozogtak. Megsejtették, hogy a jelenségek világa intelligibilisen koherens módon megalapozható, ugyanakkor még az ember és a természet közötti szoros kapcsolat bűvkörében gondolkodtak. Így azután némiképp bizonytalanul állunk a ránk maradt ión tanítások pontos jelentése előtt. Thalés például azt tanította, hogy a víz az *arché*, a dolgok első elve és oka. Ám azt is tanította, hogy „Minden teli van istennel. A mágnes élő, mert mozgatni képes a vasat.” Anaximenész pedig azt tanította: „Amiképp a mi lelkünk, levegő lévén, összetart bennünket, úgy fogja körül a mindenséget a lélegzet és a levegő.” Világos, hogy Anaximenész nem tekintette a levegőt merő fizikai szubsztanciának, noha egyebek között olyan szubsztanciának tartotta, melynek tulajdonságai megváltoznak, amikor sűrűsödik vagy ritkul. Ugyanakkor azonban a levegő számára misztikusan összekapcsolódott magának az életnek a fenntartásával: a vitalitás ágense volt.⁸⁷

Amennyiben tehát filozófusaink megmaradnak „az élet és növekedés iránti tisztelet”⁸⁸ bűvkörében, azaz a *logos* „logikájának” követelményeivel szemben érvényre juttatják az „életnek az élettel való összekötöttsége”⁸⁹ elvét és tapasztalatát, annyiban megmaradnak a mitikus gondolkodás kompaktságán belül, ami a voegelini differenciálás logikájának megfelelően valamiképp együtt jár az isteni *immanenciájának* gondolatával is.⁹⁰ Frankfort e gondolatát az ión filozófiára korlátozza, s Parmenidésszel egy alapvető fordulatot lát kibontakozni ebből a szempontból. Fölvetődik azonban, vajon „meghaladták-e” a görögök ebben az értelemben valaha is a kompaktságot? Hiszen mi más fejeződik ki mondjuk a *logos* „logikájának” szempontjából „legtudományosabb” (mert az ellentmondásmentesség elvét explicite megfogalmazó) gondolkodó, Aristotelész művében, aki a görögök körében a legkiterjedtebb és legszisztematikusabb vizsgálódásokat folytatta a fenomenális világ jelenségeire vonatkozóan, mint „az élet és növekedés iránti tisztelet”, s vele együtt az isteni *immanenciájának* legalábbis gondolati

⁸⁶ I. m. 373.

⁸⁷ I. m. 377–378.

⁸⁸ I. m. 372.

⁸⁹ Frankfort beszél a mitikus tapasztalattal kapcsolatban „az életnek az élettel való találkozásáról” (lásd még 6.), amit itt a kompaktság gondolatának szellemében át kell fogalmaznunk.

⁹⁰ Frankfort ráérez erre a gondolatra (vö. i. m. 372.), ám ez csak a voegelini eszme kontextusában nyeri el teljes értelmét.

igénye? A problémafelvetés természetesen jóval meghaladja a jelen vizsgálódások kereteit, azonban mint intuitív vezérfonal mindenképp szem előtt tartandó, hiszen alapkiindulópontunkhoz tartozott az a gondolat is, hogy az egész görög spekulatív filozófiai hagyomány mitikus előzményeivel együtt *egyetlen egységes alakulat*, melyben csak hangsúlyeltolódások és nem szakadások léteznek.

PYRRHONIKUS VOLT-E PYRRHÓN?*

JACQUES BRUNSCHWIG

Vajon maga az élisi Pyrrhón, aki nevét adta a pyrrhonizmusnak, pyrrhonikus volt-e? A kérdés abszurdnak tűnik: hiszen mi más lehetett volna Pyrrhón, ha nem pyrrhonikus? Ami a kérdést mindazonáltal jogosulttá teheti, az egyrészt az a tény, hogy Pyrrhón, aki kb. Kr. e. 365-től 275-ig élt, semmilyen írásos művet sem hagyott hátra, másrészt az, hogy a filozófusok, akik a nevét használták és rá hivatkoztak, jóval utána éltek. Ez utóbbiak között vannak olyanok, akiknek, bár műveik nem maradtak fenn, mégis meglehetősen jól ismerjük a gondolatait: ide sorolható például a Kr. e. I. századi Ainesidémós, a *Pyrrhonikus értekezések* szerzője. Másrészt vannak olyanok is, akiknek műveit is olvashatjuk, mint például a Kr. u. III. században élt Sextus Empiricusnak *A pyrrhonizmus alapvetése* című könyvét. Ha tehát figyelembe vesszük, hogy hagyományosan azon filozófusok tanait nevezzük új-pyrrhonizmusnak, akik jóval Pyrrhón után éltek, és akik anélkül vonatkoztatták magukra a nevét, hogy ismerhették volna műveit, akkor mindjárt sokkal kevésbé abszurd, mi több, teljességgel jogos föltennünk a kérdést: Pyrrhón volt-e az első új-pyrrhonikus?

Távolról sem én teszem föl először ezt a kérdést. Már az ókorban Theodósios, az empirista orvos, a *Szkeptikus összefoglalások* című mű szerzője is úgy vélte, hogy a szkeptikusoknak – vagyis azon iskola tagjainak, melyhez ő is tartozott – nem kellene magukat „pyrrhonikusoknak” nevezniük. Legfőbb érve, ahogyan azt Diogenész Laertiosztól megtudhatjuk, éppoly egyszerű, mint amilyen hatásos: „mivel mások észjárása megragadhatatlan számunkra, sosem tudhatjuk meg, hogy milyen volt Pyrrhón lélekállapota – mivel pedig ezt nem ismerjük, nem hívhatjuk magunkat pyrrhonikusnak.”¹ Másrészt pedig nem Pyrrhón volt az, aki föltalálta a szkepticismust, neki is voltak elődei. Ha ez a második érv is Theodósiosztól származik, akkor igen nehezen egyeztethető össze az elsővel: hiszen ha föltételezzük, hogy mások gondolkodása megragadhatatlan számunkra, akkor Pyrrhón

* A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetében 1993. április 19-én elhangzott előadás szövege. – A szerző magyarországi tartózkodását a Francia Nagykövetség Kulturális és Tudományos Együttműködés Osztálya (Embassade de France, Service Culturel, Scientifique et de Coopération) támogatta.

¹ D. L. IX. 70.

elődeinek gondolkodását éppúgy nem áll módunkban meghatározni, mint magáét Pyrrhónét. Mindazonáltal valószínűsíthetjük, hogy Theodósios mindkét érvt főntartotta, hiszen úgy tűnik, hogy Sextus Empiricus mindkét érvre válaszol, amikor a következőket írja: „A szkeptikus iskolát (...) pyrrhonikusnak is nevezzük, mert számunkra úgy tűnik, hogy Pyrrhón alapvetőbb és nyilvánvalóbb módon alkalmazta a szkepszist, mint elődei.”²

Ez a vita azonban nem jelöli ki azokat a kereteket, amelyek között én szeretném vizsgálni Pyrrhón pyrrhonizmusának kérdését. Még ha Pyrrhón tanaihoz nem férhetünk is hozzá közvetlen módon, és azt is el kell ismernünk, hogy gondolatainak rekonstruálása nagyrészt föltételezéseken alapul, mindezzel együtt is meglehetősen sok, életére, jellemére és gondolataira vonatkozó beszámolóval rendelkezünk.³ Igaz, ezek a testimóniumok késői szerzők (Diogenés Laertios, kaisareiai Eusebios) közvetítésével maradtak ránk, a bennük leírtak azonban bizonyosan korábbi szerzőkre mennek vissza – valószínűsíthetjük, hogy a beszámolók jelentős részének végső forrása az a phliuszi Timón, aki, Pyrrhón közvetlen tanítványaként, hosszú ideig mestere mellett élt, s az ő fölmagasztalásának illetve a többi filozófus ócsárlásának szentelte jelentős irodalmi tehetségét.

Pyrrhón pyrrhonizmusára azért kell rákérdeznünk, mert jelentős hiátus mutatkozik a Pyrrhónra vonatkozó testimóniumok összessége – melyeket jórészt biográfiai sőt anekdotikus beszámolók alkotnak – és a pyrrhonizmusra vonatkozó doxográfiai irodalom között. Ezt a hiátust nagyon jól megfigyelhetjük annak az ismertetésnek a szerkezetében, melyet Diogenés Laertios szentel Pyrrhónnak (IX. 61–108). A szöveget két nagy részre oszthatjuk. Ezek közül az elsőben (61–73) Diogenés Laertios magáról Pyrrhónról: életéről, életmódjáról, tanítványairól és elődeiről beszél. A második részben egy olyan hosszabb doxográfiát találhatunk, mely bevallottan nem Pyrrhón saját nézeteit, hanem a „szkeptikusok” tanait mutatja be; ebben a doxográfiában Diogenés Laertios kifejezetten olyan, jóval későbbi új-pyrrhonikus filozófusoknak engedi át a szót, mint Ainesidémós vagy Agrippa.

A központi problémát lényegében véve az jelenti, hogy Pyrrhónnak magának is tulajdoníthatjuk-e azt az alapvetően ismeretelméleti érdeklődést, mely az új-pyrrhonikusokat jellemzi, vagy pedig Pyrrhónban mindenekelőtt a bölcslet illetve moralistát kell látnunk, annak az eljárásnak a kidolgozóját, mely a boldogság elérését a szenvtelenség (ἀπάθεια) és a lélek zavartalansága (ἀταραξία) révén hivatott elősegíteni.

Történelmi helyzete nagyban befolyásolta azt, hogy gondolkodását az episztemológiai érdeklődésű szkepticizmus keretein belül értelmezzék. Mintegy húsz évvel Aristotelés után született – akire az új-pyrrhonikusok úgy tekintettek,

² P. H. I. 7.

³ A Pyrrhónra vonatkozó testimóniumokat először Fernanda Decleva-Caizzi gyűjtötte egybe, *Pirrone – Testimonianze* (Napoli 1981) című értékes munkájában.

mint tipikusan dogmatikus filozófusra – , és úgy húsz évvel a hellenisztikus kor két meghatározó filozófiai áramlata, az epikureus és a sztoikus iskola megalapítói, Epikuros és Zénón előtt. A klasszikus korban a tudással kapcsolatban a filozófusok a következő kérdéseket tették föl maguknak: Mi a tudás? Melyek a tudás fajtái, eszközei, föltételei? Hogyan keletkezik a tudás? Milyen a tudás szerkezete? Ezzel szemben a hellenisztikus korban egy új típusú kérdésföltevés jelent meg: Van-e egyáltalán olyasmi, hogy tudás? Létezik-e bármiféle igazságkritérium? Az epikureusok és a sztoikusok, bár eltérő módon, de igenlően válaszoltak ezekre a kérdésekre. Meglehetősen csábító az a föltételezés, hogy erőfeszítéseikkel egy olyan radikális kihívásra válaszoltak, mely magának a tudásnak a lehetőségét kérdőjelezi meg – és hogy ezt a radikális kihívást éppen Pyrrhón gondolatai jelentették.

Még egy határozottabb érv is fölhozható Pyrrhón filozófiájának episztemológiai értelmezése mellett. Azok az ókori szerzők, akik nagy gondot fordítottak arra, hogy végigvezessék a filozófusok „utódlásait” (διαδοχαί), vagyis a mester–tanítvány viszonyok folytonos láncolatait, Démokritos leszármazási rendjébe illesztették Pyrrhónt – és valóban, tudjuk azt is, hogy Démokritos volt az egyik olyan szerző, akitől Pyrrhón szívesen idézett.⁴ Démokritos egyébként igen összetett ismeretelméletének pedig legalábbis egyes vonásait és megfogalmazásait szkeptikusnak vagy preszkeptikusnak tekinthetjük. Így tehát csábító volt az a gondolat, hogy éppen a preszkeptikus ismeretelmélet volt az, amit Pyrrhón elismerésre méltónak tartott Démokritos filozófiájában.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Pyrrhón személyén kívül másban is kereshetjük az episztemológiai érdeklődés és az episztemológiai viták erőteljes megjelenésének forrását a hellenisztikus korban, mégpedig a jellegzetesen ismeretelméleti szkepszis azon sajátos formájában, mely a Kr. e. III. században az Arkesilaos, majd a II. században a Karneadész vezette Új Akadémián alakult ki, éppen a sztoikus dogmatizmus ellenében. Bár nem lehetetlen, hogy Arkesilaos, aki mintegy ötven évvel volt fiatalabb Pyrrhónnál, hallott Pyrrhónról, illetve ez bizonyos mértékben hatással volt rá, az azonban bizonyos, hogy a szkepszis akadémiai változata, mely Athén szívében, Platón iskolájában fejthette ki hatását, a kor dogmatikus iskolái számára közvetlenebbül jelenlévő vitapartnert és félelmetesebb ellenfelet jelentett, mint a provinciális Élisben elszigetelten élő, iskola alapítására nem törekvő Pyrrhón marginális figurája.

A továbbiakban felsorolnék néhányat azon érvek közül, melyek, az eddigiekkel ellentétben, Pyrrhón filozófiájának tisztán etikai értelmezése mellett hozhatók föl. Ezek közül egyet azokból a megjegyzésekből szűrhetünk le, melyeket Cicero ejt róla, vagyis egy olyan szerző, aki az új-pyrrhonizmus megjelenését megelőzően dolgozott, és tökéletesen ismerte a hellenisztikus kor ismeretelméleti vitáit: Cicero sohasem tesz említést Pyrrhónról ezen viták összefüggésében, hanem mindig úgy

⁴ D. L. IX. 67.

beszél róla, mint a szenvtelenség és a közömbösség moralistájáról, olyan független sztoikusok mellett, mint a khiosi Aristón vagy a karthágói Hérillos.

Ezenkívül tehetünk még néhány olyan megjegyzést, melyek ugyancsak ezt az álláspontot támasztanak alá. Tudjuk például, hogy Epikurost – anélkül hogy valaha is személyesen találkoztak volna – nagyon foglalkoztatta Pyrrhón alakja. Epikuros fiatal korában egy Nausiphanés nevű filozófustól tanult, aki viszont fiatalabb éveiben Pyrrhón nagy híve volt. Diogenés Laertios szerint „Nausiphanés (...) gyakran elmondta, hogy maga Epikuros, csodálván Pyrrhón életmódját [ἀναστροφή], kitartóan kérdezgette őt róla.”⁵ Az ἀναστροφή alatt itt minden bizonnyal Pyrrhón gyakorlati attitűdjét kell érteni, hiszen Epikuros a későbbiekben maga is az *ataraxia* mestereként lépett föl. Másrészről viszont láthatólag nem tartja fontosnak, hogy harcra keljen valamiféle pyrrhóni „szkepticizmus” ellen. Amikor történetesen a szkepticizmust támadja, akkor minden jel szerint Démokritosra és a nála csírájában meglevő szkepszist kibontó démokritianusokra gondol. Azt is érdemes megjegyeznünk, hogy a legkorábbi sztoikusok, akik igen korán belemerültek az akadémiai szkepszis elleni ádáz vitákba, a legkisebb fáradságot sem veszik arra, hogy Pyrrhónt ebben a kérdésben megtámadják.

Ezek az érvek és ellenérvek azonban nem tekinthetők többnek, mint bemelegítésnek azon szöveg megtárgyalása előtt, melyet a filozófiatörténészek egyhangú véleménye szerint kulcsnak kell tekintenünk a pyrrhóni filozófia értelmezésekor. A kaisareiai Eusebios (Kr. u. III–IV. sz.) *Praeparatio Evangelica* című művében találhatjuk ezt a helyet, ahol a szerző a messzinai Aristoklést (Kr. e. I. sz.) idézi, aki pedig Timónt, tehát Pyrrhón legközelebbi, leghíresebb és leglelkesebb tanítványát citálja. Hosszúsága ellenére elengedhetetlennek tűnik, hogy teljes terjedelmében idézzük ezt a szöveget. Ennek részletes elemzésével juthatunk ugyanis egy olyan érvhez, amely, véleményem szerint, eldönti a kérdést a pyrrhóni filozófia nem-ismeretelméleti interpretációja javára. A szöveget így fordíthatnánk le (Eusebios most Aristoklést idézi):

„Mindenekelőtt a megismerésre való képességünket kell megvizsgálni: ha ugyanis a természet szerint semmit sem vagyunk képesek megismerni, akkor a többi dolgokkal kapcsolatban már semmit sem kell vizsgálnunk. A régiek között is voltak olyanok, akik ezt mondták; Aristotelés ellentmondott nekik. Az élisi Pyrrhón is azáltal vált híressé, hogy hasonló dolgokat mondott [ἰσχυσε ... λέγων], ő azonban semmit sem hagyott hátra írásban. Tanítványa, Timón azt mondja, hogy annak, aki boldog akar lenni, a következő három dolgot kell szem előtt tartania: [1'] először is, hogy milyenek a dolgok [τὰ πράγματα] természetük szerint; [2'] másodsor, hogy hogyan kell viselkednünk velük kapcsolatban; [3'] és végül, hogy mi származik ebből azoknak, akik elérik ezt az állapotot. [1] A dolgokról Timón szerint [1a] Pyrrhón azt állítja, hogy valamennyi nélkülözi a különbséget, a meghatározottságot és a megkülönböztető jegyeket [ἐπ' ἰσής

⁵ D. L. IX. 64.

ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα]; [1b] ezért [διὰ τοῦτο] sem érzeteink, sem vélekedéseink nem igazak vagy hamisak. [2] Emiatt [2a] nem szabad megbíznunk bennük; [2b] hanem mentesekké kell válnunk a vélekedéstől, az elfogultságtól és a megrendüléstől [ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀπραδάντους], [2c] kijelentve minden egyes dologról, hogy semmivel sem inkább van, mint nincs, vagy van is meg nincs is, vagy sem nem van, sem nem nincs. [3] Azoknak a jutalma, akik elérték ezt az állapotot, Timón szerint előbb a kijelentésektől való tartózkodás [ἀφασία, szó szerint „afázia“], majd a zavartalanság [ἀταραξία], Ainesidémós szerint pedig az öröm. Ez lenne hát a lényege az általuk mondottaknak – vizsgáljuk most meg, hogy helyesen vélekedtek-e.”

A szöveg struktúrája meglehetősen összetett: Eusebios itt Aristoklés περὶ φιλοσοφίας (*A filozófiáról*) című művének VIII. könyvét idézi, Aristoklés pedig – Pyrrhón írásos művének hiányában – Pyrrhón tanítványának, Timónnak egy közelebbről meg nem határozott művét foglalja össze. Az Ainesidémósra tett utalás azonban azt mutatja, hogy Aristoklés nem meríthetett mindent közvetlenül Timóntól. A kommentátoroknak sok bajuk akadt azzal, hogy pontosabban meghatározzák Aristoklés és Timón viszonyát; véleményem szerint azonban a szükségesnél sokkal kevesebbet törődtek Timón és Pyrrhón viszonyával. Mi az, amit – legalábbis Aristoklés szerint – Pyrrhónnak tulajdonít Timón? Nem mondhatjuk egyszerűen azt, hogy mindazt, ami a szövegben van. Az idézetben valóban több olyan mondatot találhatunk, mely azzal a formulával kezdődik, hogy „Timón azt mondja, hogy”, de csak egyetlen olyat, mely úgy kezdődik, hogy „Timón azt mondja, hogy Pyrrhón azt mondja, hogy”. Ezt a [1] kérdésre adott válasz első felében olvashatjuk, tudniillik hogy: „A dolgokról Timón szerint [1a] Pyrrhón azt állítja, hogy valamennyi nélküli a különbséget, a meghatározottságot és a megkülönböztető jegyeket.” Ezzel szemben bizonyos szintaktikai okok miatt, melyekre most nem térek ki részletesebben, úgy tűnik, hogy a szöveg *nem* tulajdonítja Pyrrhónnak mindazt, ami erre a kijelentésre következik, vagyis a válasz második részét, mely szerint: „ezért [διὰ τοῦτο] sem érzeteink, sem vélekedéseink nem igazak vagy hamisak”. Más szóval a szövegnek, úgy tűnik, a következőképpen kell fölépülnie: Timón azt mondja, hogy Pyrrhón azt mondja, hogy a dolgok különbség nélküliek, és (Timón még azt is mondja, hogy) ezért sem érzeteink, sem vélekedéseink sem nem igazak, sem nem hamisak. A szöveget szó szerint értelmezve tehát azt kell mondanunk, hogy az „ezért”-tel bevezetett következtetést Timón *nem* tulajdonítja Pyrrhónnak. Abból pedig, hogy Timón ezt a következtetést nem tulajdonítja Pyrrhónnak, a legésszerűbb módon azt szűrhetjük le, hogy erre a következtetésre maga Timón jutott.

Mindazonáltal ennek a következtetésnek a tartalma is zavarba hozta a kommentátorokat. Hiszen nem azért van-e úgy, hogy a „dolgok nélküli a különbséget, a meghatározottságot és a megkülönböztető jegyeket”, mert *nekünk* nincsenek meg az eszközeink arra, hogy azokat megkülönböztessük, illetve fölismerjük meghatározottságaikat és megkülönböztető jegyeiket? Kognitív tehetetlenségünk, érzeteink és vélekedéseink megbízhatatlansága sokkal inkább

tűnik a „dolgok” említett tulajdonságai *okának*, mintsem *következményének*. Ezért egyes filozófiatörténészek – és nem is a legkisebbek – úgy vélték, hogy itt szövegjavításra van szükség. A nagy Zeller 1870-ben azt ajánlotta, hogy a διὰ τοῦτο („ezért; ez okból”) helyett olvassunk διὰ τὸ-t („amiatt, hogy; azért, mert”). Így a mondat értelme ez lenne: „dolgok *azért* nélkülözik a különbséget, a meghatározottságot és a megkülönböztető jegyeket, *mert* érzékeink és vélekedéseink sem nem igazak, sem nem hamisak”. Valóban, a következtetés ebben a formájában gyakori az új-pyrrhonikusoknál: az ismeretelméleti kritika az igazságkritérium meglétére vonatkozó ítélet teljes fölfüggesztéséhez vezetett, s az igazságkritérium ezen letiltása miatt semmilyen módon sem nyilatkozhatunk arról, hogy mik maguk a dolgok. Mindazonáltal erősen kétséges, hogy az aristoklési szöveg hely alapján tulajdoníthatnánk Pyrrhónnak ilyen levezetést, melyben egy, a kognitív képességeink tehetetlenségét állító, „episztemológiai” premissza megelőzi és kondicionálja a dolgok megragadhatatlanságát kijelentő „ontológiai” következményt. Valójában a Timón által leírt hárompontos program egyik sajátos – és meglepő – vonása, hogy az *első pont* szól „a dolgok természetéről”: annak, aki boldog akar lenni, első pontban azt kell megvizsgálnia, hogy „milyenek a dolgok természetük szerint” (ὅποια πέφυκε τὰ τράγματα). A boldogságra törekvőnek, továbbra is a timóni program szerint, csak a *második lépésben* kell levonnia azokat a konzekvenciákat a „dolgok természetéből”, mely arra vonatkozik, hogy „hogyan kell viselkednünk velük [a dolgokkal] kapcsolatban” (τίνα χρῆ τὸν τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακρίσθαι); és ez a viselkedésmód éppen abban áll, hogy „ne bízunk meg sem érzeteinkben, sem vélekedéseinkben”. Ha elfogadnánk a Zeller által javasolt szövegjavítást, akkor a timóni programot strukturáló érvek sora teljesen fölborulna; az érzetek és vélemények elutasítása egyszerre lenne alapelv és következtetés ahhoz az egyetlen állításhoz képest, mely a „dolgok objektív” meghatározatlanságát mondja ki.

Azt kell még eldöntenünk, hogy a kéziratok által hagyományozott szöveg megtartása mellett adhatunk-e elfogadható értelmet a kérdéses következtetésnek. A kommentátorok többféle módon próbálkoztak, azonban ezeket most nem tudjuk részletesen végigtekinteni. Van azonban egy olyan megoldási javaslat, melynek, véleményem szerint, az a nagy érdeme, hogy föltöbb egyszerű. Timón szerint Pyrrhón azt mondja, hogy valamennyi dolog nélkülözi a különbséget, a meghatározottságot és a megkülönböztető jegyeket. Tételezzük föl, hogy Timónnak az a gondolata támadt, hogy a Pyrrhóntól vett premisszához hozzáillesszen egy második premisszát, mely szerint érzeteink és vélekedéseink is egyfajta „dolgok”. A konklúzió nyilvánvaló: az érzetek és a vélekedések is – akárcsak az összes többi dolog – nélkülözik a különbséget, a meghatározottságot és a megkülönböztető jegyeket. Haladjunk még egy lépéssel tovább. Mik a lényeges különbségek az érzetek és a vélekedések esetében? Mely meghatározottságaikat és megkülönböztető jegyeiket lenne fontos fölismernünk? Nyilvánvaló módon az igaz és a hamis közötti különbségről illetve az igazak és a hamisak meghatározottságáról van szó. Úgy tudjuk megfelelőképpen kifejezni azt, hogy az

érzetek és a vélekedések meghatározottság és különbség nélküliek, ha azt mondjuk, hogy sem nem igazak, sem nem hamisak. És pontosan ez az, amit Timón állít.

Ha pedig – ahogy ezt reményeim szerint sikerült kimutatnom – Timón volt az, aki úgy határozott, hogy a *πράγματα* pyrrhóni fogalmába beleveszi az érzeteket és a vélekedéseket; akkor a pyrrhóni gondolatok bemutatásához egy olyan *episztemológiai mozzanatot* csatolt, melynek eredetileg nem volt helye ott – hisz máskülönben nem érezte volna szükségét, hogy beiktassa. Megpróbálhatjuk tehát kiszűrni Aristoklés beszámolójából azokat az elemeket, melyek bizonyosan a timóni beavatkozásból származnak, oly módon, hogy elkülönítjük a Pyrrhónnak magának tulajdonítható részeket. Véleményem szerint meghagyhatjuk Pyrrhónnak a boldogság elérésére szolgáló programot és ezen program három részre bontását. Ezek az elemek ugyanis túl fontosak és általánosak ahhoz, hogy Timón maga találta volna ki őket, az a Timón, aki olyannyira szereti magát Pyrrhón szócsovének és lelkes utánczójának föltüntetni. Semmi sem mond azonban ellent annak, hogy a pyrrhóni program többi részének episztemológiai jelentést tulajdonítsunk. A program maga nyilvánvaló módon etikai: útmutatás „annak, aki boldogságra törekszik”. Azon három kérdésnek, melyekre a program követéséhez feleletet kell találnunk, szintén etikai jellege van, vagy legalábbis fölfoghatók etikai értelemben.

Igaz, az első kérdés arra vonatkozik, hogy a „dolgok (*πράγματα*) milyenek természetük szerint (*πέφυκε*)”. Azonban nem föltétlenül fizikai vagy ontológiai kérdésről van itt szó. A *πράγματα* szó a *πράττειν*, „cselekedni” jelentésű ige családjából származik, és gyakran nem a dolgokat úgy általában jelöli, hanem abból a szempontból, amelyből azok cselekedeteinkre vonatkoznak, és így pozitív vagy negatív gyakorlati választásaink lehetséges tárgyait alkotják. Az első kérdésre adott válasz, azaz hogy a „dolgok nélkülülők a különbségeket, a meghatározottságot és a megkülönböztető jegyeket”, ez esetben azt jelentené, hogy semmivel sem érdemesebbek arra, hogy válasszuk, mint hogy elvessük őket.

A második kérdés, ahogyan azt már láttuk is, arra vonatkozik, hogy „hogyan kell viselkednünk velük [a dolgokkal] kapcsolatban”. Erre a kérdésre az a válasz, hogy „mentesekké kell válnunk a vélekedéstől, az elfogultságtól és a megrendüléstől [*ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους*]”. Ezek a kifejezések, főként a két utolsó, sokkal inkább a gyakorlati választás hiányára utalnak két jónak vagy rossznak mutató dolog között, mintsem az episztemikus döntés hiányára két igaznak illetve hamisnak mutató vélemény között.

Ami a harmadik kérdést illeti – azaz, hogy „mi származik ebből azoknak, akik elérték ezt az állapotot” –, az nyilvánvalóan azokra az etikai előnyökre vonatkozik, melyeket a boldogságra vágyók nyerhetnek a boldogság Pyrrhón-féle receptjének alkalmazásából. A harmadik kérdésre adott válasznak az aristoklési szövegben valóban meglehetősen furcsa szerkezete van: „Azoknak a jutalma, akik elérték ezt az állapotot, Timón szerint előbb a kijelentésektől való tartózkodás [*ἀφασία*], majd a zavartalanság [*ἀταραξία*] – Ainesidémós szerint pedig az

öröm.” Ha most eltekintünk Ainesidémostól és az örömtől — hiszen Timón ezekre kronológiai okok miatt nem hivatkozhatott —, akkor marad az afázia, vagyis egy intellektuális állapot, és az ataraxia, azaz egy etikai állapot. Meg kell még jegyeznünk, hogy az afázia úgy szerepel, mint az első olyan állapot, melyet a tanítvány elér, míg az ataraxia a második helyen következik. Talán nem alap nélkül föltételezzük, hogy az afázia fogalmát maga Timón tette hozzá, hogy teljessé tegye azt az episztemológiai irányú módosítást, amit hipotézisem szerint Pyrrhón programján végrehajtott. Később pedig, hogy lelkiismeretén könnyítsen, ugyanezt az afáziát pusztán első következménynek mutatja be, melyet nyomban egy másik, a Pyrrhóntól valóban elvitathatatlan ataraxia követ.

Ha elvonatkoztatunk az általam Timónnak tulajdonított episztemológiai kiegészítéstől, akkor az aristoklési idézet többi részében semmi sem vonatkozik kognitív lehetőségeink problémájára, éppen ellenkezőleg, a szöveg teljes egészében morális attitűdünk és boldogságunk kérdéséről szól. Azzal, hogy elkülönítjük a szövegben Timón ismeretelméleti beavatkozását, egyszersmind a pyrrhóni filozófia etikai értelmezését támasztjuk alá. Ha ugyanis elfogadjuk azt a föltételezésünket, miszerint a tanítvány szükségét érezte, hogy mestere gondolatainak bemutatásába egy ismeretelméleti dimenziót illesszen bele, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy ez az ismeretelméleti dimenzió eredetileg *nem* szerepelt a mester tanai között.

Szeretném még néhány, részben Pyrrhónra, részben Timónra vonatkozó adalékkal kiegészíteni ezt a bizonyítási kísérletet. Az előbbieket, nézetem szerint, alátámasztják azt, hogy Pyrrhónt nem érdekelték az episztemológiai problémák, míg az utóbbiak megerősítenék azt, hogy Timónt nagyon is foglalkoztatták ezek a kérdések.

Pyrrhónnal kapcsolatban szeretném idézni Diogenés Laertios beszámolójának kezdetét (IX. 61). Eszerint Pyrrhónnak egymás után több mestere is volt, így például Anaxarkhos, akit „mindenhová követett” annak utazásai során. Az egyik ilyen utazás nagy történelmi és földrajzi jelentőséggel bírt, hiszen nem kevesebbről, mint Anaxarkhos barátjának, Nagy Sándornak hadjáratáról volt szó. Diogenés Laertiostól megtudhatjuk, hogy ennek az utazásnak köszönhetően Pyrrhón „kapcsolatba került az indiai gymnosofistákkal és a [perzsa] mágusokkal”, és „úgy tűnik, hogy ennek hatására kezdett el igen emelkedett módon filozofálni, bevezetvén [Görögországban] azt a gondolkodást, melyet a megragadhatatlanság és az ítélet fölfüggesztése jellemeznek [τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος], ahogy ezt az abdériai Askaniostól megtudhatjuk”. Ez a beszámoló több olyan kérdést is fölvet, melyekkel nem foglalkozom e helyütt, például, hogy ki volt és mikor élt az az abdériai Askaniós, akivel semmilyen más fennmaradt szövegben nem találkozunk, de nem foglalkozom most azzal a lényeges és sokat vitatott problémával sem, mely a Pyrrhónt ért esetleges keleti hatásokat illeti. Pusztán két pontot szeretnék kiemelni. Elsőként azt, hogy az a filozófia, melyet Askaniós szerint Pyrrhón a Keletről hozott magával, egy olyan szkeptikus ismeretelméletnek felel meg, melyet két egyébként össze nem illő fogalom jellemez. Sextus Empiricus szerint (P. H. I. 1–3) az ἀκαταληψία a dogmatikus

szkepszis egy olyan formáját foglalja össze, melyet nem ő, hanem az Új Akadémia filozófusai vallottak, és amely pozitívan állítja az igazság megragadhatatlanságát. Ezzel szemben az *ἐποχή* az ítéletek fölfüggesztését jelenti, vagyis arra az attitűdre vonatkozik, mely nem adja hozzájárulását sem egy állításhoz, sem annak tagadásához, és amely tökéletesen kifejezi az új-pyrrhonikusok Sextus által leírt alapállását. A Sextushoz hasonló szkeptikusokat, éppen az *ἐποχή* szó alapján, „ephektikusoknak” is nevezték. Még ha Askanios téved is, mikor gondatlanul összeköti ezt a két szót, az általa így módon leírt filozófia vitathatatlanul az igazság episztemológiai problémája által meghatározott szkepticizmus.

Vajon mit tud mondani Diogenész Laertios, vagy forrása, aki talán továbbra is Askanios, a pyrrhóni filozófia ezen jellemzésének igazolására? Valami olyat, ami, úgy tűnik, egyáltalán nem képes ezt igazolni. Az idézett szöveg folytatásaként ezt olvassuk: „Pyrrhón *ugyanis* azt mondta, hogy semmi sem szép, sem csúnya, sem igazságos, sem igazságtalan.” Idáig csak olyan érték-predikátumokról volt szó, melyek a mindennapi gondolkodás szerint gyakorlati választásainkat határozzák meg. Igaz ugyan, hogy a szöveg folytatása a következő terminusokban adja Pyrrhón filozófiájának általánosítását: „és hasonlóképpen [*ὁμοίως*] általában [*ἐπὶ πάντων*] valójában semmi sincs [*μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ*]”. Látszólag ennek az általánosításnak nagyon nagy a hatóköre, és azt hihetnénk, hogy minden lehetséges predikátumra („semmi sem F, sem nem-F”), sőt magára a létre is kiterjed („valójában semmi sincs”). A szövegkörnyezet azonban megköveteli, hogy leszűkítsük az általánosítást az olyan jellegű etikai predikátumokra, melyekről épp az imént tettünk említést („szép” és „csúnya”, „jogos” és „jogtalan”). A szöveg is ennek megfelelően folytatódik: „valójában semmi sincs, hanem az emberek mindent a hagyomány és a szokás alapján tesznek (*πάντα πράττειν*)”, és ez nyilvánvaló módon visszaül bennünket a *πράγμα* körébe, melyeket az imént „a cselekedeteink szempontjából tekintett dolgok”-ként illetve a „pozitív vagy negatív gyakorlati választásaink lehetséges tárgyai”-ként értelmeztünk. Így mindez följogosít bennünket arra, hogy a bekezdés utolsó mondatában – „hiszen semmi sem inkább ez, mint az [*οὐ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε*]” – a meghatározatlan *τόδε* értelmezését leszűkítsük az etikai predikátumok körére. E szöveghely alapján azt mondhatjuk, hogy a Pyrrhónt foglalkoztató „igazság” nem az elméleti igazság, az ismeretek igazsága, hiszen utóbbi idézetünkben az igazság csak „az emberek tetteit” irányító „hagyománnyal” és „szokással” áll szemben. Azt, hogy az egész bekezdés kizárólag gyakorlati vonatkozású, alátámasztja az is, amit Diogenész Laertiosnál ezt követően olvashatunk: „Életét is ennek megfelelően vezette.”

Hátravan még annak bemutatása, hogy nem lehetetlen Timónnak tulajdonítani egy olyan szerepet, mint amelyet én tulajdonítottam neki Pyrrhón történeti és filozófiai bemutatásában és abban az episztemológiai ártértelezésben, melyet véleményem szerint ő vitt végbe mestere filozófiáján. Első látásra a dolog meglehetősen nehéznek tűnik. Azon portrék alapján, melyek erről az ókori komédiásról, a bor és a tréfák kedvelőjéről fennmaradtak (D. L. IX. 109–10), vagy azokból a töredékekből, melyek verseiből és mindenekelőtt abból a *Silloi* című

műből, melyről őt szillográfusnak nevezték el, fennmaradt, nem a szigorú episztemológus képe alakul ki bennünk Timónról. A *Silloi* (Bökversek) egy három énekből álló szatirikus költemény, melyből meglehetősen nagy számban maradtak fenn töredékek és melynek – Diogenész Laertiosnak köszönhetően (IX. 111) – általános szerkezetét is ismerhetjük. Ebben a Homéros-paródiákkal tűzdelt műben Timón nagy hévvel és sok epével támadja a múlt és a jelen összes filozófusát, kivéve persze Pyrrhónt és bizonyos tekintetben Xenophanést, akit úgy ábrázol, mint az első félig-meddig már szkeptikus filozófust. Jóval fiatalabb volt Pyrrhónnál – negyven vagy akár ötven évvel –, s tevékeny és mozgalmas életének legfontosabb eseményét kétségkívül Pyrrhónnal való találkozása jelentette. Ezt a találkozást egyébként ő maga is elmesélte és színre vitte egy olyan megragadó dialógus formájában, mely ugyancsak a pyrrhóni tanítás egyértelműen etikai és eudémista jellegét hangsúlyozza. Az sem kétséges, hogy megpróbálta Pyrrhón egyszerű „szócsöveként” föltüntetni magát, és ebben az igyekezetében jórészt sikerrel is járt: Sextus éppenséggel Pyrrhón προφήτης-ének nevezi. Mindazonáltal maga az a tény, hogy műveiben, mindenekelőtt a *Silloi*ban, az egész görög filozófia komikus, de igen tájékozott tablóját adja pyrrhóni nézőpontból, magára kellett hogy vonja a doxográfusok és az „utódlástörténetek” szerzőinek figyelmét. Tudjuk, hogy a *Silloi*hoz még Tiberius korában is írtak kommentárt⁶, és több jelből is arra következtethetünk, hogy az antikvitas tudósai teljes mértékben komolyan vették.

Néhány elszórt, de jelentőségteljes beszámoló világosan mutatja, hogy Timónt hivatásos filozófusként érdekelték az episztemológiai problémák. Tudjuk például, hogy írt egy értekezést *Az érzetekről*, melyben egy az új-pyrrhonikus fenomenalizmusra jellemző gondolatot fejt ki, olyan példa segítségével, mely a későbbiekben nagy sikerre tesz majd szert: „nem állítom [οὐ τίθημι], hogy a méz édes, de elismerem, hogy annak tűnik [φαίνεται].”⁷ Ez a fenomenalizmus jelenik meg abban a sokszor idézett verssorban is, mely Timón egy másik művéből, az *Indalmoiból* (Káprázatok) ered: „De a látszat [φαίνόμενον] ural mindent, ahová csak elér.” Timón annak is megtalálta a módját, hogy szatirikus ihletét a legkomolyabb episztemológiai vitákban is kiélje: Diogenész Laertios szerint (IX. 114), „azok ellen, akik elfogadják az érzeteket, ha az értelem igazolja [ἐπιμαρτυροῦντος] őket, szokása szerint gyakorta idézte ezt a sort: »Attagas és Numénios egyesültek«”. A két név föltehetőleg két megrögzött bűnözőre utal, bármi legyen is tehát a tréfa pontos értelme, Timón szándéka nyilvánvalóan az volt, hogy egyszerre diszkreditálja az érzékeket és az értelmet, s így foglaljon állást egy jól meghatározott ismeretelméleti elv ellen (esetünkben az igazolási elmélet, az ἐπιμαρτυρησις egy nem-epikureus változata ellen). Azt is legalább ilyen fontos megtudnunk ebből a testimóniumból, hogy Timón „szokása szerint

⁶ D. L. IX. 109.

⁷ Idézi Diogenész Laertios, IX. 105.

gyakorta" bocsátkozott ilyen szintű ismeretelméleti vitákba. Egyébként nem elégedett meg azzal, hogy tréfákkal válaszoljon. Sextus szerint (*M.* III. 2) írt egy *A fizikusok ellen* című értekezést, melyben, úgy tűnik, igen komolyan és igen szakszerűen tárgyalja a tudományelmélet néhány alapvető kérdését, hiszen például azt javasolja, hogy mindenekelőtt azt kell megvizsgálnunk, hogy melyek azok az alapelvek, melyeket ἐξ ὑποθέσεως, azaz hipotézis alapján és bizonyítás nélkül kell elfogadnunk.

Az sem érdektelen témánk szempontjából, hogy Timón sokat foglalkozott Arkesilaossal – többnyire támadta (Diogenés Laertios IX. 115, amit alátámaszt a *Silloi* több fennmaradt töredéke is), de halála után dicsőítőleg is szólt róla (az *Arkesilaos halotti lakomájában*). Numénios szerint⁸ még Arkesilaos σκεπτικός voltát is elismerte. Csábító az a föltételezés, hogy kezdetben azért támadta oly hevesen nemzedéktársát, mert mindenképpen Pyrrhónt akarta föltüntetni azon szkeptikus filozófia atyjaként, melyet Arkesilaos – Sókratés és Platón neve mögé bújva – saját fölfedezésének tulajdonított. Ki kellett tehát mutatni, hogy Arkesilaos csak másolta Pyrrhónt, s az utóbbi által bevezetett szkepticizmushoz nem tett hozzá semmit, csak a dialektika és az erisztika csalárd eszközét. A mesterkedés hamar sikerrel járt, ahogy ezt megítélhetjük abból a leírásból, melyet a sztoikus khioszi Aristón ad Arkesilaosról egy ismert homérosi sort⁹ Timón modorában átköltve: Arkesilaos „arcra Platón, hátul Pyrrhón, közepütt Diodóros”¹⁰. Hogy Arkesilaos eredetisége még inkább megkérdőjeleződjék, az eddigiek mellett egy kiegészítő manőverre is szükség volt. Pyrrhón gondolkodásába egy megfelelő adagot kellett visszamenőlegesen befecskendezni abból az ismeretelméleti érdeklődésből, ami leginkább jellemezte a szkepticizmus új-akadémiai változatát. Véleményem szerint éppen ezt tette meg Timón. Miután a hadművelet megtörtént és Arkesilaos eltűnt a színtérről, Timón már könnyen megjátszhatta a nagylelkűt, s régi ellenfelét már úgy mutathatta be, mint egy tiszteletbeli szkeptikust, illetve – Massimo di Marco, a *Silloi* kiadójának megfogalmazásában – hogy „ne a különbségeket jelentő elemeket, hanem a hasonló vonásokat emelje ki saját álláspontja és azon filozófus nézetei között, aki egy életen át vetélytársa volt”.¹¹ Timónnak Arkesilaos személye és filozófiája iránt mutatott ambivalens érdeklődése alapján így jóváhagyhatjuk és megerősíthetjük azt a figyelmeztetést, melyet Michael Frede már 1973-ban megfogalmazott, és mely szerint „valószínűsíthető, hogy a timóni művekben ábrázolt Pyrrhón azokat a nézeteket képviseli, melyeket bár Pyrrhón hatására, de maga Timón dolgozott ki, egy olyan korszakban, mikor az Új Akadémia szkeptikusai és a dogmatikusok közötti vita

⁸ Eusebios: *Praep. Ev.* XIV. 6. 5. – Numénios fr. 25. 67–71. Des Places

⁹ Vö. *Iliás* VI. 181: a Khimaira „kecske közepütt, sárkány hátul, elől meg oroszlán” (ford. Devecseri G.).

¹⁰ Sextus Empiricus, *P. H.* I. 234.

¹¹ Massimo di Marco (ed.): *Timone di Fliunte, Silli*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1989.

már előrehaladott és meglehetősen kifinomult állapotba jutott”.¹² A Pyrrhónra osztott előfutári szerep a szkepticizmus kialakulásában nem több tehát, mint egy olyan visszamenőleges konstrukció, mely nemcsak a Kr. e. I. századi Ainesidémosnak tulajdonítható — ahogy azt gyakran föltételezik —, hanem, legalábbis bizonyos mértékben, már a két évszázaddal előbb élt Timónnak is. Annak föltárással, hogy a két tradíció ilyen korán érintkezésbe került egymással, talán az akadémiai szkepszis és a pyrrhonikus szkepszis közötti különbség kérdését is jobban megérthetjük, azt a kérdést, melyről már az ókorban is hosszú értekezéseket írtak, amely napjainkig is megválaszolatlan maradt, s amelynek talán nincs is megoldása. Ezáltal talán az is világosabbá válik, hogy az ókoriak miért nem voltak egyetértésben Timón iskolájának következő nemzedékeiről, ahogyan ezt Diogenész Laertiosnál (IX. 115–116) láthatjuk. Az „utódlások” lakúna nélküli levezetésére törekvő ókori tudósoktól igen nagy erőfeszítéseket követelt annak a ténynek elkendőzése, hogy Timón mesterkedései végső soron csak időleges sikerrel jártak. A hellenisztikus kor két vagy három évszázadának élénk és termékeny ismeretelméleti vitái váltották ki a sztoikusok és az Akadémia filozófusai illetve az epikureusok közötti polémiákat. Egészen Ainesidémosig kell várnunk, hogy Pyrrhón neve újra, és immár évszázadokra, a felszínre kerüljön.

Ez azonban nem akadályoz bennünket annak fölismerésében, hogy amiként nem Krisztus volt az első keresztény és nem Marx az első marxista, ugyanúgy nem Pyrrhón volt az első „pyrrhonikus”. Ez a cím sokkal inkább Timónt illeti.

(Fordította: Betegh Gábor)

¹² Michael Frede: *Review on Charlotte Stough's Greek Skepticism* (Univ. of California Press, Berkeley — Los Angeles 1969) in: *Journal of Philosophy* 70 (1973), 805–810. o.

SZEMLE

KÉT PLATÓN-DIALÓGUS – ÚJ KIADÁSBAN*

JOÓ MÁRIA

A kötet egy 10 oldalas bevezetést tartalmaz, amely a következő fejezetekből áll: A Platón előtti görög filozófia; Platón élete és művei; Bevezetés Platón ideaelméletébe; A platóni filozófia továbbfejlesztése az újplatonizmusban; A szerelem görög felfogása; Elemző kérdések és feladatok; Bevezetés a Lakomához. Majd a két dialógus következik, azután Hermeias *Phaidros*-kommentárjának részlete és Marsilio Ficino műve, „Bevezetés a *Phaidros*hoz” (utóbbi két mű a szerkesztő fordítása), végül „Platonizmus” címen a platóni filozófia hatástörténete Szilágyi Imrétől. Egy bibliográfia is csatlakozik a kötethez. Jó választásnak tartom éppen ezen két dialógus megjelentetését a Matúra sorozatban. Ők a legnépszerűbbek, legművészebbek a platóni életműből, kultúrtörténeti jelentőségüket jól példázza a 'plátói szerelem' fogalma. Ugyanakkor kevésbé filozófikusnak szokták őket tartani a hagyományos filozófia felfogás szerint, melyet részemről nem osztok. (Vö. az „Encyclopaedia of Philosophy” Platón címszavát G. Ryle-től, London–N. Y. 1–9. vols. 1967). Így választásuk mintegy kihívást jelent, amelyet azonban nem válaszol meg a szövegek gondozása, a hagyományos módon 'átnéz' fölötte. Különösen mostoha

bánásmódban részesült a *Lakoma*, alig kapott magyarázó jegyzeteket. A két újplatonikus kommentár most először került a magyar olvasó elé, az egész kötettel együtt jól reprezentálja, hogy Platón filozófiája végigkíséri két évezred európai filozófiáját. Mégis, a kötet némi csalódást okoz Platón kedvelőinek – maga a platóni filozófia teljes világa nem jelenik meg kellő mértékben, előzményei és utóélete, különösen Aristotelés és folytatói között. Ám nehéz helyzetben volt a kötet szerkesztője, hiszen a görög filozófiáról és külön Platónról sem jelent meg magyarul tudományos mű fél évszázada. A bevezetésnek így egyszerre kellett Platón helyét a görög filozófián belül meghatározni és filozófiája rövid jellemzését adni.

Az első feladat megoldása véleményem szerint a második rovására valósult meg. Érvényes ez a bevezetésre és a szövegközi kommentárookra is. Maga Platón szinte csak a két művel van jelen, a történeti áttekintésben majdhogynem elsikkad a presokratikusok és Aristotelés között, az utalások, magyarázatok főleg rájuk vonatkoznak, ahelyett hogy elsősorban más platóni művekre hívnák fel az olvasó figyelmét, illetve megkísérelnék egy-egy probléma értelmezését a platóni

* Platón: *A lakoma; Phaidrosz*. Telegdy Zsigmond és Kövendi Dénes fordításait felhasználva a kötetet szerkesztette és a jegyzeteket összeállította Steiger Kornél, Matúra sorozat, Ikon Kiadó, Bp. 1994.

filozófián belül. Ha elfogadjuk a szerző — feltételezett — koncepcióját, miszerint Platón a görög filozófia korábbi és későbbi művelőiből lehet megérteni, akkor szóvá kell tennünk, hogy Sókratés alakjáról csak egy bekezdés (8 sor) található és a nevéhez fűződő korszakváltásról egy sem, ami pedig nyilván magyarázatot érdemelt volna, még ha ezáltal egy filozófiatörténeti *topos* elemzésének terhét vesszük is magunkra. (Annál is érthetlenebb ez a hiány, hiszen Steiger Kornél, a bevezetés szerzője a filozófiatörténetírás történetének is komoly kutatásokat szentelt.) Sókratés alakja azonban nemcsak a görög filozófia korszakolása szempontjából kíván magyarázatot, hanem egyedülálló fontosságú Platón egész életművében is — mint tudjuk, egy kivétellel minden művében főszereplő. Hogyan magyarázzuk azt a tényt, hogy Platón soha nem szól a saját nevében, hanem többnyire a Mesterében? Mit tanított akkor Sókratés, ha egyszer maga nem írta le tanításait, legnagyobb tanítványa pedig az ő szájába adja gondolatait? (A sorozat középiskolásoknak is szól, ezért a kötetek gondozójának meg kell kísérelnie, hogy egyszerű kérdéseket is feltegyen, ahogy megteszi ezt Aristotelés szövege magyarázatakor.) Jó lett volna legalább röviden jelezni a történeti és a platóni Sókratés elkülönítésének problémáját — még ha esetleg megoldhatatlannak tartjuk is. A probléma elevenségének és izgalmasságának bizonyítéka a Sókratésról szóló könyvek nem szűnő sora. Csak a két legutóbbit említve: G. Vlastos, a görög filozófia és a Platón-kutatás iskolateremtő egyénisége jelentkezett a sókratészi filozófia egy újabb rekonstrukciójával: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge—New York 1991) címen. Az ő koncepciójával vitatkozik G. Figal kis, de jelentős Sókratés-könyve (München 1993, Beck'sche Reihe, Denker), aki Gadamer Platón-értelmezé-

sének nyomán haladva mintegy annak következményeit gondolja tovább Sókratés alakjára nézvést. Még inkább hiányolom azonban a sókratészi nem-tudás attitűdjének említését, a *Védőbeszéd* sókratészi bölcsességének fölidézését, mely szerint a tudás keresésére annak a felismerése vezet, hogy valamit nem tudunk. A tudásra való vágyakozás, *erös* vezet el a szépségskálán felfelé haladva az ideák szemléletéhez, a megismeréshez, ahogy a Diótima-beszéd leírja. De említeni lehetett volna a sókratészi tudatosult nem-tudást az *anamnésis* kapcsán is. Szerintem egyoldalú beállítás a visszaemlékezésnek csak a lélekvándorlás mítoszához való kapcsolatát kiemelni (10. o.), s említés nélkül hagyni, hogy itt egy komoly filozófiai probléma, az *a priori* tudás problémájának platóni megoldásáról van szó.

Csak részben értenék egyet azzal, hogy Platón is a presókratikus elődökkel együtt kell tanulmányoznunk (ezt a felfogást vélem kiolvasni az anyag kezeléséből), de elsődlegesnek mégis az adott műnek a többi művel való tematikus összefüggéseit tartom, az ezekre való utalások a legfontosabbak. Ezt nagyrészt elmulasztja a szövegek magyarázója, viszont a presókratikus elődökre, Aristotelés-magyarázókra bőven találunk utalásokat. Általában nagyon kevésbé él a szerző az adott terjedelem lehetőségével — kár a sok-sok üresen maradt margóért. Fő kifogásom azonban a platóni filozófia sajnálatosan egyoldalú bemutatása, de elsősorban az a tény, hogy ezt kizárólag Aristotelés kritikus szemüvegén át teszi a szerző. Kísérletet sem tesz arra, hogy némileg 'objektívebb' képet adjon, mint amilyent a kritikus tanítvány ad mesteréről, aki persze a saját filozófiája szemszögéből, annak alapján kritizálja Platón. Ezt legfeljebb az indokolhatja, ha a szerző az ideatan tekintetében maga is az

aristotelési filozófia talaján áll, vagy egyetért vele.

Egyoldalúnak vélem a bevezetés adta Platón-képet, mert csak az ideatanról ír, nem is említve – a művek felsorolásán túlmenően – más területeket a hatalmas életműből. Annál paradoxabb ez az egyoldalúság, mivel ezt két olyan dialógus kapcsán teszi a szerző, melyek a legkevesbé alkalmasak rá, hogy a 'metafizikus' Platón mutassák be! (Aki egyébként közelebb áll tanítványához, Aristotelészhez sok tekintetben, mint azt a filozófiatörténeti tradíció kétezer éve tanítja, amely éppen Aristotelész kritikájára alapozta a két filozófus szembeállítását.) Tehát a két legművészebb, legtöbbet olvasott, a szerelemről szóló dialógus kapcsán ismerjük meg Platón ideatanát, mint egyedül érdemes tudnivalót, melyet sokkal indokoltabb lenne a *Phaidón* vagy az *Állam*, vagy a későbbi dialógusok kapcsán megtanulnunk. Persze vitathatatlan, hogy Platónnal ismerkedve tudnunk kell az ideatanról is, de e két dialógus kapcsán nem ez a legfontosabb, és legalább meg kellett volna kísérlni a téma, *erós* és az ideatan kapcsolatát is elemezni. Érthető a szerző törekvése, hogy a Platónról szóló könyveket teljesen nélkülöző olvasóközönséget ellássa a legfontosabb tudnivalókkal, Platónról szólva pedig mi a legfontosabb, ha nem az ideatan? Legalábbis a metafizikai tradícióban ez volt az elsődleges a platóni filozófia sokrétűségéből, mely Hegelig uralkodó volt és a filozófiatörténeteket is uralta. Ez a tradíció ma is él, létjogosultságát nem is vitatom – a bevezetés szerzőjének mintegy munkaköri kötelessége is ápolása –, csak erre talán nem a megfelelő dialógus választotta.

Ezen a ponton nem kerülhetem el, hogy a fejtegetéseim alapját képező elméleti háttérrel, a hermeneutikát röviden jelezzem. A kötetben tetten érve a metafizikai tradíciót, a hatástörténet gadameri

fogalmára utalhatunk. Ennek értelmében nem gondolom, hogy lehetséges „szemüveg nélkül” nézni Platón, tehát nem a „szemüveg” meglelte ellen van kifogásom, hanem csak azt kifogásolom, hogy talán nem ez a legjobb „szemüveg” az adott két dialógushoz. Egy másik tradícióban, a hermeneutikaiban többet látnánk éppen ezekből a művekből. Egy-két példán szeretném ezt érzékeltetni. Ha Aristotelésen keresztül nézünk Platónra, vagy a modern logika felől, könnyen beleeshetünk az ún. paralogizmusok platóni csapdájába, és így fejére olvashatjuk „gondolatmenetének logikai-szintaktikai hibáját” (i. m. 44. o., megjegyzés a *Lakoma* 199d-hez). Majd jön Aristotelész és a modern logika, elemzi ezeket a hibákat, a szerkesztővel együtt. Lehetséges lenne azonban úgy is értelmezni ezeket a 'hibákat', hogy Platón szándékosan követi el, tudatosan fölhasználva őket. Sokféle oka lehet rá: ironikus utalás a szofisztikus érvelésre vagy figyelmeztetés a probléma természetében rejlő apóriára, avagy a konkrét helyen a nyelvi forma (a szép szeretete) adta kétértelműség kiaknázása. Csak a konkrét hely kontextusa alapján ítélni lehet meg egy-egy szándékos logikai csúsztatás értelmét. Nem biztos, hogy célszerű azt a megoldást választani a *Phaidón* egyik halhatatlanság-érve magyarázatában, hogy Platón nem vette észre: az érv 'petitio principii'-re épül, tehát hibás! További példa a platóni mítoszok lényegtelenként kezelése, melyek az aristotelési-metafizikai tradíció szemüvegén nézve tűnnek „mitologikus események feldúsításának” (i. m. 10. o.).

Steiger Kornél a két Platón-dialógust Aristotelész és a ráépítő metafizikai-logikai tradíció nézőpontjából mutatja be. A kötet jellege miatt az a látszat keletkezik, mintha ez lenne az *egyetlen* lehetséges nézőpont. A továbbiakban, immár egyértelműen az elvi megközelítésmódok

síkján, megkísérlek fölillantani egy másik lehetséges nézőpontot.

Gadamer hermeneutikai elmélete szerint a filozófiatörténeti tradíció meghatároz bennünket, nem léphetünk ki teljesen a hatástörténetből. Vagyis jelen esetben abból a közelmúltig uralkodó, az ideatan által uralt Platón-értelmezésből, mely változó szempontok alapján, de többnyire negligálta az egyéb problémaköröket, így többek között az *erős* filozófiai relevanciáját, például az irodalom körébe utalva azt (G. Ryle), vagy mítoszként alacsonyabb rendűnek tekintette a *logos*nál, a fogalomnál. Ugyanakkor mégis lehetséges szakítani egy adott vagy az uralkodó tradícióval – a heideggeri destrukció értelmében újragondolhatjuk a kérdéseket, visszatérhetünk a kezdetekhez, magához Platónhoz (bár nem szemüveg nélkül!). Ehhez persze éppen Aristotelésszel kell szakítanunk, az általa kezdeményezett látásmóddal, az ő Platón-kritikájával. Ez Gadamer programja, „a görög filozófia sókratési destrukciója” (J. Grondin tanulmányának címét kölcsönözve, in *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt 1994). Az adott két dialógus, a *Lakoma* és a *Phaidros* kapcsán az a nem-metafizikus tradíció, melyhez kapcsolódhatunk alternatívaként, ha az ideatant középpontba állítót nem tartjuk megfelelőnek, olyan platóni fogalmak köré szerveződik, mint a dialógus, dialektika, a sókratési szakadatlan törekvés a megismerésre, az *erős* útja a megismerés felé. Schleiermacher, Kierkegaard, Heidegger, Gadamer elméletei e tradíció sarkkövei. Schleiermacher egyenesen a platóni filozófia dióhéjnyi foglalatának tartotta a *Phaidrost*, Kierkegaard pedig Poros és Penia mítoszában az *erős* egzisztenciális jelentőségét látja megfogalmazódni.

Ha azonban Aristotelészhez fordult a szerző, akkor az ideatanról szóló egész beszámolót, a kritikát is ismertetni kellett

volna. Ha Aristotelést autoritásként felhasználjuk, akkor ez a nem idézett, de esetleg az olvasó elé kerülő folytatásra is kiterjesztődik. Ezzel természetesen kiadós nehézségekbe bonyolódnánk, ezért is jobb lett volna az ő beszámolóját mellőzni. Csak utalhatunk itt az aristotelési Platón-kritika alapvetően problematikus voltára. Legalább három alapvető probléma merül fel: (1) Csak az ideatan bizonyos dialógusokban megfogalmazott formájára vonatkoztatható (a *Philébos*ra nem áll). (2) Részben nyitott kapukat döngtet, olyan ellenvetéseket tesz, amelyeknek Platón tudatában volt. (Aristotelész nem vesz tudomást a „Parmenidész” c. dialógusról, ahol maga Platón mutatja meg a részesedés (μέθεξις) problémáját). (3) A dialógusokban nem szereplő princípiumokat említ. Mindez együtt alapvetően elbizonytalanít bennünket a tekintetben, hogy a platóni filozófia milyen formájával vitatkozik Aristotelész – az biztos, hogy sokban eltér az általunk ismerttől. (Ugyanezt erősíti meg a *Nikomachosi etiká*ban található, a Jó platóni ideájára vonatkozó kritika: I. könyv 4. fej.) Persze az egész kérdéskör bonyolultsága meghaladja a Matúra sorozat által nyújtott kereteket – még egy okkal több Aristotelész mint vezető mellőzésére.

Az általános, elvi jellegű megjegyzések után következzenek a konkrét kifogások a „Bevezetés Platón ideaelméletébe” c. részhez.

1. Meglepő és egy segédkönyvben nem is helyeselhető a szerző újítása: az 'általános' fogalmát, mely bevett fordítása más nyelveken is a görög 'katholou', latin 'universale' terminusának, Steiger 'egyetemesség'-sel helyettesíti (8–9.o.). „Az egyetemesség... nem más, mint a dolgok osztálya. Az egyetemes jó az az osztály, amelyben valamennyi jó benne foglaltatik, az egyetemes bátorság az, amelyben a bátorság valamennyi megjelenési formája helyet

kap.” Ez a Sókratésről szóló aristotelési mondathoz fűzött kommentárban fordul elő, amely szerint ő volt az, aki „az etikában kutatta az egyetemest”. Lehetnek érvei a szerzőnek álláspontja alátámasztására, de nem indokolja, miért veti el, helyettesíti a bevett terminust.

2. Az Aristotelés-szöveg által nem érintett fontos aspektusok felsorolásából hiányolom a 'részesedés' terminus mellett az 'utánzás' említését, mely a létező dolgok és az ideák viszonyának másik fontos terminusa, pl. a *Phaidón*ban is szerepel. Az idézett Aristotelés-hely után néhány sorral is előfordul a fogalom, amelynek teljes terjedelemben való idézését már hiányoltam más szempontból. A következő fejezet („A platóni filozófia továbbfejlesztése az újplatonizmusban”) elején találunk ugyan egy összefoglalást az ideák és a bennük részesülőkhöz viszonyáról (háromféle megoldást sorol fel a szerző), de itt sem szerepel a *mimésis* ('utánzás') terminus. Az 'utánzás' terminushoz kapcsolódik a dolgok 'törekvése' ideájuk után, a 'hasonulás' (ὁμοίωσις) fogalma, ami azt jelenti, hogy a dolgok igyekeznek hasonlónak válni ideájukhoz, de annak tökéletességét soha nem érhetik el. (A *Phaidros*ban szerepel a 'homoiósis' ember és isten közti viszonyban, ez is indokolná említését.) A két terminus együtt az ideák és a földi dolgok viszonyának két különböző aspektusát jeleníti meg: a törekvés momentuma ill. az utánzás az ideák transzcendens létét, a *chóristhmos* látszik sugallni, így más aspektust képvisel, mint a részesedés, mely azok immanens létét sugallná. A két terminus együtt a *Phaidón*ban fordul elő, jól reprezentálják az ideatan ill. az ideák elkülönített és a dolgokban bennelevő létét. Hogy ez hogyan lehetséges egyszerre, arról pl. az 'egy és sok' kérdésének a szövegben előfordultakor (*Phdr.* 261d), vagyis a dialektika eljárásai kapcsán lehetne utalni.

3. A lélekvándorlás-mítosz kapcsán a visszaemlékezés (ἀνάμνησις) platóni tana is mint 'csak mítosz' nyer sommás elintézés, magára Platónra hivatkozva. A platóni mítoszoknak többnyire megvan a fogalmi megfelelője, gyakran maga Platón azonosítja őket, így tesz a visszaemlékezés esetében is (*Phdr.* 249c). „Mert ha valaki ember, meg kell értenie azt, ami fogalom alakjában van kifejezve, sok érzékelésből gondolkodás által egybefoglalva: ez pedig nem egyéb, mint visszaemlékezés azokra, amiket egykor látott a lélek együtthaladva istenével, mikor túllátott azokon, amiket itt a földön létezőknek tartunk, és felmerült innen a valódi létezők felé.” (Platón összes művei 2, Kövendi ford., Bp. 1984, 749. o.) Eszerint a visszaemlékezés mítosza nem más, mint az egyedi érzékelések általánosításának képessége, az emberként születés *sine qua non*ja. A platóni mítoszok szerepének sokat vitatott általános problémájához vezet a konkrét eset, amit fel lehetett volna vetni a *Phaidros* nagy lélekfogat-mítosza kapcsán is. A szerző az adott helyhez fűzött (246a) jegyzetében azzal oldja meg a mítoszok értelmezésének, filozófiai szerepének problémáját, hogy közli: ez allegória (i. m. 93. o.). Annál is inkább fel kellett volna vetni a mítosz és a fogalom (λόγος) platóni viszonyát, mert a lelket mindkét módon, egymás után ábrázolja ugyanaz a dialógus: a lélek halhatatlanságának érve és mítosza. Az érvek viszont remek logikai elemzését adja a szerző a 91. o.-on, láthatóan itt érzi igazán elemében magát.

Megítélésem szerint külön fejezetet érdemelt volna a platóni íratlan tanokra vonatkozó kutatások ismertetése, amely a Platón-kutatás utolsó 3 évtizedét jelentősen befolyásolta, az ún. tübingeni iskola tagjainak munkája. (H. J. Kraemer, K. Gaiser, Th. A. Szlezák.) Ez fontosabb lett volna Platón filozófiája megismertetése szempontjából, mint a neoplatonikus

kommentárok! Ezt a *Phaidros* írás-kritikája (275–77) kapcsán legalább jegyzetben feltétlenül meg kellett volna említeni, mert ez a dialógus-hely a szóbeli tanítás, a beszélgető filozofálás elsődlegességét hangsúlyozza, így bázisa az íratlan tanok elméletének. A magyarázó jegyzetek szűkösségét illető kifogásaink konkretizálása meghaladná egy recenzió kereteit, ezért vitánkat a továbbiakban a *dialektika* tárgykörére korlátozzuk.

Elsőként egy terminológiai helyesbítést kell említenünk. A két eljárás (összefoglalás és felosztás) bevett görög terminusai a συναγωγή és a διαίρεσις. Steiger a συναγωγή helyett a σύνοψις-t használja (266b-hez fűzött jegyzetben „egy és sok” címszó alatt), ami félrevezető a szakirodalomban való eligazodásnál, ahol mindig a συναγωγή szerepel, még ha a platóni szövegben előfordul is a másik. Egy segédkönyvben aligha helyes az efféle változtatás, legyen a szerző szerint mégoly indokolt is.

Ennél súlyosabb, tartalmi ellenvetésem a dialektika eljárásainak értelmezését illeti. Az egyik, ha nem a legfontosabb hely az itt található leírás a dialektikáról. A 266b-hez tartozó jegyzet a *Philebos* 15a-t használja a *Phaidros* 265e–266b megvilágítására. Ezzel feltételezi azt, hogy ugyanolyan értelemben használja mindkét mű a dialektika módszerét, és az „egy és sok” formula ugyanarra vonatkozik mindkét műben. Ez erősen vitatott feltételezés. Nem szándékozunk itt elmélyedni a platóni dialektika korszakaiban, sőt a *Philebos*-hely értelmezését sem vitathatjuk itt – tegyük fel, hogy az elfogadható. Egyedül a *Phaidros*-beli értelmezéssel foglalkozunk. Mindkét eljárás csak fajokkal és alfajokkal foglalkozik, a sokféle szétszórt dolgok nem egyedi létezők, hanem alfajok, amelyeket egy fájja összefoglalunk, a felosztás során pedig a legalsó szint a 'tovább nem osztható' (ἀτμήτων εἶδος) 277b7, szintén

alfaj és nem egyedi létező. Így a 'sok és egy' kitétel a faj és alfaj egymás közti különbsége értelmében egy és sok. Az egyedi létezők sokaságának általánosítása egy alfajjá nem tartozik a dialektika hatáskörébe, ez csupán egy minden emberre jellemző képesség (lásd a fentebb idézettet: (249c) a visszaemlékezés fogalmi azonosításaként. Ebben a kontextusban jelöli az *egy* a faj szintjét, a *sok* pedig az egyedi létezőt. A két szint egymásra épül, de a magasabb tartozik csak a dialektikusok különleges tudománya alá. Tehát a 266b-ben szereplő kitételben, „aki természeténél fogva képes rá, hogy lássa, ami egy és sok” (ti. a dialektikus ez az emberfajta), az 'egy és sok' nem vonatkozik individuális dolgok sokaságára, helytelen a *Philébos* 15a analógiaként említése. Értelmezésünk alátámasztására a 265e görög szövegére hivatkozunk, ahol „sokféle szétszórtak” (διεσπαρμένα) szerepel (participium plur. neutrum), amit a magyar fordítás „sokféle szétszórt dolgoknak” értelmez, így sugallva „az egyedi dolgok sokasága” értelmezést, majd „egyedi dolog” meghatározása szerepel a következő sorban, ami elméletileg lehetetlen, de nem észleli a szerkesztő, aki itt is módosítja Kövendi – elismerjük, nem sokkal pontosabb – fordítását. A görög szöveg az egyedi dolog = dolog és alfaj = dolog értelmezést is megengedi nyelvtanilag, de a kontextus (értelmezésünkben) a plur. neutrum 'sokféle szétszórt' alfaj mellett szól. Talán helyénvaló idézni az egész mondatot Steiger fordításában (a beszéd során felbukkant két 'elv'-ről van szó): „Az egyik abban áll, hogy a sokféle szétszórt dolgokat együtt látva egy ideába foglaljuk össze avégett, hogy minden egyedi dolgot meghatározzunk.” A görög szöveg nem értelmező, pontos fordítása a vitás helyen: amik sokféle szét vannak szórva, együtt látva egy ideába foglaljuk össze, és mindenegyiket

(ἑκαστον) meghatározva. Értelmezésem szerint a *hekaston* ('mindegyik, minden egyes') az alfajra, a sokféle szétszórt alfajokra vonatkozik. Így egyedi létezők nem fordulnak elő a dialektika *Phaidros*-ban leírt eljárásaiban, a görög szöveg legalábbis nem igazolja a Kövendi–Steiger-fordítást, értelmezést, de megengedi az enyémet. Korrekt fordítás lett volna megtartani a görög szöveg kétértelműségét, és nem egyértelművé tenni az egyik értelem javára.

A szerkesztő az Egy–Sok problémájához helyesebbnek tartja egy késői Aristotelés-kommentátort, Philoponost idézni. Talán fontosabb lett volna a platóni előfordulások elemzése, melyek közül a *Philébos* on kívül – mely szerintem nem releváns – még egy *Állam*-helyet (596a) hoz, ahol egy idea – sok dolog szerepel. Ezt csak az *Állam* dialektika-fogalma alapján fogadhatnánk ill. vethetnénk el, ami ugyanúgy kívül esik recenzióink keretén, mint a *Philébos*-hely megvitatása. Erre a kötet margója sok helyet kínált volna.

A *bibliográfiá*nak egy mulasztása van: nem tud egységes, naprakész, modern

Platón-bibliográfiáról. Szerintem azonban létezik ilyen, a *Lustrum* c. folyóirat 1959. 4–5. számától kezdődően, amely az 1950–57 közötti műveket áttekinthető rendszerezésben felsorolja ötvenként jelenik meg egy-egy új kötet. A 20. köt. (1977) az 1958–75 köztieket, a 25. (1983) az 1975–80 köztieket adja meg. A 26. köt. (1984) az előzőhöz Corrigenda, a 30. köt. (1988) az 1980–85 közti művekről számol be, a 31. köt. (1989) Corrigenda, az utolsó 34. szám (1992) az 1985–90 közti műveket sorolja fel, valamint kiegészítéseket a korábbi kötetekhez.

Végül, a kötet érdemeiről szólva, mindenképpen értékelnünk kell, hogy az olvasó – annál inkább, minél inkább elfogadja a kötet szerkesztői koncepcióját – Platón a görög filozófiai tradíció tágabb összefüggéseiben ismerheti meg, a preszókratikus elődökkel és a neoplatónikus utódokkal, és mindenekelőtt Aristotelés szemszögéből. Ez a kötet fő erőssége, ebben érvényesül igazán a szerkesztő szakmai kiválósága, akinek a görög filozófia megismertetésében és kiadásában már egyébként is sokat köszönhetünk.

ÓRIGENÉS ÉS A GÖRÖG FILOZÓFIA*

PESTHY MONIKA

Az Órigenés ellen fölhozott vádak egyike az, hogy valójában nem is keresztény gondolkodó, hanem filozófus, aki a Szentírást csak arra használja, hogy saját gondolatait magyarázza bele. Ez a vád az ókortól kezdve egészen e század elejéig mindig újra és

újra fölbukkant, míg e század negyvenes éveitől kezdve olyan kutatók, mint G. Bardy, H. de Lubac, J. Daniélou egyszer s mindenkorra ki nem mutatták, hogy Órigenés mindenekelőtt és mindenekelőtt keresztény, egész gondolkodásának közép-

* Somos Róbert: *Órigenész és a görög filozófia. Filozófiai jegyek Órigenész munkásságában* (Pécs 1995, 205 oldal).

pontjában a Szentírás áll, célja annak minél pontosabb és minél mélyebb megértése.

Somos Róbert a másik oldalról közelíti meg a kérdést, hiszen könyve éppen azt vizsgálja, hogy valójában mennyire is volt filozófus Órigenés. Természetesen ő is abból indul ki, hogy „Órigenés mindenneklőtt keresztény gondolkodó, tanító és exegeta” (8. o.), a kérdés számára az, hogy „miképpen tesz eleget egy a filozófustól elvárható követelményrendszernek”. E rendszer elemei Somos Róbert szerint a következők: „konzisztenciára való törekvés, tudományos módszeresség és rendszeresség, eredetiség, a filozófiai mintáknak a motívumok szintjénél mélyebb beépítése, problémaérzékenység, ellentétes nézetek tárgyilagos kezelése”, továbbá olyan tartalmi jegyek, mint „a princípiumok és a princípiumokból származó létezők, a testi–testetlen, szubsztanciális–akcidens, örök–időbeli valóságok megkülönböztetése” (6. o.).

A mű célja kettős: egyrészt a téma kitűzéséből adódóan az egyes problémák részletes vizsgálatára törekszik, másrészt e problémákat úgy választja meg, hogy rajtuk keresztül a patrisztikában nem túl járatos olvasó valamennyire átfogó képet nyerhessen Órigenéről.

Az első fejezet először is azt vizsgálja, pontosan miben állt Órigenés tanítói tevékenysége Alexandriában, s arra a következtetésre jut, hogy Órigenés, amellet, hogy mint grammatikus működött, főntartott egy önálló keresztény filozófiai iskolát is (tehát nem a grammatika tanári tevékenység alakult át filozófiai oktatássá, mint ezt pl. Hornschuh föltételezi, lásd 20. o.), a katéchéta iskola vezetését pedig csak később bízta rá Démétrios alexandriai püspök.

Ezután Somos Róbert a híres két-Órigenés elmélettel száll vitába. Ez az elmélet, mely főleg Porphyrios Plóinos-életrajzára támaszkodva megkülönböztet egymástól egy keresztény és egy filozófus Órigenést, mára már szinte általánosan elfogadottá vált, alig akad egy-egy kutató, aki fölemeli

szavát Órigenés „megkettőzése” ellen. Ezen kutatók sorába tartozik Somos Róbert is, aki sorra kimutatja, mennyire nem meggyőzőek azok az érvek, melyekből két Órigenés létére kellene következtetni. (Az egyik ilyen érv szerint Porphyrios a filozófus Órigenésnek csak két művet tulajdonít, egyet a démonokról, és egy másikat, melynek címe: „Az egyedüli alkotó a király” – ez utóbbira Somos Róbert a 7. fejezetben tér majd vissza.) Érvelésének központi gondolata az, hogy (a keresztény) Órigenés rendelkezett olyan filozófiai tudással, hogy filozófusok között filozófusnak számíthatott, így semmi csodálatos sincs abban, ha Porphyrios mint filozófust emlegeti. Vagyis a Porphyrios-részletből nem arra kell következtetnünk, hogy két Órigenés volt, hanem arra, hogy a keresztény Órigenés mint filozófus is megállta a helyét – és valójában pont erre a gondolatra épül Somos Róbert egész könyve. Csak sajnálhatjuk, hogy a két-Órigenés elmélet hívei nyelvi nehézségek miatt aligha fogják megismerni ennek a fejezetnek az érveléseit, azonfelül valaminek a nem-létét mindig elég nehéz bizonyítani, így föltehetőleg továbbra is fognak születni monográfiák a fiktív Órigenéről.

A második fejezet az Atya és a Fiú viszonyát írja le, méghozzá, mint a szerző nevezi, „emantorikus megközelítés”-sel. E módszer lényege, hogy az órigenési képmás-, fény- és kiadás-metaforák alapján a Fiút mint az Atya lényének kiadását értelmezi. Ezen értelmezés nagy előnye, hogy egyszerre fejezi ki az Atya és a Fiú egytlényegűségét valamint a Fiú alávetettségét (subordinatio) az Atyához képest. Somos Róbertnek föltehetőleg igaza van abban, hogy ez az emanációs modell felel meg legjobban Órigenés elgondolásának (Órigenés természetesen alkalmaz egyéb megközelítéseket is), ami az Atya és a Fiú kapcsolatát illeti. Érdekes lett volna látni, hogyan illeszkedik bele mindebbe a Szentlélek, rá ugyanis föltehetőleg ez a modell nem alkalmazható. Órigenésnél érződik némi bizonytalanság

azzal kapcsolatban, melyik isteni személy áll magasabban, a Fiú vagy a Szentlélek. Bár általában hangoztatja, hogy a Fiú, vannak helyek, ahol mintha fordítva lenne, sőt előfordul, hogy a Héberék szerinti evangéliumot idézve egyenest Krisztus anyjának nevezi a Szentlelket. Mindez annyiban lényeges, hogy aligha beszélhetünk Origenésnél emanációs szentháromságtanról – nem mintha Somos Róbert ezt tenné, de mivel kiindulópontja annak vizsgálata, hogy milyen helyet foglal el Órigenés szentháromságtana az apologeták üdv-történeti és a 4. sz.-i teológiai szentháromságtanok között, talán nem árt hangsúlyozni, hogy következtetései csak az Atya–Fiú relációra érvényesek, nem az egész Szentháromságra.

A harmadik fejezet arra a kérdésre keresi a választ, vajon Órigenés a végső állapotot testinek vagy testetlennek képzelte. A kérdés azért fontos, mert a „testetlen vég” fölfogás jobban összhangban van a filozófia elvárásaival, mint a testi. Megválaszolása azonban meglehetősen nehéz, több okból is: attól eltekintve, hogy a kezdeti és végső állapot leírása önmagában is nehéz föladat, Órigenés alapvető művei közül sok elpusztult (így a Genesis elejéhez írott homíliái), ami pedig fennmaradt (a „Peri Arkhón”), az Rufinus fordításában maradt fenn, akiről tudjuk, hogy helyenként (és ha valahol, akkor itt) megváltoztatta a szöveget. Továbbá Órigenés maga is hangsúlyozza, hogy a kezdeti és a végső állapot rejtve marad előttünk (legalábbis földi mivoltunkban). Somos Róbert mindezen nehézségeknek tudatában van, így nagyon körültekintően közelíti meg a kérdést. Vizsgálva a kérdés szempontjából lényeges szöveghelyeket (és lényegesnek tartom, hogy itt nem csak a „Peri Arkhón”-ra támaszkodik), melyek némelyike a testi, némelyike a testetlen állapot mellett látszik érvelni, mások pedig – éppen a legfontosabbak – nyitva hagyják a problémát, arra a következtetésre jut, hogy Órigenés a végső állapotot testetlen-

nek gondolta. Nagyon értékesnek tartom Somos Róbert érvelésében, hogy össze tudja egyeztetni az Órigenés által tanított testi föltámadás és a testetlen vég gondolatát, amennyiben a föltámadást, mint az Istenhez vezető út egy állomását értelmezi, mely után még hosszú fejlődés következik. Úgy vélem, ez nagyon is összhangban van Órigenés elgondolásával, aki szerint a lelkeknek a túlvilágon különböző „iskolákat” kell kijárniuk, hogy egyre feljebb és feljebb juthassanak. A „Peri Arkhón” azon helyeit vizsgálva, ahol Órigenés nyitva hagyja a kérdést, Somos Róbert azzal érvel, hogy ezek nem valódi alternatívák, Órigenésnek valójában nagyon is megvan a saját véleménye, csak nem mondja ki nyíltan, „nehogy félreértsek” (62. o.). Ez sok esetben igaz lehet, és általában igaz, hogy az órigenési alternatívák nem valódi alternatívák, de jelen esetben, úgy vélem, ha nem dönti el egyértelműen a kérdést, annak más oka van: méghozzá az, hogy szerinte a kezdeti és a végső dolgokról (mint ezt Somos Róbert is idézi, 60. o.) nem szerezhetünk tudást. Ez nem azt jelenti, hogy tilos kutatnunk őket, ilyen tilalmat Órigenés soha nem állítana föl, sőt, amennyire erőnktől telik, kell is kutatnunk, és „fokozatos és állandó előrehaladás... van” (60. o.). Ha tehát kutatjuk, természetes, hogy kialakul bennünk valamilyen meggyőződés ezeket a kérdéseket illetően, azonban egyértelműen biztosat ezekről a dolgokról soha nem állíthatunk. Tehát úgy vélem, sok esetben, amikor Órigenés egy-egy kérdést nyitva hagy, annak egyfajta szerénység (és méghozzá valódi, nem pedig álszerénység) az oka, mely nem engedi meg, hogy saját véleményét megdönthetetlen igazsággént mutassa be.

A negyedik fejezet az isteni igazságosság fogalmának alakulását követi nyomon. Azt vizsgálja, hogyan módosult ez a fogalom az Ószövetségtől Justinuson és Alexandriai Kelemenen át Órigenésig, hogyan változott az ószövetségi „cedakah” eszméje a keresz-

ténységben, vagyis hogy miképpen kapcsolódott össze a görög filozófiai dikaiosyné-fogalommal. Nagyon szép, ahogy Somos Róbert az igazságosság és jóság viszonyát elemzi, és ennek alapján kimutatja, hogy míg a „cedakah” az Ószövetségben elsősorban a mindenkit érdemei szerint büntető vagy jutalmazó ítéletet jelenti (és így bizonyos fokig éppen a jóság ellentéte, annyira, hogy a gnosztikusok egyenesen szembeállítják egymással az Ószövetség igazságos és az Újszövetség jó Istenét), addig Órigenésnél az igazságosság a jóság szinonimája lesz. Mindezek alátámasztására talán érdemes lett volna jobban hangsúlyozni (Somos Róbert éppen csak említi), hogy Órigenésnél csak pedagógiai büntetés létezik, sem ebben az életben, sem a túlvilágon Isten nem büntet „bosszú”-ból. Ha szenvedést okoz valakinek, ezzel csak annak a javát akarja. Ez az isteni pedagógia odáig megy, hogy Isten még be is csapja az embereket, saját érdekükben félrevezeti őket (pl. azt mondja, hogy akinek két felesége van, az nem üdvözülhet, holott annak is jut az üdvösségből, csak alacsonyabb fokon) — ez az isteni hazugság pedig aligha férne bele a görög dikaiosyné fogalmába, bár az ószövetségi „cedakah”-tól talán nem is áll olyan messze.

Az ötödik fejezet tárgya a keresztény tudományos teológia kialakulása, vagyis Somos Róbert azt elemzi, valójában mit is jelent az a patrisztikai közhely, hogy a teológiát, mint tudományt Alexandriai Kelemen és Órigenés hozta létre. Először is definiálja, hogy mit értünk tudományos teológián (hiszen teológia, mint Istenről szóló beszéd, elmélkedés már korábban is létezett), ezután azt taglalja, hogyan bővül és gazdagodik filozófiai elemekkel a hit fogalma Kelemennél, és hogyan épül erre a hitre a racionális gondolkodáson, kutatáson alapuló tudás. Végül pedig kimutatja, hogyan válik valóban tudománnyá Órigenésnél a teológia oly módon, hogy „az arisztotelészi tudományos bizonyítás bizo-

nyítatlan kiindulópontja” (109. o.), axiómái helyébe az Írásokon alapuló és a hagyomány által szentesített hittételek lépnek, ezekre épül az „interpretáció és a logikai következtetés és helyes észhasználat” (uo.). Somos Róbert tehát abban látja Órigenés érdemét, hogy „oly módon teszi hasonlóvá a teológiát a görög episztéméhez, hogy miközben annak követelményeit érvényesíti, ugyanakkor a keresztény tanítás és tudományosság specifikumát ... kellőképpen kihangsúlyozza”. (110. o.)

A hatodik fejezet Órigenésnek Thaumaturgos Gergelyhez írt levelét hasonlítja össze Basileios unokaöccseihez írott levelével. Közös bennük, hogy a görög filozófiát (legalábbis bizonyos mértékben) hasznosnak tekintik a teológia számára (vagyis a filozófia a teológia szolgálólánya lesz, lásd 116. o.), bár óvnak annak veszélyeitől is. Az eltérések okát Somos Róbert a levélírók személyiségén és a történeti helyzetén túlmenően abban látja, hogy míg Órigenés a fejlődésben előrehaladott Gergelyt magával egyenrangúként kezeli, addig Basileios az életbe éppen hogy kilépő és a szellemi fejlődés legelején álló fiatal unokaöccsökhöz szól az idősebb és tapasztalt rokon jogán. Lényegesnek tartom, hogy Órigenés a filozófiát, és általában a profán tudományokat csak annyiban tartja hasznosnak, amennyiben a teológia szolgálatában állanak. Így pl. az Énekek énekéhez írott kommentár prologusában a geometria, a zene és az aritmetika szeretetét is a szeretet helytelen fajtái közé sorolja.

A hetedik fejezet arra a kérdésre keresi a választ, hogy elődei közül kik és hogyan hatottak Órigenés filozófiai fölfogására. Mután sorra veszi a szóba jöhető forrásokat, Philónt, Alexandriai Kelement és a különböző filozófiai iskolákat, elemezve Órigenés és elődei viszonyát, arra a következtetésre jut, hogy a keresztény bölcselethez legközelebb korának középplatonista filozófiája áll. Somos Róbert véleménye idáig megegyezik H. Kochéval, melyet híres

művében, a *Pronoia und Paideusis*-ban fejtett ki. Míg azonban Koch Albinost és Attikost tartja Órigenéhez legközelebb állónak (az első esetében nem tételez föl közvetlen kapcsolatot, a második esetében viszont igen), addig Somos Róbert Numéniosban fedezi föl Órigenés valódi forrását. Ezt bizonyítandó először sorra veszi azokat az egyezéseket, amelyeket Koch Albinos és Órigenés, illetve Attikos és Órigenés között állított föl, s kimutatja, hogy ezek egy része a kor filozófiai közhelye, tehát bárhol fölbukkanhat, mások esetében a kifejezőmód hasonlósága lényegi különbségeket takar, ahol pedig a hasonlóság valóban fönnáll, ott az adott motívum más utakon is eljuthatott Órigenéhez.

Ami viszont Numénioszt illeti, Órigenés jól ismerte írásait, többször említi elismeréssel főleg azért, mert tisztelte a zsidó-keresztény tradíciót. Ezen túlmenően nagyon hasonló, ahogy Órigenés és Numénios az első és második istent leírja. A hasonlóság nemcsak az isteni attribútumokat érinti, hanem odáig terjed, hogy a második isten mindkettőjük szerint emanáció útján jön létre. Bizonyos hasonlóságok mutatkoznak a lélektan területén is. Föltételezhető tehát, hogy Numénios közvetlenül hatott Órigenésre. Gondolkodásuk azonban nem mindenben egyezik meg: így Numénios szilárdan állítja, hogy „az első isten mindenféle tevékenységtől ment (argos) és király (basileus)...” (174. o.) – Órigenés ezzel szemben azt vallja, hogy minden az Atyától lett, igaz, hogy a Fiú által. Így viszont elképzelhető, hogy Órigenés „Az egyedüli alkotó a király” c. művét éppen Numéniosszal vitatkozva írta, Somos Róbert tehát mintegy „mellesleg” elegáns megoldást ad az egyik legfontosabb problémára, mely a két-Órigenés elmélet létrejöttéhez vezetett. E téren természetesen aligha állíthatunk bármit biztosan (Somos Róbert ezt nem is teszi), de az itt kínált lehetőség kétségtelenül nagyon vonzó, és kézenfekvő is.

Az utolsó fejezet szorosan véve nem kapcsolódik a mű témájához, Órigenés filozófiai elképzeléseihez, hanem Órigenés egy másik nagyon fontos arculatát, az exegetát mutatja be. A fejezet címe: „Órigenés helye a szentírásinterpretáció történetében” – ezt az óriási és egyáltalán nem problémamentes témát 15 oldalban tárgyalni természetesen nagyon nehéz, így az itt elmondottakat még számtalan helyen lehetne kiegészíteni, finomítani. Pl. úgy vélem, mind a rabbinikus, mind a gnosztikus írásmagyarázatnak nagyobb szerep jut Órigenés exegetikájában annál, mint amit Somos Róbert tulajdonít neki: az előbbiből gyakran egész magyarázatokat vesz át és módszerei több ponton megegyeznek annak módszereivel, az utóbbiak viszont feltehetőleg erősen hatottak Órigenés elképzeléseire a kezdeti és a végállapotot illetően. Mindazonáltal Somos Róbert az órigenési írásmagyarázat szép és lényegre törő leírását adja, mindössze talán annyit lehetne hozzátenni, hogy az Órigenés által elméletben hirdetett konzisztencia a gyakorlatban sajnos nem mindig valósul meg.

Az Órigenész és a görög filozófia c. mű komoly, alapos tudással megírt munka, Somos Róbert jól ismeri mind a korai keresztény irodalmat, mind az antik filozófiát. Nagy érdemének tartom, hogy átfogóan vizsgálja Órigenés és a filozófia viszonyát, hiszen az ebben a témában íródott művek általában kiragadnak egy filozófiai irányzatot és annak Órigenésre gyakorolt hatását vizsgálják, ami általában az Órigenés-kép eltorzításához vezet. Itt erről nincs szó. Az a kép, amit Órigenésről kapunk (vagyis legalábbis egy fontos arculatáról) reális, nem túloz semmilyen irányba sem, nem akar semmit leegyszerűsíteni, nem akarja Órigenést semmilyen klisébe sem beleerőltetni. Általában a mű egyik legszimpatikusabb vonásának józanságát, mértéktartását tartom. Nem előítéletekből indul ki, a szövegekre támaszkodik, ezeket megfontoltan elemzi. A problémákat nem kerüli meg, és

nem is akar mindent mindenáron eldönteni. Hasonló módon jár el a korábbi Órigenésről írott munkákkal szemben: mérlegel és vitatkozik, de nem feltétlen célja elődei állításainak megcáfolása.

Külön ki kell még emelni a világos stílust és az egyszerű, logikus tagolást. Ennek köszönhető, hogy bár a tárgyalt témákat aligha nevezhetjük könnyűeknek, a könyv végig jól érthető, olvasása inkább öröm, mint fáradság.

Egyetlen dolgot hiányolok: egy összefoglalást a könyv végén. Somos Róbert a bevezetőben nagyon konkrétan és világosan megfogalmazta, mi az a cél, amit maga elé kitűz. A célkitűzésnek eleget is tett, szépen sorra vette a bevezetőben megadott témákat, szempontokat. Éppen ezért hálás fela-

dat lett volna pár oldalon összefoglalni, végül is mit mondhatunk, mennyiben filozófus Órigenés, mennyire felel meg „a filozófustól elvárható követelményrendszernek” (6. o.). Különösen érdekes lenne, mi a helyzet a rendszerességgel, a konzisztenciára való törekvéssel, hiszen mint tudjuk, Órigenésnél helyenként egymásnak teljesen ellentmondó állításokat is találunk. Még egy apró kifogás, ami a könyv értékéből egyébként nem sokat von le: a bibliográfiában a folyóiratcikkek és gyűjteményes kötetek részét képező írásoknál illik megadni az oldalszámot is – ez nem üres pedantéria, hanem egyrészt segít a visszakeresésnél, másrészt képet ad arról, mennyire jelentős az adott írás.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Csiszter Kálmán: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Eötvös Kollégium, 1118 Budapest, Ménesi út 1–13. • Geréby György, Steiger Kornél: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészeti Kar, Metafizika Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1. • Rugási Gyula: 1014 Budapest, Uri u. 32/B. • Heidl György: Janus Pannonius Egyetem, Bölcsészeti Kar, Esztétika Tanszék, 7633 Pécs, Ifjúság u. 6. • Perczel István: Közép-Európai Egyetem, 1051 Budapest, Nádor u. 9. • Molnár Péter: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészeti Kar, Középkori egyetemesei történelmi Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1. • Láng Benedek: 1114 Budapest, Fadrusz u. 23. • Somos Róbert: Janus Pannonius Egyetem, Bölcsészeti Kar, Filozófiatörténet Tanszék, 7633 Pécs, Ifjúság u. 6. • Mogyoródi Emese: József Attila Egyetem, Bölcsészeti Kar, Filozófia Tanszék, 6722 Szeged, Petőfi sgt. 30–34. • Joó Mária: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészeti Kar, Filozófiatörténet Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1. • Pesthy Monika: 1012 Budapest, Logodi u. 49.

André Laks: Université Charles de Gaulle III, Programme Philosophie Ancienne, BP 149, Lille 59653. • Jacques Brunschwig: 10, rue des Jardinets, Antony 92160, Franciaország

HIBAIGAZÍTÓ

a Magyar Filozófiai Szemle 1996/4–5–6. számához

Helyes szöveg

az 538. o. jegyzetének 2–3. sorában:

A leveleket lásd: *Briefe, Vorträge, Predigtmeditationen. Eine Auswahl*, hg. v. P. P. Sängér, EVA, Berlin 1979, 107–109, 139–143. o.: 24. és 30. sz. levél.

az 542. o. 32. sorában:

Az 1 100 000 evangélikusból 100 000 maradt meg.

az 589. o. 29. sora:

(Fordította Villó Ildikó)

a „Contents” 2. címe helyesen:

Tragedy as the Form of Existence

CONTENTS

ANDRÉ LAKS: Between Religion and Philosophy. Allegorical Interpretation in Derveni Papyrus	1
KÁLMÁN CZISZTER: Is the See-Battle About to Be Lost? On Aristotle's <i>De interpretatione</i> , Ch. 9. A Reconstruction	25
GYÖRGY GERÉBY: Aristotle and Dedekind	45
KORNÉL STEIGER: Timon of Phleius and the <i>Silloi</i>	77
GYULA RUGÁSI: „Gift of the Egyptians” (On the History of Christian Philosophy)	93
GYÖRGY HEIDL: Origen and Augustin on the <i>Hexaemeron</i>	115
ISTVÁN PERCZEL: Pseudo-Dionysius Areopagiticus and Saint Simon The New Theologian	153
PÉTER MOLNÁR: Amicitia Política. Thomas Aquinas on Political Cohesion in Society	173
BENEDEK LÁNG: Raimundus Lullus and His <i>Ars Magna</i>	187

DOCUMENT

Fragments from <i>Timon of Phleius</i> & Diogenes Laertius on Timon of Phleius. (translated into Hungarian by Kornél Steiger)	217
ALKINOUS: Explanation of Plato's Doctrines (Hungarian translation and introduction by Róbert Somos)	242
Two Books on the Elements of Physics (or On Movement) by <i>Proclus of Lykia</i> (Hungarian translation and introduction by György Geréby)	281
Origen's First Homily on the Book of Genesis (Hungarian translation and notes by György Heidl)	337
SAINT AUGUSTIN: Christian Struggle (Hungarian translation and notes by György Heidl).	356

REFLECTION

EMESE MOGYORÓDI: Mytical Perspective and Philosophical Speculation in Late Greek Philosophy	383
JACQUES BRUNSCHWIG: Was Pyrrho A Pyrrhonist?	413

REVIEW

MÁRIA JOÓ: Plato's Two Dialogues in New Hungarian Translation (Symposium and Phaedrus)	425
MONIKA PESTHY: Origen and Greek Philosophy (on Róbert Somos's <i>Origen and Greek Philosophy</i>)	431
Graphics by Tibor Kaján (1)	24
Graphics by Tibor Kaján (2)	76

MOLNÁR PÉTER: Amicitia Politica. A társadalom politikai kohéziójának elméleti vázlata Aquinói Szent Tamásnál	173
LÁNG BENEDEK: Raimundus Lullus és az <i>Ars Magna</i>	187

DOKUMENTUM

PHLEIUSI TIMÓN töredékei + Diogenész Laertios: Timón élete (Steiger Kornél fordításában)	217
ALKINOOS: Platón tanainak kifejtése (Somos Róbert fordításában és utószavával)	242
A LYKIAI PROKLOSnak, Platón utódjának két könyve a fizika elemeiről (avagy a mozgásról) (Geréby György fordításában és megjegyzéseivel)	281
ÓRIGENÉS Első Homiliája a Teremtés Könyvéhez (Heidl György fordításában)	337
SZENT ÁGOSTON: A keresztény küzdelem (Heidl György fordításában és jegyzeteivel)	356

TÁJÉKOZÓDÁS

MOGYORÓDI EMESE: Mitikus világlátás és filozófiai spekuláció viszonya a korai görög filozófiában	383
JACQUES BRUNSCHWIG: Pyrrhonikus volt-e Pyrrhón?	413

SZEMLE

JOÓ MÁRIA: Két Platón-dialógus — új kiadásban (Platón: A lakoma; Phaidrosz)	425
PESTHY MONIKA: Órigenész és a görög filozófia (Somos Róbert: Órigenész és a görög filozófia. Filozófiai jegyek Órigenész munkásságában)	431
Kaján Tibor rajza (1)	24
Kaján Tibor rajza (2)	76

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az *Atlantisz-Könyvszigeten* (1052 Budapest, Piarista köz 1.), a *Pont* könyvesboltban (1051 Budapest, Mérleg u. 6.) és hálózatában, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, VII. Andrassy út 45.) •

Az előfizetési díj egy évre: 720,— Ft

Egy dupla szám ára: 240,— Ft

Külföldön terjeszti a Jó Barát Bt.

(H-1027 Budapest, Medve utca 42.)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhez eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen is.

1997/5-6 *o 1220* NEGYVENEGYEDIK ÉVFOLYAM

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A TARTALOMBÓL

PAUL RICOEUR: A ROSSZRÓL · KÉT BESZÉLGETÉS
PAUL RICOEURREL · MÁRKUS GYÖRGY AZ IDEO-
LÓGIAKRITIKÁRÓL

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet, a Nemzeti Kulturális Alap
és a Soros Alapítvány támogatásával

SZERKESZTŐK

ÁRON LÁSZLÓ
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)
KENDEFFY GÁBOR
LENDVAI L. FERENC (felelős szerkesztő)
MEZEI BALÁZS

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ,
CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA, MARÓTH
MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA,
NYÍRI KRISTÓF, PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA
ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

1997/5–6 TARTALOM

SZÉCSI GÁBOR: Nyelv és intencionalitás	751
DEMETER TAMÁS: Locke és az eszmék tipográfiája	787
NÁNAY BENCE: Szavak és reprezentációk	805
DARAB TAMÁS: Hagyományos életforma és elektronikus kommunikáció	827
BALOG KATALIN: A megtagadott tudattalan	837

A szám elkészítésében részt vettek:

BANGHA KATALIN (szervezés és adminisztratív feladatok)
HORVÁTH JUDIT (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A cikkek szövegét számítógépre vitték: Villax Ella,
Nyistyár Erzsébet

A szerkesztőség címe: 1054 Budapest, Szemere u. 10., postacíme:
1398 Budapest, Pf. 594.

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487
Nyomdai előállítás: SOTE Nyomda, Budapest

NYELV ÉS INTENCIONALITÁS*

SZÉCSI GÁBOR

1. Szemantika és tudatfilozófia

Hogyan vezethet el a kommunikációs szándék fölismerése a beszédaktus megértéséhez? Miképpen reprodukálhatja a kommunikatív aktus vevője az adó közleményének háttérben rejlő intenciót és a közlemény tartalmával kapcsolatos propozicionális attitűdöket: vélekedést, kívánságot stb.? Milyen összefüggésekkel jellemezhető a nyelvhasználat kognitív háttere és a nyelvi jelentés közötti viszony? Hogyan határozható meg az intencionalitás és az intenzionalitás, azaz a tudat tárgyra irányultsága és a tudati reprezentáció sajátos módjainak nyelvi kifejezése közötti kapcsolat? Determinálhatják-e a jelentés ismeretét kísérő intencionális állapotok a jelöletet (referenciát)?

A kommunikációs szándék fogalmával felszínre kerülő intencionalitás-problematika mind több analitikus filozófust késztet ilyen és ezekhez hasonló kérdések megválaszolására, s egyúttal a jelentéselmélet és a tudatfilozófia viszonyával kapcsolatos behaviourista koncepció revíziójára. Ma már ugyanis – H. P. Grice, J. R. Searle, Donald Davidson, Jerry Fodor és mások munkássága nyomán – egyre kevesebben vitatják, hogy a nyelv és a tudat, a jelentés és az intencionális nyelvi aktusok kognitív háttérét jelentő propozicionális tudás viszonyának vizsgálatához szűknek bizonyulnak a szemantikai elemzések szabta logikai keretek. Más szóval, a kommunikáció intencionális aktusként való fölfogása, a mentális állapotok és attitűdök leírásához szükséges fogalmak jelentéstani relevanciájának hipotézise, valamint a tudat intencionalitásának és a nyelv funkcióinak belső összefüggéseivel kapcsolatos föltételezések már egy olyan nyelvfilozófia irányába mutatnak, amely – mint a tudat analitikus filozófiájának egyik ága – a jelentés kérdését az intencionalitás problematikájának részeként tárgyalja.

Ebben a megközelítésben tehát – bár a „hozzáférhető” nyelvi jelenségek analízise megőrzi metodológiai primátusát – az elemzések logikai irányát a nyelvnek az intencionalitás terminusaiban való magyarázata jelenti. Az intencionalitás analízisének ez a logikai elsőbbsége abban a pszichologista előfeltevésben gyökerezik, hogy a nyelv reprezentációs és kommunikációs funkcióját a tudat

* A tanulmány az Országos Tudományos Kutatási Alap támogatásával készült.

intencionalitásából meríti, azaz a nyelvi jelentést a nyelvhasználat valamennyi kontextusában determinálják azok a propozicionális attitűdök, amelyek a világról való tudásunkat kísérik. E fölfogás képviselői szerint ugyanis a nyelvi aktusok végrehajtásakor az intencionalitás két szinten manifesztálódik. Az egyik szintet az aktus végrehajtásának szándéka jelenti, a másikat viszont az aktus végrehajtásakor kifejezett propozicionális attitűdök – pl. a közleménnyel kapcsolatos vélekedések – szintje. A kommunikatív aktus vevőjének az interpretáció folyamatában tehát egyaránt azonosítania kell a közleménnyel kapcsolatos propozicionális attitűdöket és e propozicionális attitűdök megismertetésének szándékát.

A nyelvi kommunikációnak ez a mentalista koncepciója lényegében visszatérés a referenciát (*Bedeutung*) meghatározó jelentés (*Sinn*) és a tudás viszonyát érintő fregei gondolatmenethez. Frege ugyanis a tudás propozicionális jellegét elsősorban arra a tényre vezeti vissza, hogy a beszélő valamely dologról való tudása az általa a dologgal kapcsolatban ismert igaz kijelentések kognitív hátterének és kontextusának függvénye, illetve, hogy a beszélő részéről mindig valamilyen propozicionális attitűd kíséri ezeket a tudásigényű kijelentéseket. Fregét azonban realizmusa távol tartotta attól, hogy a referenciát meghatározó jelentést valamilyen a „beszélő fejében lévő” pszichológiai tartalomként fogja föl. A kommunikáció ugyanis Frege szerint éppen azáltal válik lehetségessé, hogy a kifejezésekhez társuló jelentés egy olyan absztrakt entitás, amelyet mind a beszélő, mind a hallgató képes értelmével megragadni.

Az analitikus tradíció részeként újabban megszületett tudatfilozófiai elméletekben azonban ennek a Frege szemantikai konklúzióit átható pszichologizmus-ellenességnek már nyomát sem találjuk. Ezekben a teóriákban ugyanis Frege azon fölismerése, hogy a nyelvet leíró fogalmak egyúttal szükségesek a mentális állapotok és attitűdök leírásához is, egy olyasféle pszichologista koncepcióvá radikalizálódik, amit Searle az intencionalitásról írt könyvében a következőképpen foglal össze: „bizonyos alapvető szemantikai fogalmak, mint amilyen például a jelentés fogalma, olyan még alapvetőbb pszichológiai fogalmak segítségével elemezhetők, mint a vélekedés, a kívánság és a szándék fogalma”.¹ Searle-ék analitikus tudatfilozófiai modellek fölépítésére irányuló kísérletei tehát végső soron nem mások, mint a fregei szemantika pszichologizmus-ellenességének és az analitikus intencionalitás-elméletek radikális pszichologizmusának kibékítésére irányuló heroikus próbálkozások. Erre utal Searle is akkor, amikor saját általános intencionalitás-megközelítéséről szólva megjegyzi, hogy ez a koncepció végső soron „Frege *Sinn*-koncepciójának az újragondolását és az intencionalitásra való kiterjesztését jelenti”.²

1 John R. Searle: *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge–London–New York 1983, 160–161. o.

² Uo., 197. o.

A filozófiai analízisnek ez a tudatfilozófiai elméletekben sugallt új logikai iránya, a nyelv és a tudat viszonyával kapcsolatos mentalista álláspont természetesen szöges ellentétben áll azzal az analitikus filozófiában a késői Wittgenstein nyomán évtizedekig uralkodó behaviourista fölfogással, amit Wilfrid Sellars „pszichológiai nominalizmus”-nak nevezett.³ E nominalista koncepció képviselői – így például Sellars mellett W. V. O. Quine is – tagadják azt, hogy a szavak jelentésüket az intencionális tudatban nem-nyelvi természetű, érzet-eredetű fogalmakból nyerik. Szerintük ilyen fogalmak nem léteznek, hiszen valamennyi fogalmi ismeretünk lényegét tekintve nyelvi, miként a gondolkodás sem több verbális epizódok soránál. A nyelvi jelentés ezért semmiképpen sem lehet derivatív a szónak abban az értelmében, hogy az a nyelvnél alapvetőbb realitásnak tekintett tudat intencionalitásában gyökerezne.

A mentalista érvek tehát – hogy a sellarsi terminológia talaján maradjunk – egyfajta „pszichológiai realizmus” jegyében születtek. Védhetőségüket az a tény teszi különösen fontossá, hogy egy az analitikus filozófiában széleskörűen elfogadottá vált és jelentős szerzők munkáiban kitért nyelvfilozófiai koncepcióval szemben fogalmazódtak meg.

Ezért azok – így a jelen tanulmány szerzője is –, akik a nyelv természetével, a nyelv és a tudat, a jelentés és a jelöllet viszonyával kapcsolatos problémák megoldásának kulcsát egy általános intencionalitás-elmélet részeként fölépített szemantikában látják, nem kerülhetik meg azokat, a tudat és nyelv, nyelv és valóság viszonyával kapcsolatos kérdéseket, amelyeket a behaviourista jelentéselméletek kidolgozói is érintettek álláspontjaik kifejtésekor. Tanulmányom célja így kettős. A kommunikáció és a jelentés mentalista elméleteinek elemzésével és rendszerezésével egyfelől arra törekszem, hogy meghatározzam azokat az elveket, amelyek a mentalizmust az analitikus tradíció részévé teszik. Másrészt egy olyan jelentéselméleti modell kidolgozására is vállalkozom, amely újabb aspektusok megvilágításával erősíthetné meg a mentalista elméletek pozícióját a behaviourista és nominalista koncepciókkal folytatott polémiában.

E célok megvalósításának első lépéseként kísérletet teszek a mentalista, vagy ahogy például Christopher Gauker nevezi, „locke-i”⁴ kommunikációelmélet analitikus verzióinak föltérképezésére. Elemzéseim fókuszában azok a Grice, Searle, Davidson, Fodor, Lewis, Gauker és mások nevéhez fűződő koncepciók állnak, amelyek a kommunikatív aktusok folyamatában közvetített mentális tartalmak és az őket kísérő propozicionális attitűdök természetére vonatkoznak. Ezt követően teszek kísérletet a jelentés és a referencia viszonyára vonatkozó mentalista koncepciók főbb jellemzőinek meghatározására. Ezeket a jellemzőket

³ Lásd Wilfrid Sellars: „Empiricism and the philosophy of mind”, in *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, New York 1963, 160. o.

⁴ Lásd Christopher Gauker: „The Lockean theory of communication”, *Nous* 26:3 (1992), 303–324. o.

a tudat intencionalitásában gyökerező jelentés és a referencia viszonyát vizsgáló Davidson, Putnam, Searle és mások munkáiban körvonalazott tudatfilozófiai elképzelések összehasonlító elemzésével próbálom meg rekonstruálni. A tanulmány utolsó fejezeteiben végül azokra a kérdésekre keresek választ, amelyek az általam vizsgált mentalista elméletekben – bár lényeges problémákat érintenek – nyitottak maradtak. Ezek között is kiemelkedő helyet foglalnak el azok, amelyek a jelentés és a nyelvi aktusok kognitív háttérét alkotó fogalmi relációk viszonyára vonatkoznak. A lehetséges válaszokat egy olyan szemantikai koncepció részeként fogalmazom meg, amely a nyelvi jelentést intencionális tartalmú fogalmak logikai relációjával azonosítja. Az általam javasolt szemantikai modell, azzal, hogy a jelentést determináló konceptuális relációk intencionális tartalmát többek között a nyelvi aktusok fogalmi reprezentációira vezeti vissza, alkalmas lehet a mentalista jelentés-koncepció és a beszédaktus-elméletek sugallta szemantikai fölfogás belső kapcsolatának megvilágítására. Végül a fogalom és jelentés viszonyáról adott szemantikai magyarázatom, valamint a mentális események és állapotok intencionális relációira vonatkozó föltevéseim kommunikációelméleti tanulságait kísérelem meg összefoglalni. E kísérlet keretében egy olyan általános intencionalitás-koncepció alapvonalait próbálom fölvázolni, amely támpontokat nyújthat a nyelvi kommunikáció intencionális szerkezetéről ez ideig kialakított mentalista álláspontok továbbgondolásához.

2. A nyelvi kommunikáció „locke-i” elmélete

Paradox dolog, de tény, hogy a mentalisták végső soron ugyanarra az álláspontra helyezkednek a nyelv alapvető funkcióját illetően, mint a „pszichológiai nominalizmus” koncepciójának apológétái. Egyaránt osztják ugyanis azt a humboldti, nem-instrumentalista nézetet, amely szerint a nyelv, lényegét tekintve, nem a kommunikáció eszköze, szerepe nem korlátozódhat pusztán a nyelvi aktusok instrumentumának szerepére. Más szóval, az Austin-féle hagyománnyal szembefordulva, úgy vélik, hogy a nyelv kommunikációs szerepe nem elsődleges a reprezentációs funkcióval szemben.

Első látásra úgy tűnhet, hogy ez, a nyelv és a kommunikáció viszonyával kapcsolatos állásfoglalás mindkét gondolati áramlatot egy általános mentalista nyelvelmélet medrébe tereli. A nyelvi és fogalmi reprezentációk vagy – még általánosabban – a nyelv és a gondolkodás viszonyának kérdésével kapcsolatos eltérő állásfoglalások azonban nem hagynak kétséget afelől, hogy a két fölfogás konfliktusa végső soron egy mentalista és egy behaviourista megközelítés konfrontációja.

Erre utalnak azok az ellenérvek is, amelyeket a késői Wittgensteint követő Sellars sorakoztatott föl a mentalisták ún. „fogalom-empiricizmusával” szemben.⁵ Ezeknek az ellenérveknek a háttérében ugyanis az a behaviourista föltevés húzódik meg, hogy a mentális állapotok leírásának terminológiája egy a megfigyelhető viselkedésekkel kapcsolatos elmélet részeként alakítható csak ki. Más szóval, a mentális jelenségek konceptuális alapja abban rejlik, ami megfigyelhető, s ezért a rájuk vonatkozó tudásunk – noha közvetlen – nem „föltétlenül privát”.⁶ Egyszóval, a mentális jelenségek másodlagos entitások a megfigyelhető viselkedéshez képest. Ezért nem választhatók tehát el Sellars szerint a fogalmi reprezentációk sem a nyelvi kifejezéseiktől. Fogalmi ismeretünk nyelvi természetének hipotéziséből pedig szükségszerűen következik az a föltevés, hogy a szavak nem érzet-eredetű fogalmakból nyerik jelentésüket, azaz a jelentés nem értelmezhető a szó és valamilyen nem-verbális entitás között fönnálló relációként. A fogalmak és a szavak viszonyát sokkal inkább egy a nyelvhasználat szintjén megnyilvánuló azonosság jellemzi. „Mármost a »pszichológiai nominalizmus« kifejezés számomra elfogadhatónak tűnő használata azt sugallhatja – írja Sellars az „Empiricism and the philosophy of mind” című nevezetes tanulmányában –, hogy kész vagyok azonosítani a fogalmakat a szavakkal, és a gondolkodást, amennyiben epizódyszerű, verbális epizódokkal.”⁷

Valamely szó jelentését Sellars szerint tehát az a standard szerep határozza meg, amit az adott nyelvrendszeren belül betölt. Sellars klasszikus példájával élve, „A »rot« németül vöröset jelent” típusú kijelentés nem arra utal, hogy a „rot” és a „vörös” szó helyes használatának a megtanulása mind a német, mind a magyar nyelvhasználók részéről föltételezné a vörösség univerzális fogalmának az elsajátítását, hanem egész egyszerűen azt az információt sugallja számunkra, hogy a „rot” szót ugyanabban a szerepben használjuk a német nyelvben, mint a „vörös”-t a magyarban. Nem véletlenül fogalmaz tehát Hilary Putnam ezzel a koncepcióval kapcsolatban úgy, hogy a Sellars által javasolt megközelítésben „a

⁵ A fogalom-empiricizmus Sellars által elutasított koncepciója szerint a fogalmakat – és így a szavak jelentését – oly módon sajátítjuk el, hogy egyfelől reprodukáljuk tudatunkban az elsajátítandó fogalmakhoz kapcsolódó univerzálékat – minőségeket és viszonyokat –, másfelől pedig megtanulunk engedelmeskedni azoknak a szabályoknak, amelyek a fogalmak alkalmazását meghatározzák. Sellars szerint az ilyesféle okoskodás körbenjáró. Ahhoz ugyanis, hogy tudatunkban reprodukálni tudjuk a szóban forgó univerzálékat, már rendelkezniünk kell a hozzájuk kapcsolódó fogalmakkal, és ahhoz, hogy engedelmeskedjünk a kérdéses szabályoknak, eleve föl kell ismernünk, hogy a körülmények olyanok, amelyek lehetővé teszik a szabályok alkalmazását, vagyis rendelkezniünk kell a releváns fogalommal. Vö. Wilfrid Sellars: „Is there a synthetic a priori?”, in *Science, Perception and Reality*, id. kiad., 307–316. o.

⁶ Vö. Wilfrid Sellars: „Empiricism and the philosophy of mind”, id. kiad., 189–195. o.

⁷ Uo., 162. o.

deszignátumok extenzióját nem a szó-dolog, hanem a szó-szerep viszony” határozza meg.⁸

Sellars elméletét azonban, nyilvánvaló behaviourizmusa ellenére, igen sajátos tartalommal tölti meg az a tény, hogy kidolgozásakor — miként arra a nyelv kommunikációs funkciójával kapcsolatos állásfoglalása is utal — Sellars voltaképpen a mentalista és behaviourista álláspontok közötti konszenzus megteremtésének lehetőségeit is kutatta. Ennek során tehát Sellars arra tett kísérletet, hogy kibékítse „a klasszikus elképzelést a gondolatokról mint belső epizódokról, amelyek sem nyílt viselkedésként, sem verbális képként nem foghatók föl, és amelyekre helyesen utalunk az intencionalitás terminusaiban, azzal az elgondolással, hogy az intencionalitás kategóriái alapján véve a nyílt verbális megnyilatkozásokra vonatkozó szemantikai kategóriák”.⁹ A sellarsi „pszichológiai nominalizmus” mint e szintézis-kísérlet eredménye így végső soron éppoly közel áll például a nyelv mély és felszíni struktúrájának viszonyára vonatkozó Chomsky-féle nyelvelmülethez, mint a késői Wittgenstein nyelvfilozófiájához.¹⁰

A Sellars által javasolt konszenzust azonban meglehetősen sajátos természetűvé teszi az a körülmény, hogy megvalósulására Sellars — miként azt a fentiekben is láthattuk — végeredményben mégiscsak egy behaviourista koncepció keretei között lát lehetőséget. Ezzel pedig minden kétséget kizáróan elhatárolja magát a mentalisták azon törekvésétől, hogy a nyelv és a gondolkodás viszonyáról a locke-i tradícióhoz visszatérve adjanak magyarázatot. De mit is értünk ebben az esetben a „locke-i tradíció” alatt?

Locke az *Értekezés az emberi értelemről* III. könyvében a következőket írja a szavak és az ideák viszonyáról: „a szavak az emberek ideáinak közvetlen jelei, és ezáltal azok az eszközök, amelyek révén az emberek fogalmaikat egymással közlik és elméjükben jövő-menő gondolataikat és elképzeléseiket egymásnak kifejezik”.¹¹ Azaz a szavak Locke fölfogásában jelek, amelyek révén „azok a láthatatlan ideák, amelyekből gondolataink felépülnek” másokkal közölhetőkké válnak.¹² Nem véletlenül jellemzi tehát, Christopher Gaukert megelőzően, már Max Black is a késői Wittgenstein nyelvhasználat-szemantikájával és a beszédaktus-elméletekkel

⁸ Lásd Hilary Putnam: „Language and reality”, in *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 284. o.

⁹ Wilfrid Sellars: „Empiricism and the philosophy of mind”, id. kiad., 180. o.

¹⁰ Chomsky és Sellars között valóban egyetértés mutatkozik két lényeges kérdést illetően. Egyrészt Chomsky, Sellarshoz hasonlóan, osztja azt a nem-instrumentalista fölfogást, amely szerint a nyelv, lényegét tekintve, nem egyszerűen a kommunikáció eszköze, hanem a gondolatok artikulálásának rendszere, másrészt viszont elfogadja azt a Sellars által is hangoztatott föltevést, hogy a fogalmi ismeret voltaképpen nyelvi természetű tudást jelent. Vö. Noam Chomsky: *Reflections on Language*, Temple Smith, London 1976, 56. o.

¹¹ John Locke: *Értekezés az emberi értelemről* (ford. Dienes Valéria) II., Akadémiai Kiadó, Budapest 1979, 14. o.

¹² Uo., 12. o.

eggyaránt szembeforduló mentalisták koncepcióit úgy, mint a nyelvi kommunikáció locke-i elméleteit.¹³ A szavakról mint az ideák és ezáltal a gondolatok kifejezésének eszközeiről alkotott locke-i hipotézis ugyanis egyik korai változata annak a Davidson, Searle, Grice, Fodor és mások által újfogalmazott föltevésnek, hogy a nyelvi kommunikáció akkor tekinthető sikeresnek, ha a hallgató képes megérteni valamilyen, a beszélő szavai által kifejezett, de lényegét tekintve nem nyelvi természetű mentális tartalmat. Ez a mentalisták által újfogalmazott föltevés pedig szükségszerűen torkollik egy olyasféle locke-i jelentés-koncepcióba, amely a szavak mint jelek és a tárgyak viszonyát valamilyen – a Locke-féle ideáknak megfelelő – mentális közeg közbeiktatásával magyarázza. Ez a jelentés-koncepció ölt testet például Searle azon megállapításában is, hogy amíg a szavak jelentése „származékos”, a gondolatoké viszont „belső”¹⁴; vagy abban a Fodor-féle elképzelésben, hogy a gondolkodásnak saját nyelve van, amelynek szavai sajátos kauzális viszonyban állnak azokkal az extra-mentális tárgyakkal, amelyekre utalnak.¹⁵

A tekintetben tehát a locke-i elmélet apológétái egyetértének egymással, hogy a nyelvi jelentés kérdése elválaszthatatlan a kommunikáció folyamatában kifejezett mentális tartalmak problémájától. Annak megítélésében azonban igen eltérő álláspontok születtek, hogy voltaképpen mik is ezek a mentális tartalmak és milyen természetűek az őket kísérő attitűdök. Ezek közül az álláspontok közül az egyik legnépszerűbb minden bizonnyal Grice nevéhez fűződik.¹⁶ E szerint a kommunikáció folyamatában közvetített mentális tartalmak nem mások, mint a közlemények hátterében rejlő intenciók. Azaz Grice szerint valamely kommunikatív aktus során a beszélő oly módon kíván a kijelentésével valamilyen hatást elérni, hogy a hallgató fölismeri ezt a szándékát. Az „U meant that...” (U azt akarta mondani, hogy...) típusú kijelentések érvényességi feltételeiről adott Grice-féle magyarázat tehát a következő definíciót sugallja számunkra¹⁷:

U beszélő, x-et kijelentve, azt akarta mondani, hogy p, amennyiben U valamely A hallgatónak azzal a szándékkal jelentette ki x-et,

- (1) hogy A higgye, hogy U hiszi, hogy *p*,
- (2) hogy A higgye, hogy U-nak (1) a szándéka,
- (3) hogy az (1)-et a (2) révén érje el.

¹³ Lásd Max Black: „A nyelvhasználatról”, in *Kommunikáció* (szerk. Horányi Ö.), Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1977, 232–233. o.; Christopher Gauker: „The Lockean theory of communication”, id. kiad., 303. o.

¹⁴ Lásd John R. Searle: *Intentionality*, id. kiad., 27–28. o.

¹⁵ Lásd Jerry Fodor: *Psychosemantics*, MIT Press, Cambridge/Mass. 1987, 4. fej.

¹⁶ Grice álláspontjának részletes kifejtését lásd H. P. Grice: „Meaning”, *The Philosophical Review* 64 (1957), 377–388. o.; „Utterer’s meaning, sentence-meaning and word-meaning”, *Foundations of Language* 4 (1968), 225–242. o.

¹⁷ Vö. H. P. Grice: „Utterer’s meaning, sentence-meaning and word-meaning”, id. kiad., 230. o.

A kommunikáció eredményességének kritériuma így a Grice-féle modell szerint az, hogy az (1), (2) és (3) egyaránt megvalósuljon. A (2) megvalósulása természetesen azt jelenti, hogy a beszélő ismertté teszi a hallgató számára azt az intencióját, hogy (1)-et szándékozik elérni. Az (1) elérésének intencióját fogja föl tehát Grice a beszélő voltaképpeni üzenetének.

Bár a Grice-féle koncepció intuitív plauzibilitása sokak számára tette vonzóvá az elemzésnek ezt az új irányát, többen komoly fönttartásokat fogalmaztak meg a jelentés-intenciókkal kapcsolatos megállapítások helytállóságát illetően. Ezek a fönttartások pedig, lényegüket tekintve, annak a Searle által is hangoztatott kritikai észrevételnek a különböző változatai, mely szerint Grice úgy építette be jelentéselméletébe az intenció, a vélekedés és más mentális jelenségek fogalmát, hogy e lépést nem előzte meg részéről egy általános intencionalitás-koncepció kidolgozása.¹⁸

A jelentés-intenció intencionális tartalmával, a kifejezett intenciók és vélekedések viszonyával és általában a kommunikatív aktusok mentális hátterével kapcsolatos kérdőjelek nem hagynak kétséget afelől, hogy az általános intencionalitás-koncepció hiánya valóban ingataggá tette a Grice-féle modell elméleti alapjait. Ennek ellenére Grice analízisének hatása jól kitapintható például egy olyan jelentős szerző kommunikáció-fölfogásában is, mint Donald Davidson.¹⁹ Davidson ugyanis – akárcsak Grice – a kommunikáció folyamatában kifejezett mentális tartalmat a beszélő kommunikációs intenciójával azonosítja. A beszélő elsődleges intenciója pedig Davidson fölfogásában az, hogy olyan szavakat mondjon ki, amelyeknek a hallgató majd bizonyos igazságföltételeket fog tulajdonítani.²⁰ Ami tehát lehetővé teszi az üzenetben kifejezett intenció megvalósulását, az nem más, mint a hallgatónak a beszélő nyelvében szereplő mondatok igazságföltételeire vonatkozó tudása. Davidson szerint a sikeres kommunikáció mind a hallgató, mind a beszélő részéről föltételez egy a másik nyelvében szereplő mondatok igazságföltételeire vonatkozó előzetes elméletet, amelyet azután a kommunikáció folyamatában egy *ad hoc* koncepció vált föl.

A Grice-féle elképzelés továbbgondolásának azonban csak egyik irányát jelentette a Davidson kommunikációelméletének gerincét alkotó gondolatmenet. A fogalmi finomítás nem titkolt szándékával tért ki intencionalitás-elmélete kidolgozásakor Searle is a kommunikációs intenció problematikájára.²¹ Ennek keretében erősíti meg azt – a beszédaktus-elmélet megalkotásakor is hangoztatott

¹⁸ Vö. John R. Searle: *Intentionality*, id. kiad., 161. o.

¹⁹ Davidson maga is elismeri, hogy – másokhoz hasonlóan – rá is nagy hatást gyakorolt a Grice-féle szemantikai analízis. Ezzel kapcsolatban lásd Donald Davidson: „The structure and content of truth”, *The Journal of Philosophy* 87 (1990), 311. o.

²⁰ Vö. Donald Davidson: „Communication and convention”, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984, 271–273. o.

²¹ Lásd John R. Searle: *Intentionality*, id. kiad., 163–176. o.

– föltevését, hogy a beszédaktus végrehajtásában az intencionalitásnak kettős szintje van: az aktus végrehajtásakor kifejezett mentális állapot szintje és az aktus végrehajtásához vezető intenció szintje. Azonban a jelentés-intenció struktúráját immár tudatfilozófusként vizsgáló Searle mindehhez sietve hozzáteszi azt is, hogy világosan különbséget kell tennünk a jelentés-intenció két aspektusa: a reprezentációs és a kommunikációs intenció között. Annak ellenére ugyanis, hogy egy állítás megfogalmazásával a beszélő egyszerre szándékozik valamilyen tényt vagy tényállást reprezentálni és erről a tényről vagy tényállásról a hallgatónak kommunikálni, „reprezentációs intenciója nem azonosítható kommunikációs intenciójával”.²² E megállapítást igazolandó, Searle olyan esetekre mutat rá, amelyekben a beszélő anélkül szándékozik valamit reprezentálni a kijelentésével, hogy ezzel bármiféle hatást gyakoroljon a hallgatóra. Searle azonban ezekből az esetekből kiindulva a pusztá disztinkciót már elégtelennek érzi. Világossá kell tenni ugyanis Searle szerint azt is, hogy az intenciók e két típusa közül a reprezentációs intenciók minden esetben elsődlegese a kommunikációs intenciókkal szemben. Hiszen amennyire nem férhet kétség ahhoz, hogy léteznek olyan esetek, amikor a beszélő reprezentációs intencióját nem kíséri külön kommunikációs intenció is, éppen annyira biztos az is, hogy nincsenek olyan esetek, amelyekben a beszélő anélkül szándékozna kommunikálni, hogy kijelentésével egyúttal reprezentáljon is valamit.

Ez a kényszer erejével ható fölismerés Searle számára megfelelő kiindulópontot kínált egy olyan koncepció kidolgozásához, amely a nyelvi jelentés lehetőségeit és korlátait a tudat intencionalitásából eredezteti. Mindez persze nem jelenti azt, hogy egy ilyen koncepció megalapozottságának föltételét a locke-i elmélet valamennyi képviselője a kijelentések háttérében rejlő intenciók árnyalt elemzésében látná. Többen vélekednek ugyanis úgy, hogy a kommunikáció folyamatában kifejezett és interpretált mentális tartalom nem azonosítható az intenció valamely típusával. Fodor például ragaszkodik ahhoz az elképzeléshez, hogy a kérdéses mentális tartalom végső soron nem más, mint a gondolkodás belső nyelvének valamely mondatával kapcsolatos mentális attitűd.²³ David Lewis ugyanakkor azt hangsúlyozza, hogy a beszélő által kifejezett mentális tartalomnak valamiféle absztrakt entitásnak – univerzálénak – kell lennie, amely, bár független az individuális tudattól, valamilyen módon jellemzi a beszélőt.²⁴ Lewis ezeknek a mentális tartalmaknak a megértése, azaz a kommunikáció eredményessége szempontjából igen fontos szerepet tulajdonít a nyelvi konvencióként fölfogott hitelességnek és bizalomnak. Fodor viszont úgy gondolkodik a kommunikáció

²² Uo., 169. o.

²³ Az elképzelés részletes kifejtését lásd Jerry Fodor: *The Language of Thought*, Harvard University Press, Cambridge 1975.

²⁴ David Lewis: „Languages and language”, in *Philosophical Papers*, Oxford, University Press, Oxford 1983, 163–189. o.

folyamatát determináló konvenciókról, mint olyan „receptekről”, amelyek révén a hallgatók sikerrel következtethetnek az üzenetek specifikus tartalmára.²⁵

Miként azt tehát a fenti megközelítések is sugallják számunkra, a nyelvi kommunikáció locke-i elméletének különböző változatait egyaránt áthatja az a fölismerés, hogy a nyelvi képesség kérdése elválaszthatatlan a nyelvi jelentést meghatározó mentális reprezentáció problémájától. Ez a fölismerés viszont közvetlenül két nagy probléma kapcsán motiválhat egy locke-i teória kidolgozására. Ezek pedig nem mások, mint a nyelvi produktivitás és a nyelvelsajátítás kérdése.

„Valamely nyelv ismerete azt jelenti – fogalmaz Chomsky a *Nyelv és elme* oldalain –, hogy képesek vagyunk végtelen számú mondathoz mély- és felszíni szerkezetet rendelni”, más szóval, „egy meghatározott nyelvet ismerő személy egy olyan nyelvtan birtokában van, amely a lehetséges mélyszerkezetek végtelen halmazát generálja (vagyis írja le), leképezi őket társítható felszíni szerkezetekké, és meghatározza ezeknek az absztrakt objektumoknak a szemantikai és fonetikai értelmezését”.²⁶ A nyelvi kompetencia legfőbb ismérve tehát a nyelvi produktivitás, vagyis a nyelvhasználónak az a képessége, hogy határtalanul változatos, korábban sohasem halott nyelvi megnyilatkozás jelentését érti meg, illetve az, hogy maga is képes végtelen számú megnyilatkozás produkálására úgy, hogy ezek a megnyilatkozások a vele egy nyelvet beszélők számára is érthetők. A nyelvi produktivitással kapcsolatos problémák, az a kérdés, hogy miképpen vagyunk képesek kombinatív alapon nyugvó produktivitásra, könnyen csábíthatnak egy a locke-i kommunikációelmélet valamely változatával összhangban álló magyarázat megfogalmazására. Az ilyen jellegű kérdések megválaszolásakor ugyanis kézenfekvő megoldásnak tűnik például egy olyan, a gondolkodás közegeül szolgáló belső nyelv posztulálása, amelynek saját szótára és grammatikája van. E belső szótár és grammatika révén formálhat a beszélő olyan gondolatokat, amelyek azután érthető kijelentések formájában válnak a hallgató számára interpretálhatóvá. Ha tehát a nyelvi produktivitás magyarázatakor – például Ray Jackendoffhoz hasonlóan – elfogadjuk ezt a fajta gondolatmenetet, akkor innen már egyenes út vezet a locke-i elmélet valamely változatának kidolgozásához.²⁷

A nyelvi képességgel kapcsolatos másik kérdés, aminek motiváló hatása jól kimutatható a locke-i elmélet különböző változatainak háttérben, a nyelvelsajátítás problémája. A gyermek nyelvelsajátítási stratégiájának magyarázatához megfelelő támpontokat kínálhat ugyanis egy olyan koncepció, amely a nyelvelsajátítás mentális alapjait a gyermek és a nyelvi kompetenciával bíró felnőtt kommunikatív tranzakciónak az összefüggésében világítja meg. Azaz a nyelvi

²⁵ Vö. Jerry Fodor: *The Language of Thought*, id. kiad., 106. o.

²⁶ Noam Chomsky: *Nyelv és elme*, Osiris–Századvég, Budapest 1995, 173. o.

²⁷ Lásd Ray Jackendoff: „What is a concept, that a person may grasp it? *Mind and Language* 4 (1989), 70–71. o.

kommunikáció mentális szerkezetének vizsgálatával modellezhetőnek tűnik a nyelvi közösségben érvényes nyelvtanhoz közelítő belső grammatika kialakulásának spontán folyamata.

A locke-i elmélet képviselője szerint a nyelvtanulás legnyilvánvalóbb eredménye az, hogy a gyermek képessé válik a nyelvi kompetenciával bíró beszélők szavai által kifejezett üzenetek megértésére. Más szóval, képessé válik arra, hogy az értelmezés folyamatában olyan hipotéziseket alkosson az üzenetek tartalmát illetően, amelyek a mindenkori kontextusnak és a beszélők szándékának egyaránt megfelelnek. Ahogyan tehát az üzenet megértésének kérdése összefügg az üzenet tartalmára vonatkozó hipotézis megalkotásának problémájával, úgy kapcsolódik egymáshoz a locke-i elmélet képviselőinek fölfogásában a nyelvelsajátítási stratégiák és a nyelvelsajátítás folyamatában alkotott jelentés-hipotézisek problematikája is. Jó példa erre Fodor koncepciója.²⁸ Fodor szerint ugyanis a gyermekek kizárólag úgy képesek megtanulni a köznyelvi predikátumok jelentését, hogy hipotéziseket alkotnak és tesztelnek a jelentéseket illetően. A gyermekek, véli Fodor, a szóban forgó hipotéziseket rendszerint az egyszerűség szempontjait követve választják ki a lehetséges hipotézisek közül. Ami azonban a nyelvi reprezentációt illeti, az egyszerűség mindig viszonylagos. Ezért a hipotéziseket mindig egy olyan nyelven kell megfogalmazniuk, amelyre a viszonylagosság kategóriája már nem alkalmazható. Ez pedig nem más, állítja Fodor, mint a gondolkodás nyelve.²⁹ Ez a Fodor által sugallt koncepció viszont abban az általánosabb elképzelésben gyökerezik, miszerint a kommunikáció folyamatában a hallgató a beszélő azon szavaiból következtet az üzenet tartalmára, amelyeket a beszélő a leginkább alkalmasnak tartott arra, hogy használatukkal a következtetés megfelelő útját sugallja a hallgató számára.³⁰

A jelentés-hipotézisek fogalmi alapjait vizsgálva azonban a locke-i koncepció híve nem kerülheti meg e fogalmi alapok genezisének problémáját. Azaz választ kell találnia arra a kérdésre, hogy e fogalmi alapok és az azokon nyugvó nyelvtanulási stratégiák veleszületettek-e, vagy kizárólag a nyelvelsajátítás folyamatát meghatározó kommunikatív tranzakciók eredményei? A kérdésre adott válaszok minden eltérő vonásuk ellenére egy tekintetben megegyeznek egymással. És ez a Chomsky-féle innátizmussal szembeni távolságtartás. A locke-i elmélet képviselői ugyanis, azzal együtt, hogy egy pillanatig sem tagadják néhány velünk született fogalom és az öröklött, általános tanulási stratégia létét, a jelentés-hipotézisek alapjául szolgáló fogalmak nagy részét a nyelvelsajátítás folyamatában elhangzó explicit verbális definíciókból eredeztetik. Ez utóbbi folyamat rekonstruálása kulcsfontosságú lehet a nyelvelsajátítással kapcsolatos kérdések megválaszolását illetően, szemben az öröklöttségre való hivatkozással, amely, miként azt

²⁸ Vö. Jerry Fodor: *The Language of Thought*, id. kiad., 38–39. o.

²⁹ Vö. *uo.*, 39. o.

³⁰ Vö. *uo.*, 103–109. o.

például Putnam hangsúlyozza, csak elodázza a tanulás problémáját, de megoldást nem kínál vele kapcsolatban.³¹

Ez a fölismerés sarkallja Christopher Gaukert is arra, hogy a fogalmak bevézésének problémáját a nyelvi kommunikáció mentális szerkezetét elemezve közelítse meg.³² Számára sem kétséges ugyanis az, hogy a beszélők üzenetével kapcsolatos helyes hipotézisek megalkotásának a képessége a nyelvelsajátítás eredményeként kialakult fogalmi ismeretből fakad. Gauker szerint azonban nem kérdéses az sem, hogy valamely fogalom bevézése szükségszerűen jár együtt valamilyen vélekedés elsajátításával is. Más szóval, nem alkothatnánk fogalmakat anélkül, hogy ne hinnénk valamit azokról a dolgokról, amelyekre fogalmaink vonatkoznak. Éppen ezért „egy első nyelvet tanuló gyermektől csak annyira várható el, hogy megértse a beszélő üzenetét, amennyire a gyermek osztozik vélekedéseiben a beszélővel”.³³ Gauker szerint tehát ahhoz, hogy következtetni tudjon a nyelvi kompetenciával bíró beszélők üzeneteire, a gyermeknek el kell sajátítania a megtanulandó nyelvet használók vélekedéseit. Az elsajátítandó vélekedések pedig a nyelvet ismerő beszélőkkel folytatott kommunikatív tranzakciók során közvetítődnek a gyermek számára. Ezeknek a kommunikatív tranzakcióknak a kérdése a nyelvi kommunikáció egyik alapvető típusára irányította rá Gauker figyelmét. S ez nem más, mint az a kommunikációs folyamat, amelynek célja a nyelvi kompetencia alapját jelentő vélekedések közvetítése. „Bármilyen legyen is az a folyamat – írja Gauker –, amit a vélekedések belenevelése involvál, mindenképpen kiérdemli azt, hogy a kommunikáció egyik fajtájának nevezzük”, hiszen ez is valamilyen mentális állapotot közvetít a hallgató számára.³⁴ Ennek a nyelvelsajátítás szempontjából alapvető kommunikáció-típusnak a részletes magyarázatával, sugallja számunkra Gauker, lehetőség nyílhat több olyan kérdés megválaszolására, amelyek a locke-i elmélet képviselőinek munkáiban nyitottak maradtak.

Ezek a kérdések, amelyek megnyugtató megoldásával persze Gauker is adós marad, elsősorban a kommunikáció folyamatában közvetített mentális tartalom és a nyelvi jelentés viszonyának különböző aspektusait érintik. Miképpen jelenik meg a kommunikáció folyamatában közvetített mentális tartalom a nyelvi jelentés szintjén? Milyen jelentéstani összefüggések teszik a hallgató számára interpretálhatóvá a beszélő által kifejezett propozicionális attitűdöket? Hogyan válhatnak a vélekedések elsajátításával kialakuló egyéni fogalmi reprezentációk a nyelvi

³¹ Lásd Hilary Putnam: „A »velünk született eszmék« hipotézise és a nyelvészet magyarázó modelljei”, in *A nyelv keletkezése* (szerk. Pap M.), Kossuth, Budapest 1974, 97–110. o.

³² Lásd Christopher Gauker: „The Lockean theory of communication”, id. kiad., 316–322. o.

³³ Uo., 321. o.

³⁴ Uo., 322. o.

jelentés alapjává? Determinálja-e az egyéni fogalmi reprezentáción nyugvó nyelvi jelentés a nyelvi referenciát? Az ilyen jellegű kérdések egyúttal jól érzékeltetik azt is, hogy a nyelv és a valóság viszonyának problémája miként válik szükségszerűen a tudat és a valóság viszonyának problémájává valamely locke-i koncepció kontextusában. Megválaszolásukkal ezért mindenképpen új árnyalatokkal gazdagodhat a jelentés és a referencia viszonyával kapcsolatos nyelvelméleti álláspontok palettája. Így fogalmazódhatott újra immár tudatfilozófiai keretek között az, a locke-i koncepció alapjait érintő kérdés is, hogy a referenciát determináló jelentés azonosítható-e egyáltalán bármilyen individuális mentális állapottal?

3. Jelentés, referencia és intencionalitás

A nyelvi produktivitás és a nyelvelsajátítás mentális alapjait vizsgáló nyelvfilozófusok számára igen komoly kihívást jelent az a föladat, hogy a kommunikáció folyamatában közvetített mentális reprezentációk és attitűdök individuális jellegéről mondottakat egy valóban koherens kommunikációelmélet részévé tegyék. Más szóval, a kommunikáció folyamatában közvetített mentális tartalom egyéni vonásaiból kiindulva kell megmagyarázniuk azt, hogy voltaképpen mi játszódik le a hallgatóban a beszélő üzenetének interpretálásakor. Valamely mentalista nyelvelmélet szempontjából tehát kulcskérdés lehet az, hogy elfogadható meghatározást tud-e nyújtani az üzenet tartalmával azonosított egyéni mentális állapotok és a kommunikáció folyamatában interpretált jelentések kapcsolatáról.

Davidson szerint például egy ilyen meghatározás a nyelv individualizációjának eszméjéből kell hogy kiinduljon, hiszen a hallgatónak a beszélő által tett kijelentések igazságföltételeire vonatkozó tudása mindenkor a hallgató „saját”, individualizált nyelvének közegében manifesztálódik. Ahhoz ugyanis nem férhet kétség, véli Davidson, hogy a nyelvhasználók egyúttal individualizálják is az általuk elsajátított nyelvet, aminek eredményeként – bár ugyanazt a nyelvet beszélnek – „mégis bizonyos mértékig eltérő jelentéseket kapcsolnak a szavakhoz”.³⁵ Ezek a jelentésbeli eltérések persze finom, árnyalatbeli differenciák, amelyek normális körülmények között nem gátolják a megértést. Azaz amennyiben a hallgató ismeri a beszélő kijelentéseinek igazságföltételeit, az interpretáció során nem fogja a beszélő által individualizált nyelvet a sajátjától különbözőnek tartani.

Ennek ellenére többen főntartásokkal viseltetnek egy olyan szemantikai koncepcióval szemben, amely a kommunikáció során közvetített egyéni mentális tartalmat egy az egyben azonosítja az interpretálható nyelvi jelentéssel. Voltaképpen

³⁵ Donald Davidson: „Communication and convention”, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, id. kiad., 277. o.

pen itt kellene megemlítenünk Hilary Putnam nevét is, akkor, ha az általa megfogalmazott fönntartásokat kiragadnánk abból a kritikai kontextusból, amelyben az ún. „metafizikai realizmussal” szembeni ismeretelméleti ellenérvei megszülettek.³⁶ Putnam jelentéselméletét ugyanis egy olyasféle „belső realizmus” mellett érvelve dolgozza ki, amelynek egyik fő tétele szerint az a kérdés, hogy a világot milyen dolgok alkotják, kizárólag valamilyen fogalomrendszeren belül tekinthető értelmesnek. Putnam e fogalmi relativizmus oldaláról utasítja el a realizmusnak azt a változatát, ami például Frege jelentéselméletének háttérében is körvonalazódik. Nevezetesen azt az álláspontot, hogy a nyelvi jelentést olyan, az egyéni tudattól független absztrakt entitásként kell fölfognunk, amelyet valamennyi nyelvi kompetenciával bíró individuum képes értelmével megragadni.

Az efféle extra-mentális létezők hipotézisét átható platonizmus elvetése természetes lépés egy olyan filozófustól, aki szerint a világot leíró lehetséges fogalomrendszerek közül a nyelvhasználók rendszerint pragmatikus szempontokat követve választanak. Az viszont már korántsem tűnik ilyen természetes dolognak, hogy Putnam az általa elfogadhatatlannak tartott szemantikai próbálkozások közé sorolja a jelentés-referencia viszony internalista megközelítését is. A fogalmi relativizmus Putnam-féle koncepciója ugyanis semmiféle összeférhetlenséget nem mutat azzal az elképzeléssel, hogy a referenciát vagy extenziót a beszélők „fejében lévő” fogalmi összefüggések határozzák meg. Más szóval, Putnam belső realizmusával tökéletesen összeegyeztethetőnek tűnik egy olyasféle érvelés, miszerint a szavak jelentése valamilyen a beszélők „fejében lévő” entitásként határozza meg azt, hogy a szavak mire referálnak. Putnam ezzel szemben ezt a szemantikai megközelítést sem tekinti járható útnak. Szerinte ugyanis, ha a jelentést olyan entitásként fogjuk föl, amely a „beszélő fejében van”, akkor képtelenek leszünk magyarázatot adni arról, hogy ez az entitás miképpen határozhatja meg a referenciát. Putnam, e megállapítást igazolandó, immár klasszikusnak számító példák sorával próbál rávilágítani azokra a lehetséges esetekre, amikor is a beszélők „fejében lévő” ugyanazon mentális állapotok különböző referenciákat határozhatnak meg.³⁷ Ha ugyanis kimutatható, hogy

³⁶ A realizmus ún. „metafizikai” változatának Putnam-féle bírálataival kapcsolatban lásd Hilary Putnam: *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle 1987; *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge 1990.

³⁷ Putnam egyik legismertebb gondolatkísérlete a következő. Tegyük föl, hogy létezik egy Ikerföld nevű bolygó, amely egy dolog kivételével tökéletes mása a Földnek. Ez az egy dolog pedig az a színtelen, szagtalan folyadék, amelyet az Ikerföld lakói hozzánk hasonlóan „víz”-nek neveznek, de amelynek vegyi összetétele nem H_2O , hanem valami más, mondjuk, XYZ. Tegyük föl továbbá, hogy pl. 1750-ben, mielőtt a Földön bármit is tudtunk volna a víznek arról a kémiai összetételéről, amire a H_2O képlet utal, a vízzel kapcsolatos vélekedéseink megegyeztek az ikerföldiekével, s így a „víz” szó jelentése is pontosan ugyanaz lehetett a számunkra, mint az ikerföldiek számára. Ebben az esetben tehát a földi és az ikerföldi nyelvhasználók ugyanarra a dologra gondoltak a „víz” szó hallatán, holott

azonos típusú mentális állapotok különböző referenciákat determinálnak, akkor a referenciát valami többnek kell meghatároznia valamilyen a „beszélő fejében lévő” pszichológiai jelenségnél. De mi ez a több? Amennyire én látom, Putnam nem ad elfogadható választ erre a kérdésre. Ennek oka egyfelől az, hogy a jelentés-referencia viszony kapcsán Putnam által megfogalmazott pragmatista konklúziók legfőbb sejtetnek, de semmiképpen sem világítanak meg olyan tudatfilozófiai összefüggéseket, amelyek ismeretében a dolgok fogalmi reprezentációi és a nyelvi jelentés közötti viszony pontosan értelmezhetővé válna. Másfelől viszont az általam már említett kritikai kontextus miatt ennek a kérdésnek Putnam gondolatmenetét tekintve egész egyszerűen nincs relevanciája.

Ez utóbbi kijelentésem arra a Putnam kritikáinak figyelmét rendszerint elkerülő tényre vonatkozik, hogy Putnam álláspontja a metafizikai realizmussal szembeni ellenérvek részeként született meg. Megfogalmazásával és illusztrálásával Putnam elsősorban arra törekedett, hogy jelentéstani oldalról is bizonyítsa annak a realista tételnek a tarthatatlanságát, hogy a világ mindenféle fogalmi reprezentációtól függetlenül létező dolgok összességéből áll. Ha ugyanis a nyelvi referenciát valamilyen a tudattól független entitásként közelítjük meg, akkor valóban helytelennek kell tekintenünk egy olyasféle szemantikai elképzelést, miszerint ezt a referenciát valamilyen a „beszélő fejében lévő” jelentés határozza meg. Mégpedig azért, mert ebben az esetben semmilyen szükségszerű kapcsolatot nem tudunk kimutatni szavaink jelentése és a tudattól függetlennek tartott valóság között. Ebből a szempontból tehát Putnam fönntartásai teljes mértékig helytállónak bizonyulnak. Hiszen ha a nyelvi referenciát valamilyen a tudattól független entitásként fogjuk föl és ragaszkodunk ahhoz az álláspontunkhoz, hogy a referenciát determinálja a jelentés, akkor a jelentésnek valóban többnek kell lennie valamilyen a beszélők „fejében lévő” mentális állapotnál. De hogy mi ez a több, arra már a metafizikai realizmus képviselőjének kell válaszolnia. Más a helyzet azonban akkor, ha elvonatkoztatunk ettől a kritikai kontextustól. Az internalista jelentés-fölfogással szembeni ellenérvek erejüket veszítik, és komoly ellentmondásba kerülnek Putnam eredeti gondolatmenetével. S egy ilyenfajta értelmezés lehetőségét maga Putnam teremti meg azzal, hogy egyrészt adós marad egy a belső realizmus talaján álló árnyalt jelentéstani modell kidolgozásával; másrészt, hogy nem jelöli ki világosan elméletében az internalista szemantikával kapcsolatos ellenvetései helyét, aminek következtében ez az internalizmus-ellenesség nem különül el világosan az általa sugallt jelentéstani fölfogástól.

a szó referenciáját a Földön és az Ikerföldön más-más vegyi összetételű folyadékok jelentették. Egy ilyesféle gondolkísérleten alapuló érv Putnam szerint világossá teheti azt, hogy a „beszélők fejében” lévő jelentés nem határozhatja meg a referenciát. Vö. pl. Hilary Putnam: „The meaning of meaning”, in *Mind, Language and Reality*, id. kiad., 233–234. o.

Ezt a Putnam gondolatmenetében rejlő logikai csapdát például Searle sem kerülte el kritikája kifejtésekor.³⁸ Searle-nek a Putnam szemantikai fölfogásával szembeni legfőbb ellenérve ugyanis az, hogy a referenciát determináló jelentés hipotézise semmilyen összeférhetetlenséget nem mutat azzal a föltevessel, hogy valamely szó jelentésének ismerete végső soron azonos egy pszichológiai állapottal. S ha ez így van, véli Searle, akkor érthetetlenek Putnam ellenvetései egy olyasféle megállapítással szemben, miszerint a referenciát a jelentés ismeretével járó pszichológiai állapotok determinálják. Searle végül is egyetlen elegáns mozdulattal elsímítja a Putnam jelentéstani koncepciójában föltárt ellentmondásokat. Nemcsak azt a következtetést fogalmazza meg ugyanis, hogy „Putnam érvelése nem mutatja ki azt, hogy a jelentések nem a fejben vannak”, hanem továbblépve ezen a megállapításon, a Putnam-féle belső realizmusról egyúttal mint egy az intencionalitás és a nyelv viszonyát érintő árnyalt internalista koncepció lehetséges elméleti alapjáról is beszél.³⁹

Searle kritikája tehát azt sugallja számunkra, hogy a referencia-jelentés viszony internalista megközelítésének nincs alternatívája. Ezért e viszony szemantikai magyarázatának Searle szerint elsősorban azt kell megvilágítania, hogy miképpen referálhatunk valamely tárgyra akkor, ha a referencia teljesülési föltételeit éppen a tárggyal kapcsolatos kijelentésünk szabja meg. A szavak ugyanis azáltal referálhatnak valamire, hogy „kimondásukkor az általuk kifejezett intencionális tartalom teljesül”.⁴⁰ Ez az elképzelés az alapja – véli Searle – Frege „Sinn” fogalmának.

Searle a referenciát determináló jelentés és a szavak által kifejezett intencionális tartalom belső viszonyát arra a hallgatólagos kontextusra, a háttérfeltevések azon halmazára vezeti vissza, amely a különböző szituációkban megfogalmazott mondatok jelentését közvetlenül meghatározza, s ezzel mintegy részévé válik a mondatok szemantikai szerkezetének. A jelentésnek ez a fajta kontextus-függősége Searle szerint legmarkánsabban az ún. indexikális kifejezések (én, itt stb.) esetében mutatkozik meg. Az ilyen jellegű kifejezések lexikai jelentése ugyanis – eltérően más kifejezések lexikai jelentésétől – nem a lehetséges referenciák körét határozzák meg, hanem azokat a szabályokat, amelyek a kifejezések használatának mindenkori kontextusától függő referenciák azonosításához szükségesek. A lehetséges referenciák körének ez a fajta meghatározatlansága pedig azzal jár, állítja Searle, hogy a nyelvhasználó indexikális elemeket tartalmazó kijelentései révén kifejezett „kiegészítő értelem minden esetben ön-referenciális lesz magára a kijelentésre nézve”.⁴¹ Más szóval, valamely indexikális kifejezés lexikai jelentésének része az a lehetőség, hogy a használatával kifejezett fregei értelem

³⁸ Lásd John R. Searle: *Intentionality*, id. kiad., 200–208. o.

³⁹ Vö. uo., 208. o.

⁴⁰ Uo., 222. o.

⁴¹ Uo.

viszonylagos, azaz ön-referenciális lesz magát a használatot tekintve. Azaz, Searle példájával szemléltetve mindezt, „az »én« szónak ugyanaz a lexikai jelentése akkor, amikor te jelented ki vagy én, a referenciája viszont minden esetben különböző, mert az én kijelentésem által kifejezett értelem ön-referenciális a szóban forgó kijelentésre nézve, és a te kijelentésed által kifejezett értelem pedig ön-referenciális a te kijelentésedet illetően”.⁴²

Searle szerint tehát a beszélő indexikális szavakat tartalmazó kijelentései végeredményben három jelentés-komponenst fejeznek ki: „az ön-referenciális vonást, amely az indexikalitás meghatározó sajátossága és lényege; a lexikai jelentés maradékát, amit általános terminusokban lehet kifejezni; valamint [...] a kontextus releváns jellemzőinek ismeretét”.⁴³ E három komponens közül az első kettő valóban csak az ún. indexikális kijelentések szemantikai szerkezetének válhat a részévé. Ahogy arra azonban Searle is föl hívja a figyelmet, a nyelvhasználat kontextusával kapcsolatos háttér-föltevések jelentést-determináló szerepe nem pusztán az indexikális kijelentések esetében mutatható ki. Egyetlen mondat jelentése sem választható el ugyanis a mondatok megszületésének kognitív háttérét alkotó föltevésektől. Ebben az értelemben tehát kijelentéseink szó szerinti jelentése a nyelvhasználat mindenkori kontextusának függvénye. A jelentésnek ez a kontextustól függő viszonylagossága pedig Searle szerint egyértelmű jele annak a belső kapcsolatnak, amely a beszélő nyelvi kompetenciája és a világról való tudása között mutatható ki.

E belső kapcsolat hipotézisével tehát megkérdőjelezhető egy olyasféle dichotómia szemantikai relevanciája, amely a nyelvi kompetenciával kapcsolatos, *de dicto* és a dolgokra vonatkozó, *de re* vélekedések megkülönböztetésén alapul. Ez a megkülönböztetés ugyanis éppen azáltal válhat az internalista szemantikával szembeni ellenérvek táptalajává, hogy pusztán a *de dicto* típusú vélekedéseket tekinti az intencionális tartalmuk révén individualizálódó mentális állapotoknak, azaz olyan jelentést determináló tényezőknek, amelyek a beszélők „fejében vannak”.⁴⁴ Ezzel szemben Searle azt hangsúlyozza, hogy a *de dicto* / *de re* dichotómia kizárólag abban az esetben tartható fenn, ha azzal nem két különböző típusú vélekedésre, hanem egyazon mentális tartalom két, csak fogalmilag elkülöníthető aspektusára utalunk. Mégpedig egy olyan mentális tartalom két aspektusára, amely a beszélő „fejében lévő” intencionális állapotként határozza meg a beszélő szavainak és mondatainak jelentését.

Searle internalista koncepciója tehát világosan mutatja azt, hogy egy mentalista jelentéselmélet kontextusában miként ágyazódhat be a referencia és a jelentés viszonyának kérdése az intencionalitás-problematika keretébe. A Searle által sugallt megközelítés szerint ugyanis az a kérdés, hogy a jelentés milyen módon

⁴² Uo.

⁴³ Uo.

⁴⁴ Vö. uo., 208–209. o.

determinálhatja a referenciát, egész egyszerűen elválaszthatatlan a jelentés és a nyelvi aktusokat kísérő propozicionális attitűdök viszonyának problémájától. Ez a fölismerés motiválja Searle-t egy olyan általános intencionalitás-konceptió kidolgozására, amely révén választ kaphatunk a jelentést determináló mentális jelenségek természetével kapcsolatos kérdésekre. Azonban, amennyire én látom, ez az általános intencionalitás-konceptió nem teszi kellőképpen világossá számunkra azt, hogy voltaképpen mi is az a mentális tartalom, amit mint jelentést a különböző intencionális állapotok meghatároznak. Más szóval, nem kapunk választ arra a kérdésre, hogy milyen jelentéstani bázison megy végbe a kommunikáció folyamatában a propozicionális tudást kísérő propozicionális attitűdök közvetítése? Ennek okát elsősorban abban látom, hogy Searle nem tér ki elgondolásai kifejtésekor azokra a nyelvi aktusok kognitív hátterét alkotó fogalmi relációkra, amelyekben a vélekedésekkel kapcsolatban említett *de dicto* / *de re* azonosság gyökerezik. Ezek a fogalmi relációk alkotják ugyanis a szavak és mondatok jelentésének magvát, azt a kognitív alapot, ami mint propozicionális tudás aktivizálódik a nyelvi aktusok végrehajtásakor. Vagyis jó okunk lehet azt föltételezni, hogy épp e fogalmi relációk intencionális tartalma rejtje magában a sikeres kommunikatív tranzakciók lehetőségét.

A következő fejezetben ezért – elfogadva a nyelvi kommunikáció folyamatának locke-i megközelítését – egy olyan szemantikai modell alapvonalait próbálom fölvezetni, amely révén valamelyest pontosabb képet alkothatunk a nyelvi tranzakciók mentális föltételeiről, a nyelvi jelentés és az intencionális tudat viszonyának természetéről. E modell konceptuális vázát pedig azok a tudatfilozófiai fogalmak alkotják, amelyek meghatározására a nyelvi és nem-nyelvi aktusok kognitív hátterének asszociatív szerkezetével kapcsolatos korábbi elemzéseim során tettem kísérletet.⁴⁵

4. Fogalom és jelentés

A szó a mentalista megközelítésben mentális állapotok kifejezésének az eszköze. Jel, amelynek jelentése feltöltekezik a használatát kísérő mentális jelenségek intencionális tartalmával. A mentalista álláspont védhetősége szempontjából tehát mindenekelőtt világossá kell tennünk azt, hogy voltaképpen mit is értünk a jelentések intencionális tartalmán. E nélkül ugyanis csak homályos összefüggésekre hivatkozhatnánk a kommunikáció mentális föltételeit érintő magyarázatunkban. Márpedig úgy gondolom, hogy egy mentalista jelentéselmélet súlyát valójában az adja meg, hogy az mennyiben képes visszavezetni a nyelvi jelentés lehetőségeit a tudat intencionalitására.

⁴⁵ Lásd Szécsi Gábor: „Okság és intencionalitás”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1995/3-4. 529–560. o.

Egy ilyen jellegű kísérlet természetes kiindulópontja lehet a nyelvi és nem-nyelvi cselekvések kognitív háttérét alkotó fogalmi összefüggések logikai elemzése. A nyelvi jelentés kérdése ugyanis az általam javasolt megközelítésben elválaszthatatlan ezeknek a tudat intencionalitását közvetlenül reprezentáló fogalmi kapcsolatoknak a problémájától. Ahogy azt a későbbiekben részletesen kifejtem, ennek oka egyfelől az, hogy a denotátum fogalma rendszerint különböző komplexitású cselekvési szituációk kontextusában rögzül a nyelvhasználó tudatában, másfelől pedig az, hogy valamely szó jelentésének szerves része a szó használatának fogalmi megjelenítése. E két tényező együttes vizsgálatával ezért olyan jelentéstani összefüggések rekonstrukciójára nyílik lehetőség, amelyek ismeretében választ adhatunk arra a mentalista koncepciók szempontjából központi kérdésre, hogy miképpen válhat a nyelvi kompetencia a fogalomalkotási készség függvényévé?

A vállalkozás tétjét szem előtt tartva foglalom tehát össze a következőkben a kognitív háttér asszociatív fogalmi szerkezetével kapcsolatos föltevéseimet. Ezek a föltevések a cselekvések és ezáltal a cselekvési szituációk két alapvető típusának a megkülönböztetésén alapulnak. A cselekvések egyik típusát azok az aktusok alkotják, amelyeket nem más cselekvések eredményeként hajtunk végre, azaz amelyek nem bonthatók föl további cselekvésekre. Ilyen cselekvés lehet például valamely tárgy fölemelése, vagy egy szó kimondása. Ezeket az általam elemi cselekvéseknek nevezett aktusokat ugyanakkor minden kontextusban valamilyen komplexebb cselekvés, kauzális összetevőjeként hajtják végre. E komplexebb cselekvések fogalmi reprezentációi jelölik ki tehát annak az oksági sornak a határait, amelyekbe az egyes elemi cselekvések illeszkednek. Ezért neveztem az ilyen típusú aktusokat limitatív cselekvéseknek. Ilyen aktus lehet például valamilyen bonyolultabb művelet végrehajtása egy tárggyal, vagy egy hosszabb nyelvi közlemény megfogalmazása. Az elemi cselekvések intencionalitásának forrása tehát az, hogy végrehajtásuk szituációja minden esetben föltételez egyúttal egy a cselekvő tudatában reprezentálódó komplexebb, limitatív cselekvési szituációt is. Más szóval, egy elemi cselekvés attól válik intencionálissá, hogy azt az adott kontextusban valamilyen limitatív cselekvés részeként hajtjuk végre. Egy tárgy fölemelése akkor tekinthető például intencionális aktusnak, ha ezt a cselekvést valamely limitatív aktus részeként, valamilyen konkrét cél elérése érdekében hajtjuk végre, s egy szó kimondásakor is akkor cselekszünk intencionálisan, ha ezzel egyúttal a közlés limitatív aktusának végrehajtásához is hozzá kívánunk járulni.

E distinkció jegyében fogalmazom meg tehát azt a föltevésemet, hogy a különböző komplexitású cselekvések tárgyairól és magukról a cselekvésekről alkotott fogalmaink különböző komplexitású cselekvési szituációk fogalmi megjelenítésének részeként rögzülnek a tudatunkban. Más szóval, elfogadhatónak tűnik számomra egy olyasféle hipotézis, hogy a cselekvések kognitív háttérének szerkezetét meghatározó fogalmi viszonyok limitatív és elemi cselekvési szituációk kontextusában végrehajtott aktusok során vésődtek be a cselekvő tudatába. Vagyis egészen pontosan arról van szó, hogy a bevésés alapelemeiként

memorizált elemi cselekvési szituációkat megjelenítő fogalmi egységek közötti viszonyok egyúttal reprezentálják a memorizálás lehetséges intencionális kontextusát jelentő limitatív cselekvési szituációkat is. Ezek a különböző komplexitású cselekvési szituációkat egymás viszonyában megjelenítő fogalmi relációk alkotják a kognitív háttér asszociatív szerkezetét, amely révén a cselekvő tudatában az észlelt tárgy fogalmával együtt fölidéződik a tárggyal kapcsolatos lehetséges elemi és limitatív cselekvések fogalma is.

A kognitív háttér szerkezeti jellemzői tehát sajátos asszociatív funkciót biztosítanak mind a tárgyak, mind a velük kapcsolatos cselekvések fogalmának. Ez az asszociatív funkció pedig elsősorban abban mutatkozik meg, hogy ezek a fogalmak kapcsolóelemekként hozhatják közös vonatkoztatási rendszerbe a bevésődésük kontextusát jelentő cselekvési szituációk fogalmi reprezentációit. Ezáltal idéződhetnek föl a dolgok és a cselekvések lényegi tulajdonságai egymással összefonódva a konkrét cselekvési szituációkban. Más szóval, az észlelt tárgy fogalmának fölidézése ezért jelentheti egyúttal az illető fogalomhoz társítható cselekvés- és tárgy-fogalmak aktivizálását is.

Úgy tűnik tehát, hogy a tárgyakról és a cselekvésekről alkotott fogalmaink intencionális tartalma azokra a konceptuális relációkra vezethető vissza, amelyek e fogalmakat mint különböző komplexitású cselekvési szituációk fogalmi reprezentációinak az elemeit kapcsolják össze más tárgyak és cselekvések fogalmaival. A kognitív háttér asszociatív szerkezetére visszavezethető intencionális tartalom azonban nem pusztán a cselekvés- és tárgy-fogalmak sajátja. Éppen így kimutatható a különböző absztrakt entitásokról (pl. minőségekről) alkotott fogalmaink esetében is. E fogalmak azonban a konkrét cselekvési szituációktól való elvonatkoztatás eredményeként, azaz a limitatív cselekvési szituációk fogalmi reprezentációinak széles körét összekapcsoló, bonyolult asszociatív viszonyok csomópontjaként alakulnak ki. Így e fogalmak többretegű intencionális tartalma csak közvetetten táplálkozik azokból a fogalmi relációkból, amelyek az ezekhez a fogalmakhoz kapcsolható tárgy-fogalmakat (pl. a szín-fogalmak esetében a különböző színű tárgyak fogalmait) különböző cselekvések fogalmaihoz fűzik. Léteznek azonban olyan speciális cselekvések is, amelyek fogalmi viszont már éppen úgy közvetlenül kapcsolódhatnak az absztrakt entítások fogalmához, mint a tárgyakról alkotott fogalmainkhoz, s ezáltal közvetlen forrásává válnak valamennyi fogalmunk intencionális tartalmának. Ezek pedig nem mások, mint a különböző entításokkal kapcsolatos nyelvi aktusaink fogalmi reprezentációi.

Ez utóbbi kijelentés alapjául az a föltevés szolgál, hogy amennyiben a különböző komplexitású nyelvi aktusok az intencionális cselekvések egyik – bár kétségtől elvonatkoztatás nélkül – osztályához tartoznak, úgy a róluk alkotott fogalmak éppúgy részei a kognitív háttér asszociatív szerkezetének, mint valamennyi más típusú cselekvés fogalmi reprezentációja. Más szóval, valamely intencionális nyelvi aktus végrehajtása éppen úgy föltételezi a szóban forgó aktus fogalmi reprezentációjának tudati aktivizálását, mint valamennyi más típusú cselekvésé. A nyelvi cselekvésről alkotott fogalom így – hasonlóan más cselekvések fogalmi reprezentációihoz –

az adott cselekvés végrehajtásának módjára vonatkozó tudást involválja. Ami tehát annyit jelent, hogy a megnevezési aktus végrehajtásakor aktivizálódik magának a megnevezési aktusnak a fogalma is, tehát az a tudás, ami az adott szó használatának módjára vonatkozik. Amennyiben tehát elfogadjuk azt, hogy a nyelvi aktusok fogalmi reprezentációi is részei a kognitív háttér asszociatív szerkezetének, úgy be kell látnunk azt is, hogy – hasonlóan valamennyi más cselekvés-fogalmunkhoz – e fogalmi reprezentációk is különböző komplexitású cselekvési szituációk fogalmi reprezentációinak részeként rögzülnek a tudatban. Vagyis a nyelvi cselekvésekről alkotott fogalmaink intencionális tartalma is arra az asszociatív szerepre vezethető vissza, amelyet mint különböző komplexitású cselekvési szituációk fogalmi reprezentációinak a kapcsolóelemei töltenek be. Így például, ha valamely szó használatát elemi cselekvésként fogjuk föl, akkor a szó használatáról alkotott fogalmunk tartalmát azokra az asszociatív relációkra vezethetjük vissza, amelyek ezt a fogalmat komplexebb limitatív aktusok (pl. a szót tartalmazó mondatok kimondása) fogalmi reprezentációinak részeként más nyelvi aktusok fogalmaival kapcsolják össze. Azaz valamely szó használatáról alkotott fogalmunk szerves részét képezi azoknak a lehetséges fogalmi viszonyoknak az ismerete, amelyek a szó használatának aktusáról – mint elemi cselekvésről – alkotott fogalmunkat különböző komplexitású limitatív nyelvi aktusok fogalmi reprezentációinak az elemévé teszik.

A fentiek tehát azt sugallják számunkra, hogy valamely szó használatakor asszociatív relációk egész sora aktivizálódik a beszélő tudatában, amely asszociatív relációk két csomópontba futnak össze. E két csomópont pedig nem más, mint a megnevezés tárgyáról, azaz a denotátumról és a szó használatáról mint intencionális aktusról alkotott fogalmunk. A denotátumról alkotott fogalmunk tartalmát azok az asszociatív relációk határozzák meg, amelyek ezt a fogalmat a jelölt dologgal kapcsolatos lehetséges cselekvések és entitások fogalmaival kapcsolják össze az aktus kognitív háttérében. A kérdéses asszociatív viszonyok léte pedig abból a tényből eredeztethető, hogy a denotátum fogalma rendszerint különböző komplexitású limitatív cselekvési szituációk egymással kapcsolatos fogalmi reprezentációinak közös elemeként válik a kognitív háttér részévé. A szó használatáról alkotott fogalmunk tartalmát viszont azok a konceptuális viszonyok határozzák meg, amelyek a szóban forgó fogalmat más nyelvi aktusok fogalmi reprezentációival fűzik össze. Ezért jeleníthető meg minden egyes megnevezési aktus valamilyen limitatív nyelvi cselekvés lehetséges elemeként az aktusok kognitív háttérében.

Mármint, a fentiek szemantikai tanulságát megfogalmazandó, végül is arra a megállapításra juthatunk, hogy a szavak a jelentésüket voltaképpen ezekből a használatuk során aktivizált asszociatív relációkból nyerik. Egészen pontosan azokból a relációkból, amelyek a szó denotátumáról és a szó használatának elemi aktusáról alkotott fogalmakat a kognitív háttér asszociatív struktúrájába kapcsolják. Mindez pedig a következő jelentés-meghatározást sugallja a számunk-

ra: Valamely szó jelentése nem más, mint a szó denotátumáról és használatáról alkotott fogalmak asszociatív kapcsolata.

A főnti meghatározás értelmében tehát a szavak jelentése két alapvető fogalmi összetevőre bontható. E fogalmi összetevők asszociatív funkciója következtében azonban közvetve a szó jelentésének részévé válnak azok a fogalmi viszonyok is, amelyek ezeket a fogalmi összetevőket más entitások és cselekvések fogalmaival kapcsolják össze. A szavak jelentése így voltaképpen bonyolult fogalmi összefüggések egész sorát képes felölelni. Ezek a fogalmi összefüggések egyfelől a denotátum fogalmát kapcsolják össze más entitás- és cselekvés-fogalmakkal. A „könyv” szó például ezért képes fölidézni, a tárgy fogalma mellett, a könyv használatához kapcsolódó különböző cselekvések képzeit is. Másfelől pedig a fogalmi összefüggések olyan típusai is részét képezhetik valamely szó jelentéstartományának, amelyek a szó használatáról alkotott fogalmunkat más nyelvi aktusok képzeivel kötik össze. A „könyv” szó jelentésének így válhatnak például elemévé azok a fogalmi relációk, amelyek a könyv szó által fölidézett entitásokat és cselekvéseket jelölő szavak („címlap”, „fejezet”, „olvas”, „föllapoz” stb.) használatának fogalmát a „könyv” szó használatának fogalmi reprezentációjához kapcsolják.

Valamely szó jelentésének fogalmi szerkezetét tehát, föltevésem szerint, fogalmi relációk két, egymáshoz kapcsolódó csomópontja alkotja. E fogalmi csomópontok – a kognitív háttér asszociatív szerkezetének elemeiként – egymás viszonyában határozzák meg a szó jelentését. Vagyis a szavak használatával kapcsolatos szabályok ismerete kizárólag a denotátumról, mint a megnevezés elemi szituációjának tárgyról alkotott fogalom összefüggésében jut szemantikai funkcióhoz. Egyszóval, e két jelentésbeli komponens föltételezi egymást.

A jelentés fogalmi komponenseinek belső viszonyáról szólva azonban nem kerülheti el figyelmünket az a tény sem, hogy minél komplexebb valamely denotátum fogalma (pl. a különböző absztrakt entitásokat jelölő szavak esetében), annál erősebben töltekezik fel a denotátum jelölésére használt szó jelentése a szóhasználat fogalmi reprezentációjának intencionális tartalmával, azaz annál erősebbnek érezzük a szóhasználatlaltal kapcsolatos ismeret jelentés-determináló szerepét is. E jelenség magyarázata a föntiek alapján kézenfekvőnek tűnik. Ha ugyanis a szavak jelentését a megnevezés elemi cselekvési szituációjának fogalmi reprezentációjaként közelítjük meg, akkor bármilyen komplexitású is a denotátum fogalma, ahhoz minden esetben a megnevezés elemi aktusának a fogalmi reprezentációja kapcsolódik a szójelentés részeként. Mármost egy olyan denotátum esetében, amelyhez, komplexitása folytán, nem társítható közvetlenül más elemi cselekvés, mint a megnevezés aktusa, a denotátum fogalma erőteljesebben kötődik a megnevezés aktusát fölölelő lehetséges limitatív aktusok fogalmi reprezentációjához, mint egy olyan denotátum fogalma, amelyhez nem csupán a megnevezés aktusának fogalma kapcsolódhat közvetlenül az aktus végrehajtásának kognitív hátterében. Azaz például a „kerekség” szó jelentéstartományában a szó denotátumának fogalmához kizárólag a megnevezés aktusának fogalma kapcsolódik elemi

cselekvés fogalmi reprezentációjaként. Más szóval, bár a „kerekség” szó denotátumának fogalma olyan asszociatív viszonyok csomópontja, amelyek ezt a fogalmat a kerek tárgyakkal végzett elemi aktusok fogalmaival is összekapcsolják, közvetlen reláció kizárólag a megnevezés elemi aktusáról alkotott fogalomhoz fűzi. Ezzel szemben pl. a „kerék” szó denotátumának fogalma közvetlen asszociatív viszonyban van a megnevezési aktus fogalmi reprezentációja mellett más, az adott tárggyal kapcsolatos elemi aktusok fogalmaival is. Így a „kerekség” szó denotátumának fogalma sokkal erőteljesebben kötődik a szó használatát felölelő nyelvi aktusok fogalmi reprezentációjának asszociatív csomópontjához, mint a „kerék” szó denotátumának fogalma. Az összetett fogalmi viszonyokat kifejező, rendszerint valamilyen absztrakt entitásra utaló kifejezések esetében tehát a nyelv alapvető funkciójaként emlegetett kognitív tömörítésnek már egy magasabb fokával találkozunk. Ez egyfelől azt jelenti, hogy denotátumuk fogalma az asszociatív konceptuális viszonyok igen széles tartományának lehet a csomópontja, másfelől pedig azt, hogy használatuk fogalma – mint limitatív aktusok fogalmi reprezentációjának az eleme – a denotátum komplex fogalmát még összetettebb fogalmi összefüggések részévé teszi. Az absztrakt fogalmakat felölelő asszociatív struktúrák komplexitása tehát elsősorban arra vezethető vissza, hogy ezek a struktúrák a fogalmi reprezentációk különböző rétegeiből épülnek föl. A nyelv pedig éppen azáltal válhat a kognitív tömörítés eszközévé, hogy elemei révén mind bonyolultabb, mind erősebben rétegzett fogalmi struktúrák kifejezésére nyílik lehetőség. Gondoljunk például az olyan szavakra, mint a „szellemiség”, „tudat”, „fejlődés” vagy „történetiség”.

Ez, a nyelvre visszavezethető kognitív ökonómia természetesen annál magasabb fokú, minél fejlettebb a nyelvhasználatot jellemző kommunikációs technika. Ahhoz ugyanis, hogy a nyelvhasználó valóban komplex szövegösszefüggésbe helyezhesen bonyolultabb fogalmi viszonyokat kifejező szavakat, a szóbeliség nagyobb terjedelmű szövegek memorizálását időben korlátozó akusztikai formáját föl kell váltania a hosszabb lélegzetű nyelvi megnyilatkozásokat vizuálissá és ezáltal közvetlenül reflektálhatóvá tevő írásbeliségnek. Az írás így a komplex asszociatív viszonyok vizuális manifesztációjaként biztosítja az absztrakt denotátumok fogalmára irányuló gondolati reflexió föltételeit, s teszi ezáltal lehetővé még komplexebb fogalmi összefüggések kifejezését.

A fentiek tehát azt az általánosabb konklúziót sugallják a számunkra, hogy a nyelvi kompetencia azáltal válhat a gondolkodás, a fogalmi összefüggések komplex hálózatára irányuló mentális reflexió kritériumává, hogy a nyelvi elemek jelentése igen bonyolult fogalmi viszonyokat is felölelhet. Ebből azonban semmiképpen sem következik az, hogy a nyelv jelentené a fogalomképzés kizárólagos közegét, illetve, hogy a jelentésnek ne lenne része a denotátum fogalma is. Visszatérve Sellars közismert példájához, „A »rot« vöröset jelent” típusú kijelentés nem pusztán a „rot” és a „vörös” szavak nyelvbéli szerepével kapcsolatos ekvivalenciára utal, hanem arra is, hogy e szavak jelentésének a szabályos szóhasználat fogalmi reprezentációja mellett része a vörösség fogalma¹.

is. Vagyis a Sellars által a deszignáció lényegének tartott szó-szerep viszony pusztán egyik aspektusa a nyelvi jelentést meghatározó fogalmi relációknak. Ebből pedig az következik, hogy „a szó és a fogalom azonosításának” sem kell föltétlenül együtt járnia a „pszichológiai nominalizmus” igenlésével. Ha ugyanis a szavak jelentését olyan fogalmi viszonyként fogjuk föl, amely a denotátum fogalmát a megfelelő nyelvi aktus fogalmi reprezentációjával fűzi össze, akkor könnyen hidat verhetünk a fölé a szakadék fölé, ami Sellars fölfogásában a „pszichológiai nominalizmus” és a „fogalom-empiricizmus” álláspontja között húzódik.

A „pszichológiai nominalizmus” tarthatatlansága tehát az általam javasolt megközelítésben elsősorban arra a tényre vezethető vissza, hogy valamely szó megfelelő használatának ismerete egy olyan fogalmi reprezentációt föltételez, amely a szó denotátumáról alkotott fogalom viszonyában válik a szó jelentésének részévé. Vagyis ahhoz, hogy a szó-szerep viszony a deszignáció tartalmává válhasson, a nyelvhasználónak mindenekelőtt fogalmat kell alkotnia magáról a megnevezési aktusról is. Ez a fogalomalkotási készség jelentéstani szerepével kapcsolatos föltevés egyébként konzisztensnek tűnik azzal az általánosan elterjedt neurofiziológiai elképzeléssel is, amely elfogadhatónak bizonyult például Antonio és Hanna Damasio számára is.⁴⁶ Eszerint az emberi agy a nyelvet három szerkezeti egységének kölcsönhatása révén képes földolgozni. Az első a bal és jobb agyféltekében elhelyezkedő idegi rendszerek nagyobb egysége, amelynek fő funkciója a nem-nyelvi jellegű emlékek fogalmi rendszerezése. Más szóval, ez az idegrendszeri egység jelenti a dolgokról, a dolgok tulajdonságairól, a dolgokkal kapcsolatos cselekvésekről alkotott fogalmaink neurofiziológiai bázisát. Ez az agyi struktúra válik tehát a denotátum-fogalmak képzésének közvetlen idegrendszeri közegévé. Az idegi rendszerek második, az agy bal féltekéjében elhelyezkedő és az előzőnél kisebb csoportja viszont elsősorban a szóalkotáshoz szükséges nyelvtani szabályok földézésére szolgál. E különböző fonémák, fonéma-kombinációk földézésére alkalmas rendszerek az agy bizonyos pontjaiból kapott ingerekre szóalakokat állítanak össze, és mondatokat szerkesztenek. Vagyis ez az idegrendszeri egység jelenti a különböző komplexitású nyelvi aktusok fogalmi reprezentációjának neurofiziológiai alapját. S végül létezik egy harmadik – szintén az agy bal féltekéjében elhelyezkedő – idegrendszeri halmaz is, amely az előző két strukturális egység között közvetít. Úgy tűnik tehát, hogy az itt fölvázolt gondolatmenet jól megfér a nyelvi jelentés és a fogalomképzés viszonyával kapcsolatban megfogalmazott föltevéseimmel. A nyelvhasználat folyamatában aktivizálódó hármas idegrendszeri struktúráról – azaz a denotátum és a szóalkotás fogalmi reprezentációjáért felelős agyi régiók idegrendszeri kapcsolatáról – mondtak ugyanis egyrészt alátámasztani látszanak azt a föltevésemet,

⁴⁶ Lásd Hanna Damasio–Antonio R. Damasio: *Lesion Analysis in Neuropsychology*, Oxford University Press, Oxford 1989.

hogy a nyelvi jelentést a denotátumról és a nyelvhasználatról alkotott fogalom viszonya határozza meg; másrészt – azt sugallva, hogy a közvetítő idegrendszeri egység végső soron fogalmi reprezentációk alapjául szolgáló idegi rendszerek halmazait kapcsolja össze – igazolják azt az általánosabb hipotézist is, hogy a nyelvi kompetencia végső soron a fogalomalkotási készség függvénye.

Ezt az általános hipotézist látszik megerősíteni az a kognitív pszichológiai elgondolás is, hogy a cselekvések sokaságát kipróbáló gyermek már a tényleges nyelvhasználatot megelőzően képezi agyában a fogalmakat cselekvéseiről, a cselekvések tárgyairól, e tárgyak tulajdonságairól. Az alapvető fogalmi osztályok nyelvi kompetenciát megelőző differenciálódását többen – így például F. Goldwin-Eisler és H. R. Pollio – a konceptuális viszonyokat kifejező szókészlet elsajátítása iránti fogékonyság kognitív feltételeként határozzák meg.⁴⁷ Más szóval, többek számára plauzibilisnek tűnik egy olyasféle hipotézis, mely szerint a fogalmi kapcsolatokra épülő és a nyelvi rendszer alapjait jelentő grammatikai és szemantikai struktúrák ismeretére a gyermek már a tényleges nyelvhasználatot megelőzően szert tehet.

A nyelvi jelentés kettős fogalmi szerkezetének koncepciója azonban nemcsak a neurofiziológia és a kognitív pszichológia oldaláról kaphat megerősítést. Ezt az elképzelést látszanak igazolni bizonyos általános nyelvészeti megfontolások is, amelyek az ún. szemantikai vagy mély-szintaxist a nyelvészeti gondolkodás többek számára vonzó irányává tették. A szemantikai vagy mély-szintaxist jellemző vizsgálati módszerek fokozódó népszerűségének hátterében az a fölismerés rejlik, mely szerint a nyelvi szimbólumok közötti szintaktikai viszonyok végső soron szemantikai természetűek, azaz a nyelv mélyszerkezetét jellemző logikai relációk „felszíni” megjelenítéséül szolgálnak. „A szintaktika és a szemantika mélyen áthatja egymást” – írja például Uriel Weinreich, s ez a tény eleve kudarcra ítéli azokat a generatív grammatikai próbálkozásokat, amelyek a szintaxis és a szemantika szférájának az elkülönítésére irányulnak.⁴⁸ Mármost a szemantikai és szintaktikai struktúrák belső kapcsolatának ilyenén hangsúlyozásához, a szintaktikai elemzés szemantizációjának általános tendenciájához egy olyasféle föltevés is elvezethet, mely szerint a nyelv szintaktikai struktúrája szoros összefüggésben van a nyelvi jelentés denotatív tartalmával. Ez a megfontolás irányította több nyelvész figyelmét például a mondat nominatív aspektusára, illetve ezáltal válhatott az általuk kidolgozott elméletek keretei között a *jelölő-fogalom-tárgy* szemantikai triász a szintaktikai elemzések módszereit meghatározó elvvé. Közéjük tartozik például Charles Fillmore is, aki előszeretettel alkalmazza

⁴⁷ Lásd F. Goldwin-Eisler: *Psycholinguistics: Experiments in Spontaneous Speech*, Academic Press, New York 1968; H. R. Pollio: *The Psychology of Symbolic Activity*, Addison-Wesley, Reading/Mass. 1974.

⁴⁸ Uriel Weinreich: „Explorations in semantic theory”, in *Current Trends in Linguistics* III., The Hague 1966, 468–469. o.

a mondat nominatív aspektusának jelölésére a logikai-filozófiai kutatásokból átvett „propozíció” terminust.⁴⁹ „A mondat alapstruktúrájában – írja Fillmore – egy »propozíciónak« nevezhető részt találunk, azaz az igék és névszók [...] időtől független viszonyrendszerét, amely elkülönül a mondat modális konstituensétől.”⁵⁰

Úgy tűnik tehát számomra, hogy a szemantikai szintaxisnak ez a propozitív nominalizáció hipotézisére épülő változata tökéletesen összeegyeztethető azzal az elgondolással, amit a nyelvi jelentés fogalmi komponenseivel kapcsolatban körvonalaztam. A szóhasználat fogalmi reprezentációját ugyanis, föltevésem szerint, olyan asszociatív viszonyok határozzák meg, amelyek a megnevezés mint elemi cselekvés fogalmát különböző komplexitású nyelvi aktusok fogalmi reprezentációjának lehetséges elemévé teszik, s amelyek szintaktikai szinten egytől egyig megjeleníthetővé válnak. Azt, hogy a lehetséges asszociatív viszonyok közül melyek aktivizálódnak valamely nyelvi aktus végrehajtásakor, azaz hogy egy adott szót milyen típusú és komplexitású mondat szerkezeti egységeként használhat a beszélő valamely kontextusban, egyfelől a denotátum fogalmának a komplexitása határozza meg, másfelől pedig azok a fogalmi viszonyok, amelyek a denotátum fogalmát az adott nyelvhasználati szituációban egy összetettebb fogalmi struktúra részévé teszik. Ebben a megközelítésben tehát a nominalizáció során kifejezett propozicionális tartalom azokban az asszociatív viszonyokban gyökerezik, amelyek az egyes szavak jelentésbeli komponenseit a mondatok jelentéstartományának teszik részévé. Valamely mondat jelentése így végső soron nem más, mint azoknak a fogalmi viszonyoknak az együttese, amelyek a mondat elemeiként használt szavak jelentés-komponenseit egy a mondat megfogalmazásakor aktivizált komplex fogalmi hálózat részeként kapcsolják össze. Ez az aktivizált konceptuális hálózat pedig, lényegét tekintve, azonos a mondat megfogalmazását felölelő limitatív cselekvési szituáció fogalmi reprezentációjával.

A szemantikai szintaxis hívei által vizsgált propozitív nominalizáció alapját tehát az általam javasolt megközelítésben azok a fogalmi viszonyok jelentik, amelyek csomópontjai a szavak jelentésének komponenseiként válnak a mondatok jelentésének elemévé. A mondat- és szójelentés viszonyának kérdése azonban már olyan problémákra is ráirányítja a figyelmet, mint amilyen például a lexikai és szintaktikai jelentés kapcsolatának, illetve a nyelvi produktivitás fogalmi alapjainak a kérdése. Ezek tisztázására vállalkozom a következő fejezetben, mégpedig oly módon, hogy az általam elfogadhatónak tartott válaszokat a mentalista kommunikációelmélet egyik lehetséges változatának jegyében próbálom megfogalmazni. Ennek keretében teszek kísérletet arra, hogy a fentiek alapján plauzibilis képet nyújtsak a kommunikatív aktusok során kifejezett propozicionális tartalmak és attitűdök viszonyáról, a kommunikációs üzenet interpretációjának

⁴⁹ Vö. Charles Fillmore: „The case for case”, in *Universals in Linguistic Theory*, New-York 1968, 1–88. o.

⁵⁰ Uo., 23. o.

mentális föltételeiről, illetőleg az interpretáció folyamatáról. S ezzel egyúttal visszatérnek a locke-i kommunikációelmélet alapproblémájához: a nyelvi jelentés és a kommunikáció során kifejezett mentális állapotok viszonyának kérdéséhez is.

5. Jelentés és kommunikáció

Ahhoz, hogy az előző fejezetben körvonalazott szemantikai modell kommunikációelméleti aspektusait megvilágíthassuk, valamiféle választ kell adnunk arra a kérdésre is, hogy a fogalmi komponensekből fölépülő szójelentés miképpen válhat valamely mondat jelentésének részévé. Más szóval, világossá kell tennünk a mondat elemévé váló szó jelentése és szintaktikai funkciója közötti viszony fogalmi alapjait.

Ennek első lépéseként meg kell kísérelnünk egy mentalista nyelvelmélet keretei közé illeszteni azt, a generatív nyelvészetben és nyelvfilozófiában egyaránt általánossá vált distinkciót, amely a lexikai és szintaktikai jelentés eltérő vonásainak fölismerésén alapul. Azaz meg kell határoznunk, hogy miképpen jelenik meg a jelentés szintjén egy szó lehetséges és tényleges szintaktikai funkciója. Valamely szó lexikai jelentését ugyanis olyan fogalmi összefüggések együtteseként közelítem meg, amely a szó – adott nyelvrendszeren belüli – lehetséges szintaktikai funkcióit reprezentálja a nyelvhasználat kognitív háttérében. E lehetséges szintaktikai funkciók fogalmi megjelenítését elsősorban azok az asszociatív relációk jelentik, amelyek a szó használatáról alkotott fogalmat különböző komplexitású nyelvi aktusok fogalmi reprezentációjának elemévé teszik. Ezek az asszociatív relációk viszont szemantikai tartalmukat azokból a fogalmi viszonyokból nyerik, amelyek a szó jelentésének másik komponensét, azaz a denotátum fogalmát a kognitív háttér konceptuális csomópontjává teszik. Így például valamely névszó lexikai jelentése magában hordozza azoknak a szintaktikai viszonyoknak (pl. az adott névszó alanyi, tárgyi, határozói szerepének) a lehetőségét, amelyek révén a szóban forgó névszó használata különböző komplexitású nyelvi aktusok elemévé válhat. E lehetséges szintaktikai viszonyok pedig azoknak az asszociatív relációknak a nyelvi kifejeződései, amelyek a névszó denotátumának fogalmát más denotátum- és cselekvés-fogalmakkal kapcsolják össze.

Valamely szó lexikai jelentése így végső soron egyetlen csomópontba gyűjti azoknak a fogalmi viszonyoknak az összességét, amelyek a denotátum és ezen keresztül a megnevezési aktus fogalmi reprezentációját a nyelvhasználat kognitív háttérének részévé teszik. Vagyis ha ezt a kognitív háttérrel különböző komplexitású cselekvési szituációk fogalmi reprezentációinak asszociatív hálózataként fogjuk föl, akkor valamely szó lexikai jelentését úgy is meghatározhatjuk, mint a szó használatáról alkotott fogalmunkat a szó használatát fölelő lehetséges limitatív cselekvési szituációk más elemeiről alkotott fogalmainkkal összekapcsoló fogalmi csomópontot.

Tehát a denotátum fogalma és a megnevezési aktus fogalmi reprezentációja a nyelvhasználat kognitív háttérét alkotó asszociatív struktúra komplex fogalmi csomópontjaiként válnak a lexikai jelentés részévé. A lexikai jelentést ezért úgy kell fölfognunk, mint a nyelvhasználat kognitív háttérének valamely fiktív, mindenfajta kontextustól függetlenül létező tartományát, amely a maga egészében egyetlen nyelvi aktus során sem aktivizálódik, de amely ezzel együtt számos lehetséges nyelvi funkció lehetőségét hordozza magában. E fiktív, számtalan szintaktikai struktúra lehetőségét rejtő kognitív tartomány egy-egy szegmentuma aktivizálódik az egyes nyelvi aktusok végrehajtásakor, illetve az észlelt nyelvi üzenet interperetációjának folyamatában. A közlés és a megértés lehetősége tehát végső soron a kommunikatív tranzakciók folyamatában használt nyelvi elemek lexikai jelentésében rejlik. Más szóval, a lexikai jelentések képezik a nyelvi elemek kombinációjának és e kombinációk megértésének voltaképpen kognitív alapjait. Jó okunk lehet tehát azt föltételezni, hogy a kombinatív alapon nyugvó nyelvi produktivitás végső soron a szóban forgó jelentések fogalmi komponensei közötti viszonyban gyökerezik. Vagyis az a képességünk, hogy határtalan mennyiségű nyelvi megnyilatkozást tudunk produkálni, és az, hogy képesek vagyunk határtalanul változatos, korábban sohasem hallott nyelvi megnyilatkozás jelentését megérteni, arra a tényre vezethető vissza, hogy az általunk használt szavak lexikai jelentése nem más, mint bonyolult asszociatív viszonyok konceptuális csomópontja. A lexikai jelentés tehát azáltal válhat a nyelvi produktivitás bázisává, hogy a denotátum és a szóhasználat fogalmát mint számos asszociatív reláció egy-egy konceptuális csomópontját kapcsolja össze a nyelvhasználat kognitív háttérében.

A nyelvi elemek kombinációja során azonban az elemek lexikai jelentésének csak bizonyos szegmentumai aktivizálódnak és jelenítődnek meg a szintaktikai struktúra részeként. Ezek a jelentésbeli szegmentumok olyan fogalmi viszonyok, amelyek a végrehajtott nyelvi aktus szituációját mindig valamilyen tényleges kontextus részeként jelenítik meg az aktus kognitív háttérében. Azaz aktivizálásuk közvetlen intencionális oka nem más, mint a kontextus specifikus elemeinek észlelése.

A lexikai jelentésekben rejlő lehetséges szintaktikai viszonyok realizációja tehát a kommunikációs kontextus specifikus elemeinek észlelése által előidézett intencionális esemény. Egyfajta – az esetek többségében nem tudatosuló – választás, a nyelvi jelentést alkotó fogalmi viszonyok reprezentációjaként rögzült lehetséges szintaktikai struktúrák közül. A konkrét közlemények elemeként használt szavak jelentésének ezt az észlelés eredményeként aktivizált szegmentumát nevezzük tehát szintaktikai jelentésnek. Azaz valamely szó szintaktikai jelentése olyan asszociatív viszony, amely a denotátum és a megnevezési aktus fogalmát a mindenkori kontextusban aktivizált fogalmi relációk csomópontjaiként kapcsolja össze. Más szóval, a lexikai jelentés a szintaktikai jelentést és az abban gyökerező szintaktikai funkciót mint különböző fogalmi összefüggések szemantikai egységének a lehetőségét rejtő magában. Az pedig, hogy ezek közül a szemantikai egységek közül melyik válik egy konkrét limitatív cselekvési szituáció

fogalmi reprezentációjának az elemévé, a mindenkori kontextus specifikumainak fogalmi megjelenítésétől függ. Így például valamely névszó szintaktikai funkcióját – vagyis azt a mondatrészi szerepet, amit egy adott nyelvi közlemény elemeként betölt – a névszó denotátumának a mindenkori kontextus elemeként való fogalmi megjelenítése és e fogalmi megjelenítés tartalmaként aktivizálódó funkcionális képzete határozza meg. Nem véletlenül jellemzi tehát az általános nyelvész André Martinet a lexikai jelentés elemeként aktivizálódó szintaktikai funkciókat olyan jelenségekként, amelyek „megfelelnek a tapasztalat elemei és az egész tapasztalat közötti” relációknak.⁵¹ Azaz Martinet valamely szó szintaktikai funkcióját arra a szerepre vezeti vissza, amelyet a mindenkori kontextusban a szó denotátuma betölt. E nyelvi szerep Martinet által „indikátorok”-nak, illetve „funkcionális monémák”-nak nevezett mutatói (az esetvégződések, előjárószók, kötőszók stb.) végső soron azoknak a fogalmi viszonyoknak a nyelvi kifejezései, amelyek a denotátum fogalmát a mindenkori kontextus más elemeit is felölelő asszociatív reprezentáció részévé teszik.⁵²

Összességében tehát elmondhatjuk, hogy a szintaktikai jelentés a denotátum és a megnevezési aktus fogalmi reprezentációjának egy konkrét konceptuális összefüggés fényében aktivizált kapcsolata, azaz a megnevezési aktus mindenkori szituációjának fogalmi reprezentációja. E fogalmi reprezentáció intencionális tartalma pedig abban a fogalmi egyeztetésben gyökerezik, amelynek eredményeként a nyelvhasználó a lehetséges nyelvi aktusok közül a kontextusnak leginkább megfelelőt választja ki. Természetesen minél egyszerűbb a kérdéses nyelvi aktus intencionális szerkezete, annál nagyobb a valószínűsége annak, hogy ez a konceptuális egyeztetés – miként az okozataként végrehajtott kognitív választás is – a nyelvhasználó által nem reflektált mentális folyamatként jelöli ki a nyelvi elemek szintaktikai jelentésének tartományát. Akár reflektált jellegű azonban ez a mentális folyamat, akár nem, a nyelvi elemek szintaktikai jelentése minden kontextusban feltöltődik a fogalmi egyeztetés és az okozataként megvalósuló kognitív választás intencionális tartalmával.

Valószínűleg ez, a szintaktikai jelentés részévé váló intencionális tartalom hordozza magában a kommunikatív aktusok háttérében rejlő propozicionális attitűdök reprodukálásának és ezáltal a kommunikatív tranzakciók folyamatában közvetített üzenetek megfelelő interpretációjának a lehetőségét. És föltehetőleg ebben az intencionális tartalomban gyökerezik az a *de re / de dicto* azonosság is, amit Searle a nyelvi aktusokat kísérő vélekedések legfőbb jellemzőjének tartott. Ezen a ponton tehát megkerülhetetlenné válik az, a locke-i kiindulóponthoz visszavezető kérdés, hogy a szóban forgó intencionális tartalom voltaképpen hogyan közvetíthető a kommunikatív aktusok folyamatában a vélekedések mint mentális állapotok révén? A kérdésre adható lehetséges válaszok mérlegelésekor

⁵¹ André Martinet: *Grundzüge der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Stuttgart 1963, 101. o.

⁵² Vö. André Martinet: „Elements of a functional syntax”, *Word* 16, New York 1960, 3–4. o.

mindenekelőtt tisztáznunk kell, hogy a főnti szemantikai kijelentések alapján mit is értünk vélekedéseken, illetve hogy miképpen határozhatjuk meg az üzenet tartalmával kapcsolatos vélekedések kauzális szerepét a kommunikáció folyamatában.

A nyelvi aktusokat kísérő vélekedések intencionális szerepét megvilágítandó célszerűnek tűnik visszatérni a szemantikai és szintaktikai jelentés viszonyáról mondottakhoz. Az ilyen típusú vélekedések ugyanis elválaszthatatlanok attól a mentális folyamattól, amely a kontextusbeli elemek észlelését követően vezet el a beszélő által használt szavak szintaktikai jelentésének aktivizálásáig. A mondatrészi szerepbe kerülő szavak szintaktikai jelentésének aktivizálását a főntiekben olyan fogalmi egyeztetés eredményének fogtam föl, amelynek során a szavak lexikai jelentésének fogalmi összetevői asszociatív viszonyba kerülnek a mindenkori kontextus észlelt elemeit megjelenítő fogalmakkal. Ezek az észlelés eredményeként mozgósított asszociatív viszonyok jelölik ki a lexikai jelentés tartományának azt a szegmentumát, amely a nyelvi cselekvés során fölhasznált szavak szintaktikai funkcióját jeleníti meg a cselekvés kognitív háttérében. Ez a szintaktikai jelentés kijelöléséhez vezető fogalmi egyeztetés egy időben két szálon történik. Egyfelől a szavak denotátumának fogalma kapcsolódik asszociatív relációk révén a kontextus elemeinek fogalmi reprezentációihoz, másfelől a szavak használatának fogalmi reprezentációi válnak limitatív cselekvési szituációk fogalmi megjelenítésének az elemévé. Azok a szintaktikai szinten megjelenített fogalmi relációk, amelyek a szavak használatának aktusáról alkotott fogalmakat valamilyen limitatív cselekvési szituáció fogalmi reprezentációjának az elemévé teszik, a denotátum-fogalmakat felölelő és az észlelés nyomán mozgósított asszociatív relációk analógiájára épülnek föl. E kettős fogalmi egyeztetés eredményeként a beszélő tudatában aktivizálódnak bizonyos, a szavak lexikai jelentésében rögzült választási lehetőségek. Azaz a szóban forgó fogalmi egyeztetés olyan asszociatív tartományt jelöl ki a nyelvhasználat kognitív háttérében, amely az adott kontextusban leginkább releváns szintaktikai struktúrákat mint a nyelvhasználó számára adott választási lehetőségeket jeleníti meg. Ennek során tehát a megfelelő szintaktikai jelentések még mint a lexikai jelentésekben rejlő lehetőségek aktivizálódnak a kontextus elemeit megjelenítő fogalmi összefüggések viszonyában. Más szóval, a kommunikatív aktus végrehajtásához vezető mentális folyamat eme szakaszában az aktus limitatív szituációjának részét képező elemi cselekvési szituációk – azaz az egyes szavak használatának szituációi – még mint a limitatív szituáció lehetséges összetevői jelenítődnek meg az aktus kognitív háttérében.

Milyen meghatározást adhatunk ezek után a kommunikatív aktusok során kifejezett vélekedésekről? A főnti megállapítások a következő definíciót sugallják a számunkra. A beszélők vélekedései olyan mentális állapotok, amelyek a mindenkori kontextus specifikus elemeinek földolgozásához és az üzenet tartalmát meghatározó lehetséges szintaktikai jelentések kijelöléséhez vezető fogalmi egyeztetésből fakadnak. Más szóval, olyan intencionális jelenségek, amelyeket a

kontextus specifikumait kifejező lehetséges szintaktikai struktúrák fogalmi mozgósítása idéz elő. Ezek a jelentések fogalmi alapjaival kapcsolatos vélekedések lehetnek tehát azok a mentális állapotok, amelyek reprodukálásáról például Gauker mint az üzenet megfelelő interpretációjának feltételéről beszél. Azaz – a Gauker-féle koncepció talaján maradva – ezeknek a nyelvi közösségeket jellemző fogalom-vélekedéseknek az elsajátítását tekinthetjük a nyelvi kompetencia legfőbb biztosítékának. Mégpedig azért, mert ezek a vélekedések közvetítik a nyelvi aktusok kognitív háttérének azt az interszubjektív fogalmi struktúráját, amelyben a nyelvi elemek jelentését alkotó fogalmi relációk gyökereznek. Mindez persze akkor is igaz, ha valamely nyelv elsajátítását a fogalomalkotási készség egyéni vonásai miatt – Davidsonhoz hasonlóan – végső soron az adott nyelv „individualizációjának” fogjuk föl. A nyelvhasználók valamely közösségét jellemző közös cselekvési módok és a valóság megismerését kísérő konceptualizációk ezekből fakadó közös intencionális szerkezete ugyanis olyan alapok, amelyek a nyelvi jelentést meghatározó fogalmi reprezentációk minden egyéni árnyalata ellenére biztosítják a kommunikatív tranzakciók eredményességének a feltételét.

A szóban forgó vélekedések kauzális szerepét a nyelvi aktusok végrehajtásához vezető mentális folyamatban tehát egyfelől az az ok–okozati viszony határozza meg, amely ezeket a vélekedéseket mint intencionális okozatokat kapcsolják a kontextus észlelését követő fogalmi egyeztetések folyamatához. Van azonban a vélekedések oksági szerepének egy másik aspektusa is a nyelvi cselekvéseket megelőző mentális processzusban. Nevezetesen az, hogy a lehetséges szintaktikai jelentéseket kijelölő fogalmi egyeztetés okozataiként egyúttal okaivá is válnak olyan fogalmi kapcsolatrendszernek aktivizálásának, amelyek a kérdéses szintaktikai jelentések által megjelenített cselekvési szituációkat már mint valamilyen konkrét limitatív cselekvési szituáció elemeit reprezentálják a nyelvi aktusok kognitív háttérében. Más szóval, a kontextus és az üzenet tartalma közötti viszonytal kapcsolatos vélekedések okozzák azoknak az asszociatív fogalmi viszonyoknak az aktivizációját, amelyek az üzenet megfogalmazásának teljes aktusát mint limitatív cselekvést reprezentálják az aktus kognitív háttérében. Ezen asszociatív viszonyok részeként aktivizálódnak tehát azok a fogalmi relációk is, amelyek a beszélő szavainak a szintaktikai jelentését külön-külön meghatározzák. Ennek a közlés teljes aktusát reprezentáló fogalmi kapcsolatrendszernek a beszélő vélekedései által előidézett aktivizációját nevezem a továbbiakban a kommunikatív aktus limitatív intenciójának. A beszélő limitatív intenciója tehát olyan intencionális jelenség, amely a limitatív közlési szituáció fogalmi reprezentációját aktivizálva jelöli ki a közlés eszközeinként használt szavak szintaktikai jelentését. Vagyis egyfajta, a beszélő vélekedése által előidézett választás a lexikai jelentésekben rejlő lehetséges szintaktikai jelentések közül.

A limitatív nyelvi aktusokat reprezentáló fogalmi viszonyok aktivizálása azonban oly módon válik a beszélő vélekedésének okozatává, hogy maga is közvetlen oka lesz egy intencionális eseménynek. Ez az intencionális esemény pedig nem más, mint a közleményben szereplő szavak használatának közvetlen

mentális oka, azaz az egyes megnevezési aktusok elemi intenciója. A limitatív közlési szituációt reprezentáló fogalmi összefüggések aktivizálása ugyanis azáltal vezethet el magának a közlési aktusnak a végrehajtásához, hogy közvetlen okát jelenti az aktus részét képező elemi nyelvi cselekvések szituációit reprezentáló fogalmi viszonyok aktivizálásának, azaz a kommunikatív aktus elemi intenciójának. Az elemi nyelvi aktusok végrehajtásának közvetlen mentális okát jelentő intenció tehát végső soron nem más, mint a beszélő által használt szavak szintaktikai jelentésének egy konkrét közlési szituációt reprezentáló fogalmi összefüggés részeként való aktivizálása. Vagyis az egyes szavak használatának aktusát az a tény teszi intencionálissá, hogy azokat a beszélő a tudatában körvonalazódó limitatív közlési aktus elemeiként hajtja végre.

A fentiekben annak a kauzális folyamatnak a fölvázolására tettem kísérletet, amely a beszélő vélekedéseinek kialakulásától a kommunikatív aktus végrehajtásáig vezet el. E folyamatról mondtak pedig a következőképpen foglalhatók össze: a beszélőnek az üzenet tartalmával és a kontextussal kapcsolatos vélekedése mentális oka a kommunikatív aktus limitatív szituációját reprezentáló fogalmi összefüggések aktivizálásának – azaz a kommunikatív aktus limitatív intenciójának –, ami oly módon válik a kommunikatív aktus végrehajtásának közvetett okává, hogy egyúttal oka az aktus szegmentumait reprezentáló fogalmi viszonyok aktivizálásának – azaz a kommunikatív aktus elemi intencióinak – is. Mármint plauzibilisnek tűnik számomra az a föltevés, hogy a kommunikatív aktus eredményességét elsősorban az határozza meg, hogy a hallgató mennyiben képes ezt a mentális processzust az interpretáció folyamatában reprodukálni. Azaz az eredményes kommunikatív tranzakció első számú kritériuma az, hogy a kommunikatív aktus vevője az aktus limitatív intencióját mint a beszélő vélekedésének mentális okát értse meg. Hiszen ahogy Grice klasszikussá nemesült koncepciója is sugallja számunkra, a kommunikációs üzenet voltaképpeni tartalma a beszélőnek az a szándéka, hogy a hallgató számára világossá tegye a mondandója tartalmával kapcsolatos vélekedését. Vagyis – hogy az általam javasolt gondolatmenet vonalán maradjunk – a beszélő által kifejezett kommunikációs intenció lényege az, hogy a hallgató számára világossá váljon annak a vélekedésnek a konceptuális forrása, amely a beszélő által használt szavak szintaktikai jelentését meghatározza. S ez valószínűvé teszi azt, hogy a Fodor által is vizsgált jelentés-hipotézisek a hallgató azon törekvéseire vezethetők vissza, hogy a beszélő által használt szavak szintaktikai jelentését mint az üzenet kognitív hátterét alkotó asszociatív relációk egyik szeletét értse meg.

A fentiekben tehát elsősorban arra a kérdésre kerestem választ, hogy milyen összefüggés mutatható ki a kommunikatív tranzakciók folyamatában közvetített mentális állapotok és a nyelvi jelentés között? A lehetséges válaszok mérlegelésekor elsősorban arra törekedtem, hogy ezt, a locke-i kommunikáció-elmélet alapjait érintő kérdést a fogalomalkotási készség és a nyelvi kompetencia viszonyával kapcsolatos általánosabb problémakör keretei között fogalmazzam újra és válaszoljam meg. Ennek során egy olyan általános mentalista nyelvelmélet

konceptuális vázának a fölépítésére vállalkoztam, amelynek révén például tisztázhatóvá válna a különböző kommunikációs technikák – szóbeliség, írásbeliség – nyelvre és gondolkodásra gyakorolt történeti hatása is. Mindeneke-lőtt azonban annak a belső kapcsolatnak a megvilágítására tettem kísérletet, amely a szavak és a fogalmi reprezentációk viszonyát jellemzi, s amely nélkül a szó – miként Locke fogalmaz – „nem egyéb, mint jelentéstelen zörej”.⁵³

Irodalom

- Bennett, Jonathan: *Linguistic Behavior*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.
- Bilgrami, Akeel: *Belief and Meaning*, Basil Blackwell, Oxford 1992.
- Chomsky, Noam: *Reflections on Language*, Temple Smith, London 1976.
- Chomsky, Noam: *Mondattani szerkezetek. Nyelv és elme*, Osiris–Századvég, Budapest 1995.
- Chomsky, Noam: „Language and Nature”, *Mind* 104 (1995), 1–61. o.
- Damasio, Hanna–Damasio, Antonio R.: *Lesion Analysis in Neuropsychology*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- Davidson, Donald: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- Davidson, Donald: „The structure and content of truth”, *The Journal of Philosophy* 87 (1990), 279–328. o.
- Fillmore, Charles: „The case for case”, in *Universals in Linguistic Theory*, New York 1968, 1–88. o.
- Fodor, Jerry: *The Language of Thought*, Harvard University Press, Cambridge 1975.
- Fodor, Jerry: *Psychosemantics*, MIT Press, Cambridge/Mass. 1987.
- Gauker, Christopher: „The Lockean theory of communication”, *Nous* 26:3 (1992), 303–324. o.
- Goldwin-Eisler, F.: *Psycholinguistics: Experiments in Spontaneous Speech*, Academic Press, New York 1968.
- Grice, H. P.: „Meaning”, *The Philosophical Review* 64 (1957), 377–388. o.
- Grice, H. P.: „Utterer's meaning, sentence-meaning and word-meaning”, *Foundations of Language* 4 (1968), 225–242.
- Grice, H. P.: *Studies in the Way of Word*, Harvard University Press, Cambridge 1989.
- Jackendoff, Ray: „What is a concept, that a person may grasp it?”, *Mind and Language* 4 (1989), 68–102.

⁵³ John Locke: *Értekezés az emberi értelemről* II., id. kiad. 15. o.

- Lewis, David: *Convention*, Harvard University Press, Cambridge 1969.
- Lewis, David: „Languages and language”, in *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford 1983, 163–189. o.
- Loar, Brian: *Mind and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről I–II.*, Akadémiai, Budapest 1979.
- Martinet, André: „Elements of a functional syntax”, *Word* 16, New York 1960, 1–10. o.
- Martinet André: *Grundzüge der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Stuttgart 1963.
- Pollio, H. R.: *The Psychology of Symbolic Activity*, Addison-Wesley, Reading/Mass. 1974.
- Putnam, Hilary: *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Putnam, Hilary: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge 1990.
- Searle, John R.: *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge–London–New York 1983.
- Searle, John R.: *The Rediscovery of Mind*, MIT Press, Cambridge 1992.
- Sellars, Wilfrid: *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, New York 1963.
- Sellars, Wilfrid: „Meaning as functional classification”, *Synthese* 27 (1974), 417–437. o.
- Sperber, Dan–Wilson, Deirdre: *Relevance: Communication and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge 1986.
- Weinreich, Uriel: „Explorations in semantic theory”, in *Currents Trends in Linguistics III.*, The Hague 1966, 395–477. o.
- Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz, Budapest 1992.
- Wright, Crispin: „Wittgenstein's rule-following considerations and the central project of theoretical linguistics”, in *Reflections on Chomsky* (ed. by A. George), Basil Blackwell, Oxford 1989, 233–264. o.

SUMMARY

Language and Intentionality

One of the major themes of analytical philosophy of mind is the nature of the relation between meaning and intentionality. Analytical philosophers who have little else in common may share a certain mentalist view of this relation. On this mentalist view, the linguistic communication takes place when a hearer grasps some sort of intentional object that the speaker's words

express and that is distinct from the speaker's words.

The aim of this essay is twofold. On the one hand, by analysing the mentalist theory of communication and meaning I attempt to reconstruct the ideas that make mentalism a part of the analytical tradition. On the other hand, I try to approach the problem of the internal relation between lan-

guage and intentionality in the context of a refined understanding of the intentional content of linguistic meaning.

To take the first step toward such a refined understanding I provide a brief outline of the analytical versions of mentalist, or as Christopher Gauker calls it, „Lockean“ theory of linguistic communication. In analysing these versions I consider Grice's, Searle's, Davidson's, Fodor's, and others' conception of the nature of the mental object and propositional attitude that speakers express and hearers grasp in communicative acts.

Then I discuss the mentalist theories of the relation between meaning and reference of words. My discussion focuses on Davidson's, Putnam's, and Searle's notion of the meaning determined by the intentional content of conceptual representations.

I try to answer, furthermore, the questions considering the conceptual relations

that constitute the cognitive background of communicative acts. In answering these questions I sketch a semantical conception that identifies the linguistic meaning with logical relations between concepts having intentional content. It seems to me that such a conception can suggest a plausible way to reconcile the Fregean idea that meaning determines reference with the internalist idea that knowing the meaning of a word consists in being in a certain mental state. In other words, such a conception can make it clear how the relation between meaning and reference can be analyzable in terms of the notions of intention, belief, and other mental states.

Finally, I offer an analysis of communication which analysis can lay a foundation for a general theory of the mental conditions and the intentional structure of communicative acts.

21. Internationales Wittgenstein Symposium

**16. bis 22. August 1998
Kirchberg am Wechsel, Niederösterreich**

Generalthema:

Angewandte Ethik

Sektionen und Arbeitsgruppen:

- 1. Wittgenstein**
 - 2. Wirtschafts- und Berufsethik**
 - 3. Politik und Ethik**
 - 4. Technik und Ethik**
 - 5. Umweltethik**
 - 6. Bioethik und medizinische Ethik**
- Arbeitsgruppe 1: Genetik und Ethik**
Arbeitsgruppe 2: Feminismus und Ethik

Veranstalter:

Die Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft

Organisation und wissenschaftliche Leitung:

Peter Kampits
(Institut für Philosophie, Universität Wien)

Eingeladene Vortragende:

Zusagen liegen u.a. vor von: Kurt BAYERTZ (Univ. Münster), Allan BUCHANAN (Univ. of Wisconsin), Gerald DOPPELT (Univ. of California), Owen FLANAGAN (Duke Univ.), Franz HRUBI (Univ. Wien), Christoph HUBIG (Univ. Stuttgart), Frances KAMM (Univ. of California), Hilde and Jim NELSON (Univ. of Tennessee), Martha NUSSBAUM (Univ. of Chicago), Mélika OUELBANI (Univ. Tunis), Hans-Martin SASS (Georgetown Univ.), Goran SVÓB (Univ. Zagreb)

Aufruf zu Beiträgen:

Anmeldeformulare sowie Richtlinien zur Gestaltung von Symposiumsbeiträgen sind erhältlich über: Die Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, Markt 63, A-2880 Kirchberg am Wechsel, Telefon und Telefax: 0043 2641 2557. Einsendeschluß für die Vorträge ist der 30. April 1998. Die Konferenzsprachen sind Deutsch und Englisch. Bitte beachten Sie: Beiträge zur Sektion 1 sind nicht an das Generalthema gebunden, Beiträge zu den Sektionen 2 bis 6 oder zu den Arbeitsgruppen müssen sich nicht auf Wittgenstein beziehen.

Weitere, jeweils auf den neuesten Stand gebrachte Informationen über das 21. Internationale Wittgenstein Symposium sind im Internet abrufbar unter:

<http://www.sbg.ac.at/phs/alws/wittgenstein98.htm>

LOCKE ÉS AZ ESZMÉK TIPOGRÁFIÁJA*

DEMETER TAMÁS

Az az eszmetörténeti irányvonal, mely az intellektuális változások gyűjtőpontjába az egyes korok kommunikációs technológiai által teremtett szellemi klímát helyezi, napjainkra mind erőteljesebben jelentkezik az egyes filozófiatörténeti interpretációk keretein belül is. Az az igény, hogy bizonyos filozófiai életműveket az adott korszak információs csatornái által kínált lehetőségek fényében értelmezzünk illetve értelmezzünk át, Eric A. Havelock *Preface to Plato* című munkájának megjelenése óta eleven.¹ Nagyhatású művében Havelock azt az álláspontot fejti ki részletesen, hogy Platón filozófiájának kialakulása és e filozófia alapvető eszméi olyan történeti változások eredményei, amelyek a szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés következményeiben gyökereznek. Ilyen szempontból Platón és Locke gondolkodása bizonyos analóg vonásokat mutat: mindketten a kommunikációs eszközök megváltozásának időszakában alkották meg filozófiai rendszerüket.

Havelock megmutatta, hogy Platón számára az írás nem pusztán a gondolatkifejezésnek egy olyan új médiumát jelentette, melyen keresztül hatékonyabban, az utókor számára is hozzáférhető módon kifejtethette filozófiáját, hanem ezen túlmutató jelentőséggel is bírt, nevezetesen: az írásbeliség élményvilága a platonizmus konstitutív forrását képezte: „az ideatan nem csupán Platón önálló doktrínáját jelentette. A diskurzus teljesen új szintjének közeledtét hirdette, amely – ahogyan tökéletesedett – a világról szerzett tapasztalat új formáit teremtette meg, a reflektív, a tudományos, a technológiai, a teológiai, és az analitikus élményvilágot. Sokféleképpen nevezhetnénk ezt. Az új mentális éra saját lobogó alatt kívánt fölvonulni, s ezt a platóni ideákban találta meg. Ebből a szemszögből tekintve, az ideatan kialakulása történelmi szükségszerűség volt.”²

A jelen dolgozat alapvető célja, hogy plauzibilissé tegye azt a tételt, miszerint John Locke filozófiájának fejlődése erőteljesen magán viseli saját kora kommunikációs krízisének – vagyis a kézírásos írásbeliségről a könyvnyomtatás technológiá-

* Megkülönböztetett köszönettel tartozom Nyíri Kristóf professzornak, aki e dolgozat elkészítése során mindvégig segítségemre volt. Munkám anyagi támogatásáért a Pro Renovanda Cultura Hungariae alapítványt illeti köszönet. (Dt. 1996/68.)

¹ Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1963.

² Uo., 267.o.

jára való végleges áttérésnek — jeleit, s a tipográfia széles körű alkalmazásának következményeit. A könyvnyomtatás Locke filozófiáján lemérhető hatásainak rekonstrukciójához az Eric A. Havelock és Walter J. Ong által kezdeményezett eszmetörténeti megközelítés perspektívája kínálja a legkézenfekvőbb szemléletet. Havelock, több évtizedes munkája során, föltérképezte az antik görög filozófiának a preszokratikusoktól Aristotelésig terjedő ívét, s bebizonyította, hogy e tradíció fejlődésén mély nyomokat hagyott az írásbeliség fokozatos kiteljesedése, az írásnak a gondolkodási folyamatokra gyakorolt hatása, azaz az írás tudati integrációja és interiorizálódása.³ Walter J. Ong elsősorban a reneszánsz filozófus, logikus és oktatási reformer Petrus Ramus életművének tanulmányozása során — Havelocktól függetlenül, mégis a platonizmus havelocki értelmezéséhez hasonlóan — jutott arra a következtetésre, hogy a *ramizmus* gondolati iskolája gyökereiben kötődik az írásbeliséghez, s annak is legkifejlettebb formájához, jelesül a könyvnyomtatás technológiájához. Ramus éppen abban az időszakban élt,⁴ amikor a könyvnyomtatás intellektuális következményei a maguk teljességében kezdtek kibontakozni. Ahogy Ong fogalmaz, Ramusról szóló könyvének új kiadásához írt előszavában: „Pierre de la Ramée, és követői [...] valamiképpen egy fontos változást érzékeltek a tudaton belül, amely a régi, középkori világból a modernbe történő átmenetet jelezte. Ramus korszerűsítve reorganizálta a nyugati logika és retorika kiöregedett tradícióját, mintegy jelezve ezzel a tudás egészének, sőt az emberi életvilág teljességének újjászerveződését.”⁵ Ong és Havelock eredményeihez kapcsolódva Rudolf Fietz, *Medienphilosophie: Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche* című nagylelegzetű tanulmányában, azt igyekszik bebizonyítani,⁶ hogy Nietzsche gondolkodását racionális keretbe foglalja a korabeli új kommunikációs technológiák megjelenése és elterjedése. E monográfia Nietzsche antimetafizikus vonzódásait az írott-nyomtatott szóval szemben viseltetett ellenérzés megnyilvánulásaként mutatja be, melyet a hangzó szó korába való nosztalgikus visszavágyódással állít opozícióba. Nyíri Kristóf, több tanulmányában, Heidegger és főként Wittgenstein filozófiájáról mutatta ki, hogy kettejük gondolkodása nem függetleníthető az őket körülvevő kommunikációs környezettől, jelesül az elektronikus tömegműedumok elterjedésétől.⁷ Nyíri meglátásai szerint Wittgenstein késői

³ Lásd különösen Eric A. Havelock: *Preface to Plato*, uő.: *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1978; uő.: „The linguistic tasks of Presocratics”, in Kevin Robb (ed.): *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, The Hegeler Institute, La Salle 1983.

⁴ 1515–1572.

⁵ Walter J. Ong: *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1983 (1958), VII.o.

⁶ Rudolf Fietz: *Medienphilosophie: Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992.

⁷ Vö. Nyíri Kristóf: *Keresztút*, Kelenföld Kiadó, Budapest 1989, különösen 73–80. o.; uő.: *A hagyomány filozófiája*, Lukács Archivum – T-Twins, Budapest 1994; uő.: „Wittgenstein

filozófiájának gyökerei bensőségesen kötődnek az azt övező kommunikációs környezethez, amelyet alapvetően a hangzó szó jelentőségének az elektronikus média által közvetített újbóli előtérbekerülése, vagyis a *másodlagos szóbeliség* kibontakozása jellemez. Michael Heim írásaiban a számítógépek elterjedésének és mindennapos használatának következményeit e paradigma és a nyugati filozófiai tradíció szemszögéből tekinti át; filozófiatörténeti vonatkozású vizsgálódásainak középpontjában Heidegger és a kibernetika kapcsolata áll, pontosabban az automatizálás és a számítógépesítés azon előérzete, amely Heidegger késői gondolkodásának irányultságát befolyásolta.⁸

A jelen dolgozat a *brit empirizmus* kialakulását veszi szemügyre, legbefolyásosabb egyéniségének, John Locke filozófiájának vizsgálatán keresztül.⁹ A vizsgálódás kiinduló bázisául a főntebb röviden vázolt filozófiatörténeti irányzat szolgál; ebből a perspektívából a XVI–XVIII. századi filozófiatörténeti jelenségeket alapvetően meghatározták a korszakban jelentkező és kiteljesedő kommunikációs változások, jelesen a *könyvnyomtatás* és a hozzá erőteljesen kapcsolódó szemléletmód elterjedése. Ilyen értelemben az *empirizmus* és a *racionalizmus* gondolati iskolái olyan válaszkísérleteknek tekinthetők, amelyek a tipográfia alkalmazása által lehetővé tett újfajta filozófiai kérdésekre adott reflexióként alakultak ki: fölbukkanásuk hátterében a könyvnyomtatás hatásai fedezhetők föl.

Tipografizált ismeretfilozófia: az elme és objektumai

Locke ismeretelméletének kulcsa az *idea* fogalma. Esetünkben bizonyosan nem haszontalan az idea locke-i értelmét összevetni azzal a szereppel, amit Platón elméletében betöltött, különös tekintettel Havelock értelmezésére, amely az idea fogalmának keletkezését az írásbeliség újfajta, kiteljesedő élményvilágával hozta kapcsolatba. A platóni ideatan – a havelocki interpretációban – egy absztrakt, vizuális alapú konceptuális séma alapjain nyugszik, amely alapvetően az írásbeliség által előtérbe helyezett vizuális szemléletű gondolkodásmódra adott lingvisztikai reflexióként jöhetett létre. Amikor ugyanis Platón az igazságosság

as a philosopher of post-literacy”, in K. S. Johannessen – T. Nordenstam (eds.): *Culture and Value: Philosophy and the Cultural Sciences*, ÖLWG, Kirchberg am Wechsel 1995.

⁸ Vö. Michael Heim: *Electric Language: A Philosophical Study of Word Processing*, Yale University Press, New Haven 1987, 71–88. o.; uő.: *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, New York–Oxford 1993, 55–72. o.

⁹ A fogalmi analízisnek ama folyamata, melynek során az empirizmus és a racionalizmus címkéi filozófiatörténeti tekintetben fokozatosan diszkreditálódtak, nem képezik a jelen dolgozat tárgyát, s mivel az empirizmus fogalma nem középponti elemzéseim szempontjából, nem is térek ki rá hosszabban. Ehhez lásd például John W. Yolton: *Locke: An Introduction*, Basil Blackwell, Oxford–New York 1985, 141 sk. o.; E. J. Lowe: *Locke on Human Understanding*, Routledge, London 1995, 12 sk. o.

vagy a szépség elvont fogalmainak természetére kérdez rá, nem egyszerűen új kérdéseket tesz föl; kérdéseit olyan absztrakt terminusokra tekintettel teszi föl, melyek egyszerűen nem voltak megtalálhatók az írásbeliséget megelőző görög nyelv jellegzetesen *narratív – performatív szintaxisra* épülő szótárában. Az írás logikája által kínált szintaxis hozza létre az absztrakt fogalmakat; az írott nyelv alakítja ki azt a benyomást, hogy minden szó, létéből fakadóan, deszignál valamit. Ahhoz pedig, hogy valamely gondolati tartalom absztrakt terminusokba foglaltassék, szükség van absztrakt objektumokra: így keletkeztek a platóni ideák; „ez az attitűd, amelyben a szót olyan reális entitásnak tekintik, amely jelentését úgy tartalmazza, ahogyan a lélek foglalja magába egy személy vagy tárgy spirituális részét, úgy tűnik, hogy a nyelv primitív és mágikus használatából származik és innen emelkedik be a metafizika legfontosabb és legbefolyásosabb rendszereibe. A jelentés, egy szó valódi lényege, ekképpen reális létezésre tesz szert a platóni ideák világában.”¹⁰

Havelock értelmezésében az idea fogalmának platóni bevezetése teremti meg azt az ismeretelméleti alapot, amelyről lehetővé válik a költészet hordozta orális tudás és episztemikus beállítódás kritikája és végül elvetése.¹¹ Platón számára az ideák világa magától értődő módon *vizuális* természetű, s mint ilyen ellentétben áll a szóbeliség világának *hangzó* orientációjával. „Platón ideái [...] mozdulatlan »objektív« létezők voltak, személytelenek és időn kívüliek. Mint minden tudás végső alapjai, magukban foglalták, hogy az intellektuális tudás olyasmi, mint a látás [...]. A görög *idea* szó alapvetően egy dolog kinézetét jelenti [...]. Az ideák így burkolt értelemben absztrakt képfélék, míg más dolgok ezek képei vagy »árnyékai«.”¹² Ekképpen teremődik meg *a tudás mint látvány* koncepciója, melynek háttérében az írásbeliség előidézte objektum–szubjektum hasadás fedezhető föl: az írás távolságot teremt az egyén és saját mentális tartalmai között, azáltal hogy objektiválja őket.¹³ A külsővé-tétel eme processzusa teremti meg azt az objektív illúziót, hogy az ideák önállóan léteznek, vagyis nem a szellem konstrukciói, nem gondolatok, hanem reális, *külső* entitások.¹⁴ Ekképpen válnak a platóni ideák a megismerés végső céljaivá.

Locke ideafogalma a platóninál egyrészt jóval árnyaltabb, másrészt – ahogyan arról később még lesz szó – ismeretelméleti szerepét tekintve határozot-

¹⁰ Bronislaw Malinowski: „The problem of meaning in primitive languages”, in C.K. Ogden – I.A. Richards (eds.): *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, Routledge & Kegan Paul, London 1953 (1923), 308. o.

¹¹ Lásd ehhez Eric A. Havelock: *Preface to Plato*, i. k. 267. o. és passim.

¹² Walter J. Ong: *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, Yale University Press, New Haven–London 1967, 34 sk. o.

¹³ Vö. Hajnal István: *Technika, művelődés*, MTA Történettudományi Intézet, Budapest 1993, 12, 33, 43. o. és passim.

¹⁴ Lásd ehhez Eric A. Havelock: *Preface to Plato*, i. k. 216. o. és 230. o. 1. j.

tan különböző. Az idea locke-i fogalmának rekonstrukcióját Michael Ayers tanulmányának nyomdokain haladva végzem el, amely e fogalom locke-i használatának három eltérő aspektusát mutatja be.¹⁵ A terminus e három alapvető jelentése az ideákat egyrészt mint (1) *mentális képek* et, másrészt mint (2) *intencionális objektumok* at, és végül harmadrészt mint (3) *természetes jelek* et öleli föl, vagyis mindhárom értelemben mint olyan entitásokat, amelyek valamiképpen az elmében foglalnak helyet.

(1) Locke az idea fogalmát többször mint „elmébe írt képet”¹⁶ határozza meg illetve ilyen értelemben használja, úgy, mintha azok „benünk lévő képek”, „elméleti rajzok” volnának,¹⁷ hiszen szerinte az elme az idomokat olyan „látható és tartós jelekkel tudja rögzíteni, amelyekben [...] az ideák a gondolkodás számára tökéletesen meghatározottak”.¹⁸ Ez legszembevetőbbben a *demonstratív tudás* fogalmának esetében mutatkozik meg, amelyet a filozófus geometriai kontextusban tárgyal, akképpen, hogy előtérbe helyezi a szemléltetés kérdését és a *diagramok* vizualitását: „A papírra vetett diagramok az elmében lévő *ideák* másolatai, és nincsenek kitéve annak a bizonytalanságnak, amit a szavak hordoznak, azáltal, hogy megneveznek. Egy vonalakkal rajzolt szög, kör vagy négyzet nyitva áll a szemlélet számára és félreismerhetetlen. [...] És bár a matematikai szemléltetés nem függ az érzékektől, mégis diagramokon keresztül szemlélve hitelessé teszi látásunk evidenciáját, és magához a szemléltetéshez hasonló bizonyossággal látszik felruházni.”¹⁹ Ez a diagramatikus perspektíva a geometriai példákon keresztül szemléltetett *a priori* gondolkodás alapja: „Locke számára a diagramok, legyenek bár valóságosak vagy képzeltek, a geometriai gondolkodás lényegi objektumai.”²⁰ Az ideák ebben az értelemben tehát *képek*, s ezen belül, egy specifikusabb értelemben olyan képek – jelesül diagramok –, amelyek szorosan kapcsolódnak a könyvnyomtatás technológiájához.²¹ A diagramok csak akkor teljesíthetik feladatukat, s így csak akkor válhatnak számottevő tényezővé, ha pontosan reprodukálhatók; azonban az identikus sokszorosítás – különösképpen a bonyolultabb ábrák esetében – elképzelhetetlen a tipográfia alkalmazása nélkül: a kéziratos írásbeliség korában, a kézi másolás technikája azt eredményezte, hogy a régi szövegeket „gyakran a szöveget kísérő képek nélkül másolták. Vitruvius

¹⁵ Michael Ayers: *Locke: Epistemology and Ontology*, Routledge, London 1991, I. köt. 1. rész.

¹⁶ Vö. pl. John Locke: *An Essay concerning Human Understanding*, Peter Nidditch (ed.), Clarendon, Oxford 1975, 2.X.5.§. – A további Locke-idézetek erre a kiadásra vonatkoznak.

¹⁷ Locke, 1975: 2.XXIX.8.§.

¹⁸ Locke, 1975: 4.II.10.§.

¹⁹ Locke, 1975: 4.III.19.§ és 4.XI.6.§.

²⁰ Michael Ayers: *Locke: Epistemology and Ontology*, i. k., I. köt. 50. o.

²¹ Vö. pl. Walter J. Ong: *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1983 (1958), 310. o.; Elizabeth L. Eisenstein: *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge University Press, Cambridge/GB 1994 (1979), 589. o.

diagramokra és ábrákra hivatkozik, ám tíz évszázadnyi másolás után ezek eltűntek a szövegekből.”²² Tehát az idea fogalmát a képekhez és diagramokhoz hasonlító locke-i koncepció nem jöhet létre a könyvnyomtatás nélkül: ahhoz, hogy a gondolkodásban egy ilyesfajta, illusztrációkra és diagramokra támaszkodó szemléletmód szignifikáns befolyásra tehesen szert, szükség van ezek pontos sokszorosítására és széles körű elterjedésére.

(2) Az idea fogalmának intencionális objektumként történő értelmezése egyrészt Locké tudás-definícióján alapul, amely szerint „minden ember gondolkodása és tudása csak az elméjében létező ideákra vonatkozik”,²³ másrészt a másodlagos tulajdonságok meghatározására támaszkodik, jelesen, hogy vannak „olyan tulajdonságok, amelyek a tárgyokban igazság szerint semmi egyebek, mint erők arra, hogy elsődleges tulajdonságaikkal bennünk különböző érzeteket keltsenek”.²⁴ Eme passzusok előképe azonban már az olvasóhoz írott levélben is megjelenik, mikor is Locke úgy fogalmaz, hogy a határozott és a meghatározott idea fogalmán „az elmében lévő bizonyos tárgyat értek”.²⁵ Vagyis ebben az értelemben az ideák nem mások, mint „intencionális objektumok, melyeket valós tárgyak hoznak létre az elmében”.²⁶ A mentális folyamatok intencionalitásának koncepciója szorosan kötődik a *hangtalan olvasás* fokozatos meghonosodásához. Noha a hangtalan olvasás már a középkorban sem volt teljesen ismeretlen jelenség,²⁷ általánosságban elmondható, hogy csupán a könyvnyomtatás elterjedésével vált mindennapos gyakorlattá. A paleográfiai fejlődés, valamint a betűk rajzolatának egyszerűsödése következtében a sorok könnyebben olvashatóvá váltak, a központosítás és a bekezdések struktúrája szisztematikus lett,²⁸ mindez elősegítette az olvasás fokozatos csöndesedését. Ennek filozófiai következményeire Ryle egy hosszabb passzusban hívta föl a figyelmet, melynek vonatkozó részeit most teljességében idézem: „Az elméletalkotás [...] olyan tevékenység, amelyet a legtöbb ember képes csendben végrehajtani, és rendszerint csendben hajt is végre. Az emberek mondatokban tagolják az elméleteket, amelyeket megalkotnak, de ezeket a mondatokat legtöbbször nem mondják ki hangosan. Önmagukban mondják. Vagy gondolataikat diagramokban és képekben juttatják kifejezésre, de nem mindig vetik ezeket papírra. »A lelki szemükkel látják.« Mindennapi gondolkodásunk nagy részét belső monológban vagy hangtalan belső beszédben folytatjuk le, amelyet rendszerint valamilyen vizuális képanyag belső filmvetítése is kísér. Az

²² Elizabeth L. Eisenstein: *The Printing Press as an Agent of Change*, i. k. 469. o.

²³ Locke, 1975: 4.XVII.8.§.

²⁴ Locke, 1975: 2.VIII.10.§.

²⁵ Locke, 1975: „The Epistle to the Reader” (13. o.)

²⁶ Michael Ayers: *Locke: Epistemology and Ontology*, i. k. I. köt. 58. o.

²⁷ Vö. Paul Saenger: „Silent reading: Its impact on late medieval script and society”, *Viator* 13 (1982).

²⁸ Elizabeth L. Eisenstein: *The Printing Press as an Agent of Change*, i. k. 105. o.

önmagunkkal való csendben lefolytatott beszédnek ezt a fortélyát nem gyorsan, s nem is könnyedén sajátítjuk el; és elsajátításának egyik szükséges feltétele, hogy előzőleg meg kellett tanulnunk értelemesen beszélni fennhangon; és hallanunk és értenünk kellett már más emberek beszédét is. Gondolataink önmagunknak való megtartása bonyolult tevékenység. Csak a középkorban tanultak meg az emberek nem fennhangon olvasni. [...] Mégis sok teoretikus feltételezte, hogy a csend, amelyben legtöbbünk megtanult gondolkodni, a gondolkodás definiáló tulajdonsága.”²⁹

Általánosságban elmondható, hogy a modern filozófia jellemző koncepcióinak megformálódása nem függetleníthető az olvasás elcsöndesedésétől. Amíg az olvasás és, hozzá kapcsolódva, a gondolkodás is hangos tevékenység volt, addig az intern szellemi világ koncepciója nem alakulhatott ki: amíg minden gondolat hangzó formában azonnali, spontán módon artikulálódik, s az elme minden gondolatral – saját és mások gondolataival egyaránt – mint objektivációval szembesül, addig az intencionalitás filozófiai doktrínája nem fogalmazódhat meg, mert hiányoznak azok az élmények és azok a potenciális benső tartalmak, amelyek ezt lehetővé tennék. Ahhoz tehát, hogy Locke az idea fogalmát részben intencionális objektum értelemben használja, szükség van arra, hogy gondolatait mint mentális entitásokat tapasztalja meg. Ez pedig elképzelhetetlen az elme befelfordulása nélkül: az introvertált elme, önnön csöndes magányában, benső életet él, olyan benső világot teremt, melyben az otthonos szubjektum saját gondolataival mint mentális tárgyakkal szembesül. Ebben az értelemben „az idea tökéletesen megengedhető teoretikus konstrukció ama megfigyelés alapján, hogy az írott szavak kontempláció, elemzés és kölcsönös összehasonlítás tárgyai. [...] az írott szavak értelmes módon tekinthetők az intencionalitás elkülönült célpontjainak”.³⁰ Ilyenformán tehát a tipográfia révén kialakuló hangtalan olvasás nem csupán inspirálta Locke mentalizmusának kibontakozását, hanem ennek előfeltételeit teremtette meg.

(3) Az ideáknak természetes jelek értelmében vett fölfogása többek között a következő locke-i passzusra támaszkodik: „Mivel azon dolgok közül, amelyeket az elme szemlél – önmagát kivéve –, egyetlen sincs jelen az értelem számára, szükségszerű, hogy valami más, mint a szemlélt dolog jele vagy reprezentációja jelen legyen számára: és ezek az ideák.”³¹ Ebben az értelemben az idea olyan lenyomat, amely valamely érzékszerven – és elsősorban a szemén – keresztül kerül a tudatba, olyanformán, ahogyan a nyomdagép bélyegez karaktereket a fehér lapra. Ilyen ideáknak leginkább a külső érzékelés egyszerű ideái tekinthetők, amelyek olyképpen képviselik a külső objektumokat az elmében, amiképpen az írott-nyomtatott szavak reprezentálják a beszédben elhangzó szavakat a papíron.

²⁹ Gilbert Ryle: *A szellem fogalma*, Gondolat, Budapest 1974, 34 sk. o.

³⁰ Nyíri Kristóf: *A hagyomány filozófiája*, i. k. 110. o.

³¹ Locke, 1975: 4.XXI.4 §.

Ez, az írás által gerjesztett szemléletmód Locke reprezentációs elméletének inspiratív tényezője: „nyilvánvaló [...], hogy az írott nyelvben a szavak éppenséggel *képviselnek* valamit: tudniillik mondott szavakat; s ami még érdekesebb, *más szavakat* az írott nyelven belül”.³² Vagyis az írásbeliség élménye nem csupán a reprezentációs elmélethez szolgáltat alapot, hanem Locke asszociativizmusát is bizonyosan inspirálta: a papíron olvasott szavak – sokkal inkább mint a beszédben elhangzó, vagy hangosan olvasott társaik – asszociációkat, képzettársításokat eredményeznek. A nyomtatott oldalon a szavak egymásrakövetkezése és általában az olvasás folyamata az „ideák vonulása”-nak képzetét idézik elő,³³ megalapozva az asszociáció locke-i elméletét.

Mindent összevetve Locke ideafogalma leginkább abban különbözik a platóni értelmezéstől, hogy míg Platónnál az ideák külső, objektív létezők, Locke esetében viszont bensővé válnak, az elmébe kerülnek, elsődleges meghatározottságuk és funkciójuk immár nem ontológiai-metafizikai, hanem kognitív-ismeretelméleti. Locke az idea fogalmát olyan értelemben határozza meg, mint a gondolkodás olyan tárgyát, amely az elmében helyezkedik el, vagyis a platóni ideák reális létezésével ellentétben a locke-i ideák nem reális, hanem csak gondolati, tudati szinten létezők, az elme eszközei a gondolkodáshoz, vagyis jóval *interiorizáltak*. Az ideák illetően interiorizálódása egyrésztől a könyvnyomtatás által elmélyített írásbeliség, másrésztől a fokozatosan elcsöndesülő olvasás következménye. Ezek hatására az idea fogalmának platóni értelme megváltozott: míg Platónnál az ideák a megismerés végső, objektív *céljai*, Locke-nál viszont a megismerés privát *eszközei*. Ennek ismeretelméleti következményei leginkább a gondolkodás struktúrájáról alkotott nézetek és a nyelvfilozófia területén, valamint a filozófiai individualizmus kialakulásának tekintetében mérhetők le.

Locke ideafogalmának két fundamentális aloslata – jelesen a külső tapasztalatból illetve a reflexióból, vagyis benső tapasztalatból származó ideák – közül ez utóbbi tekintetében elmondható, hogy jellegzetességeit tekintve szorosan kötődik az írásbeliség élményvilágához. A filozófus reflexió-fogalma „az elmének a saját műveleteitől és azok módjáról szerzett benyomását, és az e műveletekről az értelemben keletkező *ideákat*” jelenti.³⁴ Locke-nak nyilvánvalóan igaza van, amikor az *introspekció* folyamatának nehézségeiről értekezik: „az értelem, akár a szem, miközben mindent megmutat és minden más dolgot észlel, nem észleli önmagát; bizonyos mesterkedést és vesződséget igényel, hogy távolságot teremtsünk, és önmaga tárgyává tegyük”.³⁵ A belső folyamatok észlelése nem képzelhető el az objektum és a szubjektum közötti hasadás nélkül: a benső tartalmak csak akkor válhatnak reflexió tárgyává, ha az *írás* segítségével előbb külsővé, vagy ekként

³² Nyíri Kristóf: *A hagyomány filozófiája*, uo.

³³ Locke, 1975: 2.XIV.2 §. – 12 §.

³⁴ Locke, 1975: 2.I.4 §.

³⁵ Locke, 1975: 1.I.1 §.

szemléltethetővé váltak, és értelemszerűen csak ebben az esetben teremthető meg az objektum-szubjektum közötti határvonal átlépésének, vagyis a megismerés megismerésének lehetősége. Noha már Platónnál jelentkeznek olyan törekvések, amelyek a kognitív folyamatok föltárására irányulnak,³⁶ az igazán elmélyült filozófiai önreflexió lehetősége csak az olvasás elhalkulása után teremthető meg, a benső világ kialakulásával párhuzamosan.

Az önreflexió esetében a hangtalan olvasással azonos fontossága van a nemzeti nyelvű könyvnyomtatásnak s így a nemzeti nyelvek elterjedésének a tudományos és filozófiai prózában. Amíg az értekező próza és általában a tudós közösség nyelve a latin volt, addig az introspektív nyelvhasználatot a tanult nyelv korlátai akadályozták. A nemzeti nyelv használata az autonóm gondolkodás, a fogalmi tisztaság elősegítője és az elmélyült önreflexió lehetőségének megteremtője. Az anyanyelv könnyebbé és természetesebbé teszi a belső folyamatok föltárását: a benső tapasztalat megfogalmazása nehézkes, sőt szinte lehetetlen egy olyan nyelven, amely távol áll a mindennapos nyelvi interakció közegetől. A latin, mint a tudományos kommunikáció ezoterikus nyelve, egyszerűen nem volt alkalmas a belső folyamatok adekvát megfogalmazására. Ehhez egy reflektálatlanul elsajátított, vagy legalábbis egy a mindennapi élethez közelebb álló nyelvre volt szükség, olyanra, amely a tipográfia által elősegített és fokozottabb nyelvi tudatosság révén a mélyebb filozófiai gondolatok kifejtésére is alkalmassá vált. Ennek következtében a megismerő elme önreflexiója a megelőző filozófiai gondolkodáshoz viszonyítva önállósult, saját gondolkodássá lett, így téve lehetővé a benső folyamatok adekvát megfogalmazását és Locke reflexió-elméletét is.

Locke ismeretelmélete jellemzően *korpuszkuális*, azaz a filozófus szemléletmódját a részekre-bontás stratégiája határozza meg: problémáit részekre bontja, vizsgálódásainak tárgyai jól elkülöníthető elemekből tevődnek össze, a világot – külső és belső világot egyaránt – mint apró részecskék konglomerátumát mutatja be.³⁷ Ez a szemlélet, amit Ayers „mechanisztikus korpuszkularizmus”-nak nevez,³⁸ nem volt idegen a kortárs gondolkodástól, sőt általánosnak volt mondható. Noha Locke korpuszkularizmusa közvetlenül elsősorban Robert Boyle elméletére nyúlik vissza, a részekből összetevődő világ koncepciója már a XVI. századi ismeretfilozófiáknak is részét képezte. Ong mutatott rá, hogy Ramus írásainak beállítódása már mélységében hordozza a korpuszkularitás jellegzetességeit: „Ramus hozta szokásba azt a szemléletet, mely szerint minden, legyen az mentális vagy fizikai, kicsiny korpuszkuális egységekből vagy »egyszerűkből« áll össze. Sohasem látszik eme szokásnak tudatában lenni, mégis – tudat alatt, ám kitarthatóan és teljességében

³⁶ Vö. Eric A. Havelock: *Preface to Plato*, XIII. fejezet.

³⁷ Locke korpuszkuális szemléletmódjáról lásd John W. Yolton: *Locke: An Introduction*, Basil Blackwell, Oxford–New York 1985, 110 sk. o.

³⁸ Michael Ayers: *Locke: Epistemology and Ontology*, i. k. I. 13. o.; lásd még II. 65 skk. o. és 146–150. o.

– ez uralja egész gondolkodását. Ramus ekképpen úgy szemlél minden szellemi tevékenységet, mint számos ilyen elem egyfajta térbeli nyalábbbá történő összekapcsolódását, vagy ezen korpuszkuális egységekből álló nyalábok széttöredezését.³⁹ Hasonló jellegzetességek figyelhetők meg Locke-nál: az elme „összeilleszti az érzékelésből és a reflexióból nyert egyszerű ideákat és azokat összetettekké egyesíti. Az összetetésnek tekinthető a megnövelés is; ebben az összetetés nem jelenik meg annyira, mint az összetettekben, ez mégis számos idea összeillesztése.”⁴⁰ Vagy máshol: „Mivel minden *kevert módusz* számos különálló egyszerű ideából áll, ésszerű azt vizsgálni, *honnan van az egysége*; és hogy ilyen sokféleség hogyan alkot egyetlen ideát, amikor az a kombináció nem mindig létezik együtt a természetben. Erre azt válaszolom, világos, hogy egységét az elme tevékenységétől nyeri, amely azt a számos egyszerű ideát egyesíti, és komplexként szemléli.”⁴¹ Locke azonban nem csupán az elme műveleteit tekinti korpuszkuálisnak, hanem ilyen értelemben mutatja be a fehér szín látását is: „Mert feltételezve, hogy a *fehérség*nek nevezett érzetet vagy ideát egy bizonyos mennyiségű gömb kelti bennünk, amelyek [...] a szem *retinájába* ütköznek [...]; ebből könnyen kikövetkeztethető, hogy minél inkább úgy vannak elrendezve valamely test felületi részei, hogy minél nagyobb mennyiségű fénygömböt tükrözzenek vissza [...] annál fehérebbnek tetszik majd [...] a test.”⁴² Ez a korpuszkuális szemléletmód jellegzetes tipografikus képződmény: egyszerű ideáinkból úgy keletkeznek a bonyolult, összetett ideák, ahogyan a nyomdagép egyedi betűkből állítja össze a hosszabb szavakat: „Még az sem lenne túlságosan különös, ha ezt a kevés egyszerű ideát elegendőnek találnánk arra, hogy kielégítse a leggyorsabb gondolatot, vagy a legnagyobb befogadóképességet; és hogy ellássa nyersanyaggal az emberiség változatos tudását és még változatosabb elképzeléseit és véleményeit – ha azt vesszük, hogy hány szó alakítható a huszonnégy betű különféle összetételéből; vagy ha egy lépéssel továbbmenve csupán megfontoljuk a fentebb említett ideáknak csak egyikével, a számmal kialakítható összetételek sokféleségét, amelynek raktára kimeríthetetlen és valóban végtelen; és milyen nagy és hatalmas területet nyit meg a matematikusoknak csupán a kiterjedés!”⁴³ Mindezen túl az elemekből-építkezés módszere, vagy pusztán a részekre bontás stratégiája akár önmagában is igen erőteljesen kötődik a nyomtatáshoz: a nyomtatott oldalon a szavak egymástól különálló betűkből tevődnek össze egységgé, a mondatok hasonlóképpen önálló szavakból válnak mondatokká. Ez a szemléletmód a könyvnyomtatás teremtette tipografizált episztemológia alapjául szolgál.

³⁹ Walter J. Ong: *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, i. k., 203. o.

⁴⁰ Locke, 1975: 2.XI.6 §.

⁴¹ Locke, 1975: 2.XXII.4 §.

⁴² Locke, 1975: 4.II.11 §.

⁴³ Locke, 1975: 2.VII.10 §.

Locke filozófiai individualizmusának gyökerei

A filozófiai individualizmus fogalmán a modern filozófiai gondolkodásnak azt a Descartes-tal és Locke-kal előtérbe került attitűdjét értem, amely a filozófiai vizsgálódások legalapvetőbb kiindulási pontjává a *személyes ént*, s ennek tudatát tette. A modern filozófia e dogmája – amely belső világot és benne otthonos szubjektumot tételez – szolgáltatta az alapot az individuum modern fogalmának kialakulásához, azaz a megismerő, önállóan gondolkodó, egyéni preferenciákkal és intenciókkal rendelkező autonóm, önálló személy általános koncepciójához.

Eme szemléletmód különösképpen jellemző Locke gondolkodására, hiszen egyik legavatottabb kutatója szerint „filozófiai, politikai, nevelési, morális és vallási hiteinek középpontjában a személy áll”.⁴⁴ Az individuum középpontba helyezésének stratégiája áthatja a filozófus munkáit: mindenkor a gondolkodó, a morális, a politikai személy áll elméleteinek középpontjában. Különösen igaz ez az *Essay* rendszerére, mely teljes egészében a *privát én* talajára épül.⁴⁵ Az az igény, amit Locke az olvasóhoz írott levél oldalain fogalmaz meg, jelesen, hogy írásait olvasói „maguktól ítéljék” meg, jelzi ezt a beállítódást.⁴⁶ Ekképpen a filozófus explicit módon fölállítja az autonóm gondolkodás követelményét: az embereknek maguknak kell gondolkodniuk és ítélniük. Az önálló gondolkodásra és ítéletalkotásra való föl szólítás megköveteli, hogy adottak legyenek az autonóm szellemi tevékenység feltételei, vagyis viszonylag nyílt tere kell legyen a kutatásnak, a szükséges információk megszerzésének, tehát az információt tartalmazó könyvek jó elérhetőségének. A gondolkodás biztonságához persze szükséges korábbi gondolatokkal is szembesülni, s ez végső soron megintcsak könyveken keresztül lehetséges. Összefoglalva: az autonóm gondolkodás igénye nem képzelhető el a kézírásos írásbeliség körülményei közepette, hisz ennek feltételei, a sokszorosítás megfelelő technológiája híján, nem adottak. Ekképpen az önállóan gondolkodó egyén ideálja nem kerülhet a filozófiai érdeklődés homlokterébe, vagyis elképzelhetetlen a filozófiai individualizmusnak, mint jelentős filozófiai tényezőnek a kibontakozása.

A nyomtatott könyvek elterjedésén túl a filozófiai individualizmus kialakulásának hátterében egy másik, kevésbé társadalmi jellegű változás, nevezetesen a már korábban is tárgyalt *hangtalan olvasás* fokozatos térhódítása áll. A középkori szöveg-manipuláció jellegzetesen hangos tevékenység volt; ahogy a téma első kutatója, Balogh József fogalmaz: „Az ókori könyv olvasását módfelett megnehezítette a *sorok tagolatlansága*, az a körülmény, hogy a szavak nem voltak egymástól

⁴⁴ John W. Yolton: *Locke: An Introduction*, i. k. 14. o.

⁴⁵ Lásd ehhez Rosalie Colie: „John Locke and the publication of the private”, *Philological Quarterly* 45 (1966).

⁴⁶ Locke, 1975: „The Epistle to the Reader” (7.o.).

elválasztva s hogy az interpunkció is felettébb lassan fejlődött.”⁴⁷ Ezek a régi szövegek tehát olyan egybefüggő betűfüzért alkottak, amelynek megértő olvasása elképzelhetetlen volt a sorok hangos kibetűzése, fennhangon történő kiolvasása nélkül. Ahogy az olvasás történetének egy későbbi kutatója, Frederick G. Kenyon megjegyzi: „Az olvasót segítő eszközök illetve a megkönnyítő utalások hiánya a régi könyvekben meglehetősen figyelemre méltó. A szóközlés gyakorlatilag ismeretlen, kivéve azon ritka eseteket, amikor egy idézőjelet vagy egy pontot használtak az elválasztás jelölésére ott, ahol a félreértés lehetősége fönnállt. A központosítás gyakran teljesen hiányzik és sohasem igazán szisztematikus.”⁴⁸ Az a tény, hogy az olvasás a korai évszázadokban hangos tevékenységnek számított, az írásbeliség fölemelkedő világát erőteljesen a szóbeliség hanyatló tradíciójához kötötte. Ez pedig meggátolta, hogy az írásbeliség kognitív következményei a maguk teljességében kibontakozhassanak; erre egészen a könyvnyomtatás elterjedéséig kellett várni, amikor a néma olvasás általánosan elterjedt gyakorlattá lett. Noha az olvasás egészen a XVIII. század második feléig – egyre csökkenő mértékben ugyan – mindvégig hangos maradt,⁴⁹ a tudós közösségen belül már a XIII. századtól elhalkult.⁵⁰ Ennek intellektuális következményei először Descartes és Locke gondolkodásában jelentek meg, majd végül Berkeley filozófiájában teljesedtek ki.

Ong helyesen mutat rá az olvasás elcsöndesedésének fontosságára, amikor úgy fogalmaz, hogy „amíg az olvasás alapvetően recitáció maradt [...], ahogyan erőteljesen az maradt a középkorban, izoláló hatása minimális volt. Amikor az olvasás elcsöndesült, a könyvnyomtatás korára úgy tűnik szélesebb körben, mint azt megelőzően, önmagába fordította az individuumot, s kivezette a közösségből”⁵¹ Ez olyan filozófiai diszciplínák kialakulását alapozta meg, amely korábban, az elme magánya híján elképzelhetetlen volt. A hangtalan olvasás következtében a gondolkodás befelé fordul, a tudat önmaga tárgyává válik, az introspekción, a saját elme megfigyelésén a filozófia középponti témájává lesz. A gondolatok mentális tárgyként jelennek meg a „lelki szemek” előtt, kialakul a benső, szubjektív világ képze, melyet széles törésvonal választ el a külső, objektív

⁴⁷ Balogh József: „*Voces Paginarum*” – Adalékok a hangos olvasás és írás történetéhez, Franklin Társulat, Budapest 1921, 25. o.

⁴⁸ Frederick G. Kenyon: *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, Clarendon, Oxford 1951 (1932), 67. o.

⁴⁹ Vö. Keith Thomas: „The meaning literacy in early modern England”, in Gerd Baumann (ed.): *The Written Word: Literacy in Transition*, Clarendon, Oxford 1986, 107. o.; Roger Chartier: *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, Princeton University Press, Princeton 1987, 223 sk. o. és 228 skk. o.

⁵⁰ Vö. Paul Saenger: „Silent reading: Its impact on late medieval script and society”, i. k., 383 skk. o.

⁵¹ Walter J. Ong: *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, Yale University Press, New Haven–London 1967, 272. o.

világtól: az individuum saját ideáinak világában otthonos, ám azon kívül bizonytalan és könnyen megtéved. Ahogyan a szubjektum mind otthonosabbá válik saját benső, privát világában, s egyre jobban megbízik önnön mentális tapasztalataiban, úgy kezd el kételkedni a külső világ létezésében, hajlamos kizárólag saját elméjét és annak ideáit tekinteni valóságos létezőknek, s ezzel párhuzamosan megéri a szolipszizmus lehetősége is. Mindezek a filozófiai individualizmus szerteágazó filozófiai koncepciójának jellegzetes vonásai: az elme magányának, önállóságának és függetlenségének teóriája tehát, mely évszázadokon keresztül uralta a filozófia legbefolyásosabb rendszereit, arra a tapasztalatra alapozódik, mely a csendes olvasás teremtette élményvilág keretein belül bontakozott ki.

Locke filozófiájának legáltalánosabb jellegzetességei természetesen ugyanebbe a filozófiatörténeti vonulatba tartoznak. Vizsgálódásainak kiindulópontjául a filozófus a magányos elme képességeinek vizsgálatát jelöli meg: „azt gondoltam, hogy az emberi elme által felvállalt ama számos vizsgálódás kielégítése felé tett első lépés, hogy felmérjük saját értelmünket, megvizsgáljuk saját erőinket, és átlássuk, mire alkalmasak. Amíg ezt meg nem tesszük, addig a rossz végén kezdjük.”⁵² Locke számára elképzelhetetlen, hogy mélyebb filozófiai vizsgálódásokat folytassunk addig, amíg saját elménket nem térképeztük föl. Ez a föladat, melyet Locke maga elé tűz, vagyis hogy saját elméjét elszigetelten, csupán önmagában vizsgálja meg, a tipográfia által elmélyített írásbeliség és a hangtalan olvasás következményeként jellemezhető. Amíg az olvasás alapvetően közösségi keretek között és mindig hangosan zajlott, addig a kommunalitás tapasztalata határozta meg az intellektuális tevékenység határait: a tudás és a gondolatok mindig közösségi tulajdont képeztek. Individuális gondolatokról mindaddig nem lehet beszélni, amíg azok nem tarthatók meg az elmén belül, tehát amíg a gondolkodás az olvasással párhuzamosan el nem halkul. Így teremődik meg a privát ideákon nyugvó benső tapasztalat képzete. Az olvasás elcsöndesedése és a tipográfia együttes hatásainak következtében az írásbeliség kognitív következményei kiteljesedtek, határozottan elkülönítve az írásbeliséget a kézírásos írásbeliség szóbeliségétől. Eme változás következményeit Ong ekképpen foglalja össze: „Az írás és a nyomtatás megteremtette az izolált gondolkodót, a könyvvvel felszerelt embert, és leértékelte a személyes kötődések értékét, amelyet az orális kultúrák mint a kommunikáció mátrixát és mint a társadalmi egység alapelvét helyeztek előtérbe. [...] A rögzítés megnövelte az individualitásnak mint a közösségi tulajdon ellen és az egyéni jogok felé irányuló értelmét. [...] Először az írással, majd sokkal inkább a nyomtatással ébredt az individuum olyan fokú öntudatra, amely a túlkommunalizált törzsi ember számára elképzelhetetlen volt. Írásbeliség nélkül a problémákat olyan terminusokban próbálják megoldani, amelyben az fejeződik ki, hogy valaki valamit tesz vagy mond – a törzsi tradíción belül, személyes

⁵² Locke, 1975: 1.I.7.§.

elemzés nélkül. [...] Először az írásbeliséggel találja az individuum lehetségesnek, hogy saját erejéből és saját elméjén belül átgondoljon egy szituációt.”⁵³ A filozófiai individualizmus szemléletmódjának énközpontúsága, privatizáló jellege a frissen kiteljesedett benső világához idomítja az egyén tapasztalatait, s végeredményben az egyénből eredeztet mindent, általában tagadva a külső körülmények jelentőségét.

A privátnyelv-problematika kezdetei

A privát nyelv lehetőségének illetve lehetetlenségének kérdése filozófiailag releváns tekintetben először a XVII. század filozófiájában jelent meg, s Locke esetében különösen érdekes szerepet játszott. A filozófus számos bekezdésben igen közelről érinti a kérdést, s bár explicite nem tárgyalja, a privát nyelv lehetséges-ségének föltételezése meghúzódik ismeret- és nyelvfilozófiai vizsgálódásainak háttérében. Locke szerint egy privát nyelv természetesen lehetséges, hisz szavaink „puszta ideákat jelentenek”,⁵⁴ ideáink azonban privát érzetek és benyomások révén jönnek létre, s különösen igaz ez a reflexió és a másodlagos tulajdonságok ideáira.⁵⁵ A filozófus szerint gondolkodás és nyelv élesen kettéválik,⁵⁶ s az ideák alkotják a gondolkodás tulajdonképpeni szféráját, amely mindenképpen elsődleges a nyelvvel szemben, hiszen „ideáinkban rejlik mindaz, ami tudásunk helyességét, beszédünk megfelelő voltát és érthetőségét adja”.⁵⁷ A szavak ugyanazt az ideát jelölik, ám ez az idea mindenkinél különböző: ideáink privátak, s mivel szavaink ezen ideák jelei, nyelvében végső soron mindenki egyedül van. Locke sajátos névreláció-elmélete, mely szerint a szavak az ideák nevei, szorosan kapcsolódik az ideák intencionális jellegéhez: a nevek a benső világ mentális objektumainak jelei, vagyis végeredményben könnyen lehetnek privátok, hiszen szavaink eredendően „belső fogalmak jelei”, melyek az „elmében lévő ideákhoz tartozó jegyek”-ként alkalmazhatók, funkciójuk szerint azért, hogy „az emberi elmék gondolatai kicserélődhessenek”.⁵⁸

A privát nyelv lehetőségének koncepciója számos olyan előfeltételt kíván, melyek kialakulása elképzelhetetlen egyrésztől elmélyült írásbeliség, másrésztől néma olvasás nélkül. Az elsődleges szóbeliség — vagyis az alfabetikus írástól

⁵³ Walter J. Ong: *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, i. k., 54 és 134 sk. o.

⁵⁴ Locke, 1975: 2.XXV.8 §.

⁵⁵ Ez utóbbi átfogó tárgyalását lásd Michael Ayers: *Locke: Epistemology and Ontology*, i. k., I. 207–217. o.

⁵⁶ Uo. I. 68. o.

⁵⁷ Locke, 1975: 2.XXXII.8 §.

⁵⁸ Locke, 1975: 3.I.2. §.

mentes környezet – körülményei között nyilvánvalóan nem alakulhat ki a privát nyelv lehetőségének képzete. Ilyen közegben ugyanis nem csupán a tudás számít közösséginek, hanem a nyelv is: a nyelv gyakorlása sohasem képes elszakadni a közösségtől, mindig „szituációs kontextusban” bontakozik ki,⁵⁹ vagyis az elme magánya semmilyen filozófiaiilag releváns értelemben nem jöhet létre. A kézírásos írásbeliség körülményei jelentős mértékben nem változtatják meg ezt a közeget, amennyiben ilyen viszonyok közepette a hangos olvasás, a szövegek ritkasága és nehéz hozzáférhetősége miatt a kulturális környezet jellemzően orális marad, a hangzó szó megőrzi korábbi jelentőségét, s relatíve kis teret enged át az írásbeliségnek. A könyvnyomtatás kora azonban jelentős változásokat hoz: a könyvek elterjedésével az írásbeliség fokozatosan áthatja a társadalmat, s befolyást gyakorol az egyének gondolkodására is, azaz elmélyíti a kézírásos kultúra felületes írásbeliségének kognitív hatásait.

Ryle megfogalmazásában láttuk, hogy a gondolkodás befelé-fordulása, a gondolatok önmagunknak való megtartása az olvasás elcsendesülésével szoros összhangban jelentkezett. Amíg az olvasás és hozzá kapcsolódva a gondolkodás is hangos tevékenység volt, addig a benső intencionális tartalmak képzete nem alakulhatott ki: a gondolkodás elképzelhetetlen volt a gondolatok azonnali publikációja nélkül. Ám ahogyan a csendes olvasás és gondolkodás eredményeképpen megjelent a benső mentális világ élménye, úgy formálódott meg a privát nyelv lehetőségességének koncepciója. Az önmagába-forduló individuum számára a privát nyelv elképzelhetőnek tűnik: gondolatait önmaga alkotja önmaga számára, benső világában a mindennapi nyelv segítsége nélkül is képes tájékozódni: „az írásbeliség kultúrájában a *mentalizmus* korántsem illúziók tárháza, hanem éppenséggel az író/olvasó írott szöveghez fűződő viszonyának természetes leírása”.⁶⁰

Locke számára valójában nem kérdés a privát nyelv lehetősége; magától értődnék tartja, hogy ez lehetséges: „minden embernek sérthetetlen a szabadsága, hogy olyan ideákat jelöljön a szavakkal, amilyeneket jónak lát”.⁶¹ Ám azzal maga is tisztában van, hogy egy ilyen privát nyelv a kommunikáció sikerességének rovására menne, hiszen az emberek „feltételezik, hogy szavaik más, velük érintkező emberek elméjében lévő ideáknak is jelei. Különben hiába beszélnének; nem lehetne őket megérteni, ha azokat a hangokat, amelyeket valamely ideára alkalmaznak, a hallgató más ideára alkalmazná; ez annyi lenne, mintha két nyelven beszélnének.”⁶² Azt azonban sohasem vonja kétségbe, hogy a nyelv alapvetően privát produktum: a gondolat ellenjegye, amely az ideákat csupán

⁵⁹ Vö. Bronislaw Malinowski: „The problem of meaning in primitive languages”, i. k. 306 sk. o.

⁶⁰ Nyíri Kristóf: *A hagyomány filozófiája*, i. k., 101. o.

⁶¹ Locke, 1975: 3.II.8 §.

⁶² Locke, 1975: 3.II.4 §.

közvetíti, ám nem alkotja. Ilyenformán könnyen megtörténhet, hogy csupán az ideák neveinek egyszerű permutációjával privát nyelv jöjjön létre, amelyet semmilyen társadalmi függőség nem determinál, lévén az önmagába-zárt, gondolkodó elme autonóm produktuma. Locke szerint ugyanis elképzelhető, hogy két ember két teljesen különböző ideát jelezzon mondjuk a „kék” szóval, vagyis hogy e szó különböző dolgokat jelentsen a két embernek, azaz hogy a szó privát használata különbözzék annak mindennapi alkalmazásától.⁶³ Locke számára ugyanis egy szó helyes használatának valódi kritériuma csupán az, hogy valódi ideákat jelöl-e, mert „bármilyen legyen is a következménye annak, hogy valaki a szavakat akár általános értelműktől eltérően, akár attól a személyes sajátos értelemről különbözően használja, amely a megszólított személyben él, annyi bizonyos, hogy szavainak jelentése használatuk során saját ideáira szorítkozik, és azok nem válhatnak jeleivé semmi másnak”.⁶⁴

Perspektívánkból igen figyelemreméltó Wittgenstein egyik megjegyzése, melyben a következő példát hozza föl: „Ha (gondolatban) elhatároznám, hogy a »vörös« helyett »abrakadabrát« mondok, hogyan mutatkozna meg, hogy az »abrakadabra« áll a »vörös« helyén? Milyen módon határozható meg egy szó pozíciója? Feltételezve, hogy nyelvem összes szavát egyszerre kicserélném más szavakra, honnan tudnám én, hogy melyik szó melyik másik helyén áll? Létezik-e ebben az esetben olyan ideák [Vorstellungen], amelyek megmaradnak, és szilárdan megtartják a szavak pozícióit? Mintha minden ideához egy horog lenne erősítve, amelyre egy szót függesztek, amely a pozíciót jelezné? Ezt nem tudom elhinni. Nem gondolhatok arra, hogy az ideák olyan hellyel bírnak az értelmezés folyamatában, amely különbözik a szavakétól.”⁶⁵ Ebben a passzusban Wittgenstein éppen azt cáfolja, amit Locke explicite több helyen is lehetségesnek ítél, azazhogy ideáinkat „hatalmunkban áll olyan névvel nevezni, amilyennel tetszik”.⁶⁶ Nyilvánvaló azonban, hogy Wittgenstein itt csupán az élő, hangzó nyelv jellegzetességeit veszi tekintetbe, s nem számol azzal, hogy a szavak ilyenén fölcserélése írásos közegben – noha természetesen igen nehézkes – korántsem lehetetlen. Nyíri Kristóf meggyőzően bizonyította, hogy Wittgenstein privátnyelv-argumentuma implicite mindvégig posztulálja, hogy a nyelv *par excellence* szóbeli körülmények között bontakozik ki, s ekképpen a kifejtett írásbeliség körülményei között hamis.⁶⁷ Wittgenstein érvelésének hátterében Nyíri a *másodlagos szóbeliség* kommunikációs környezetének hatásait véli felfedezni, amely elhomályosította az

⁶³ Locke, 1975: 2.XXXII.16 §.

⁶⁴ Locke, 1975: 3.II.8 §.

⁶⁵ MS 109, 45 sk. o. (A jelöléshez lásd Georg Henrik von Wright: „The Wittgenstein Papers”, in *Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford 1982.)

⁶⁶ Locke, 1975: 2. XXXII. 26. §.

⁶⁷ Lásd ehhez Nyíri Kristóf: *A hagyomány filozófiája*, i. k., 100–116. o.; „Wittgenstein as a philosopher of Post-Literacy” i. k.

elmélyült írásbeliség élményét.⁶⁸ Azonban ez az élmény Locke számára nagyon is eleven volt: az írásbeliség tapasztalata kínálja azt a föltételezést, hogy a szavak csupán megjelölnek, s így helyettesíthetők más szavakkal; a hangtalan olvasás és gondolkodás következtében kialakul az a képzet, hogy a gondolkodás radikálisan különbözik a nyelvtől, hiszen korábban úgy a nyelv, ahogyan a gondolkodás és az olvasás is, hangzó formában bontakozott ki, s ez mindhárom tekintetben azonos tapasztalatokat jelentett. A gondolkodás ily módon nem vált el a beszélt nyelvtől, vagyis privát módon nem bonyolódhatott. Az írásbeliség elmélyülésével és az olvasás elcsöndesedésével a gondolkodás látszólag és érzékelhetően elvált a nyelv szférájától, s ennek tapasztalata alakította ki a privát gondolatok nyelvének, egy privát nyelv lehetőségének eszméjét.

SUMMARY

Locke and the Typography of Ideas

In the recent historiography of a philosophy, one can catch glimpse of a specific line of investigation, which tries to chart the impact of the dominant technology of communication on philosophy. The thesis to be put forward in my paper is that the genesis and the direction of Locke's philosophy, and thus the British empiricism, is not independent of the emergence of typography, of book printing, and of its side effects. Now in order to render this thesis plausible — to show natural it is to view

Locke's *epistemology* from the perspective of the orality/literacy chasm — I shall develop my argument in three stages. First I will show that the concept of *idea* in Locke's *Essay* has an intrinsic connection with the influence of the printing press; secondly, I will outline the doctrine of *philosophical individualism*, with special regard to Locke, and its relation to typography; the third stage deals with the roots of the *private language* problem.

⁶⁸ A másodlagos szóbeliség fogalmát Walter J. Ong alkotta meg, mely terminus a hangzó szónak az elektronikus média által előtérbe helyezett újfajta jelentőségére referál. Vö. Walter J. Ong: *Rhetoric, Romance, and Technology: Studies in the Interaction of Expression and Culture*, Cornell University Press, Ithaca 1971, 284–303. o.

NEUERSCHEINUNG

Conrad Gründer; Andreas Gruschka; Meinert A. Meyer (Hrsg.)

Philosophie für die europäische Jugend

Auf der Suche nach Elementen des europäischen Philosophieunterrichts

Zum ersten Mal werden in dieser Studie Zielvorstellungen, Inhalte und Methoden des Philosophieunterrichts in sechzehn repräsentativ ausgewählten europäischen Ländern unter der Fragestellung untersucht, ob es gemeinsame Elemente des Philosophieunterrichts gibt.

Mehr als dreißig Fachleute sind an dem Projekt beteiligt. "Länderberichte" informieren im ersten Teil über den Stand und die Entwicklungsperspektiven des Philosophieunterrichts in den sechzehn Ländern, "Spotlights" beleuchten in einem zweiten Teil verbindende Teilaspekte wie beispielsweise die Frage eines gemeinsamen Lehrbuchs und dokumentieren Beispiele von Philosophieunterricht in den Niederlanden und Deutschland. Der dritte Teil des Bandes, "Philosophie und Bildung", ist der Erörterung grundsätzlicher und übergreifender Fragen gewidmet wie z. B. nach der Lehr- und Lernbarkeit der Philosophie, nach ihrem Bildungssinn, nach der Möglichkeit des Philosophierens mit Kindern u. s. f. Bei allen Unterschieden und bei aller Vielfalt werden gemeinsame Grundüberzeugungen sichtbar, ein europäisches Fundament, das produktive Auseinandersetzung und Austausch zum Nutzen für die europäische Jugend ermöglicht.

Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung, Bd. 3, 1997, 380 S., 58,80 DM, br, ISBN 3-8258-2313-X



LIT Verlag Münster – Hamburg

Dieckstr. 73 48145 Münster Tel. 0251/23 50 91 Fax 0251/23 19 72

Bestellschein

Tel. 0251/23 50 91 Fax 0251/23 19 72

Hiermit bestellen wir zum Preis von DM 58,80

_____ Exemplar(e) von **Philosophie für die europäische Jugend**

380 S., br, ISBN 3-8258-2313-X

Name:

Straße:

PLZ, Ort:

Tel.:

LIT Verlag

Dieckstr. 73
D-48145 Münster

.....
Datum

.....
Unterschrift

SZAVAK ÉS REPRESENTÁCIÓK*

NÁNAY BENCE

A szavak mentális reprezentációjának kérdése a század nyelvfilozófiájának egyik központi problémája. Ez a kérdés azonban a század közepétől kezdve fokozatosan kiszorult a nyelvfilozófiai diskurzusból, és a szemiotika, majd az elmefilozófia keretein belül fogalmazódott meg. Ezzel a változással párhuzamosan egy markáns tendencia bontakozott ki a szavak mentális reprezentációjának megítélésében. Ez a tendencia röviden abban foglalható össze, hogy a következő három tételt egyre általánosabban elfogadják: 1. A szavak nem definiálhatók véges módon. 2. A szavak mentális reprezentációja szemantikailag nem áttetsző (nem felel meg természetes nyelvi fogalmainknak). 3. A szavak mentális reprezentációja leginkább hálózatként fogható fel. A tanulmány célja ennek a tendenciának a végigkövetése a nyelvfilozófiától a szemiotikán keresztül az elmefilozófiáig.

1. A fregei kérdésfeltevés

Gottlob Frege 1892-es cikkében (Frege 1980) megkülönbözteti a jel jelentését és referenciáját (*Sinn* és *Bedeutung*). A referencia – Ruzsa Imre magyar fordításában a jelöllet – „az, amit a jel megjelöl”, a jelentés viszont „magában foglalja a meghatározás módját is”. Így például a „legkisebb prímszám” és az „egy egészséges ember füleinek száma” kifejezések referenciája azonos (2), jelentésük viszont különböző. Érdemes megjegyezni, hogy John Stuart Mill már 1872-ben bevezetett egy ehhez nagyon hasonló fogalmi dichotómiát (Mill 1872): a jelentés és referencia fogalompárnak nála a konnotáció, illetve a denotáció kifejezés felel meg. Mill szerint a szó denotálja azt a tárgyat, amelyet megnevez, a tárgy tulajdonságait viszont konnotálja. A referencia és jelentés kettőssége tehát Millnél úgy jelenik meg, mint a tárgy és a tárgy tulajdonságainak a filozófiában nagy

* A tanulmány Kelemen János tutorálása mellett készült, a Láthatatlan Kollégium támogatásával. A cikk végső megfogalmazása sokat köszönhet Pléh Csaba, Csányi Vilmos, Forrai Gábor, Kampis György és Káldy Zsuzsa kommentárainak. Külön köszönet a Pro Renovanda Alapítvány Diákok a Tudományért kuratórium anyagi segítségével.

hagyományokkal rendelkező ellentéte. Ez az értelmezés később Bertrand Russellnál – aki egyébként, mint tudjuk, Mill keresztfia volt – fog igazi jelentőségre szert tenni.

A jelentés (*Sinn*, konnotáció) és a referencia (*Bedeutung*, denotátum, referens) szembeállítása hasznos fogalmi apparátusnak bizonyult számos nyelvfilozófiai problémában, így az azonosságok ismeretértékének kérdésében is. Az azonosságok – például „A Földhöz legközelebb eső égitest = a Hold” – nem minden esetben pusztán analitikusak, hiszen a két azonosított kifejezésnek csak a referenciája azonos, a jelentésük különböző. Azonban a referencia és a jelentés szétválasztása új problémák megfogalmazását is lehetővé tette. Frege szerint minden szónak van jelentése, de nem mindegyik rendelkezik referenciával is. Például a „legkisebb pozitív szám”, a „kentaur” vagy a „jelenlegi francia király” kifejezéseknek nem felel meg semmilyen entitás a tárgyi világban, következésképpen nincs referenciájuk.

Ezen a ponton érdemes a jelentés és referencia viszonyát összefüggésbe hozni egy másik ellentétpárral. Frege jelfogalma tartalmaz egy előfeltevést, amely Millnél is megtalálható és amelyet a legtöbb későbbi nyelvfilozófus – Russell, Kripke – elmélete is átvett: *a szó referenciája a valós világ egy entitása, míg a szó jelentése mentális reprezentáció*. Ezt az előfeltevést nem mindegyik szerző teszi explicitté, de mégis ez a megkülönböztetés mutatható ki jelfogalmuk hátterében. (Fontos kivételt jelent itt a putnami externalizmus, amely szerint a jelentés két összetevőből áll, melyből az egyik mentális, a másik viszont a fizikai világ entitása: „nincs a fejünkben” (Putnam 1975); Putnam jelentés-fogalmának a klasszikus fregei jelentés és referencia is része.)

Frege definíciójából nem derül ki, hogy a referencia mentális vagy fizikai entitás: csak annyit mond róla, hogy „amit a jel megjelöl”. Mégis egyértelmű, hogy Frege a referenciát a tárgyi világ egy entitásával azonosítja, de ez csak a későbbi példákból és a definíció alkalmazásaiból derül ki. „Egy tulajdonnév referenciája maga a tárgy” – írja. Példái pedig minden esetben a fizikai világ tárgyaival azonosítják a szó referenciáját, a Holddal, az Esthajnalcsillaggal vagy éppen Aristotelésszel, és nem ezen entitások mentális reprezentációjával.

A jelentés fogalma már nem ilyen egyértelmű Fregénél. Kripke helyesen jegyzi meg, hogy Frege két különböző értelemben használja a jelentés kifejezést: mint a szó jelentését és mint a *megjelölt dolog* jelentését (Kripke 1970). Ez az ambivalencia önmagában nem igazán érdekes, azonban a jelentés fregei fogalma egy másik ellentmondást is tartalmaz. Frege úgy határozza meg a jelentést, mint ami köztes helyet foglal el a referencia és a képzet között. Tehát a jelentés „ugyan nem szubjektív, mint a képzet, de nem is maga a tárgy”. Itt tehát a jelentés objektív kategória. Ennek ellentmond az a lábjegyzet (Frege 1980, p. 159.), amelyben Frege azt írja, hogy a természetes nyelvben a tulajdonnevek jelentése különböző személyeknél más és más lehet, de ez egy tökéletes nyelvben megengedhetetlen. Világos, hogy ezen a szöveghelyen Frege a jelentést személyenként változó – szubjektív – entitásnak tekinti, tehát éppen azzal a fogalommal – a képzettel –

azonosítja, amelytől az előző szöveghelyen elhatárolta. Megjegyzendő azonban, hogy ez az álláspont a fregei gondolatmenet fő vonalától eltér; Frege jelentés-fogalma természetesen elsősorban egy objektív entitásnak felel meg.

Egyfelől tehát a jelentés objektív, másfelől viszont szubjektív. Ez az ellentmondás azonban nem független a Kripke által leírt ambivalenciától. Az objektívként felfogott jelentés nyilvánvalóan úgy jelenik meg, mint a megjelölt dolog jelentése – tehát mint a dolog által meghatározott entitás, a megjelölt dolog *képe*. A jelentés szubjektív fogalma viszont a szó jelentésének, tehát a szó által meghatározott entitásnak felel meg.

A Kripke által kimutatott fogalmi ambivalencia mögött tehát egy azzal összefüggő, de talán lényegesebb ellentmondás áll, hiszen ez esetben nemcsak a jelentés-fogalom meghatározásának módjában következetlen a szerző, hanem a jelentés lényegi tulajdonságait illetően is. Ez azonban igencsak termékeny ellentmondás – később visszatérek rá. Fontos megjegyezni, hogy a jelentés fregei fogalmának mindkét fogalma mentális reprezentáció, ennyiben tehát a szerző – minden ambivalencia ellenére – szintén elfogadja azt az előfeltevést, amely szerint a jelentés mentális reprezentáció, míg a referencia a fizikai világ része.

Bertrand Russell nyelvfilozófiájának is a Frege-féle jelentés–referencia szembeállítás az alapja (Russell 1971, 1976a, 1976b, 1985a és 1985, róla Ayer 1972). De érdemes megnézni, hogyan fogalmaz Russell híres *On Denoting* című, 1905-ös cikkében, amelyben először írja le álláspontját erről a kérdéstről (Russell 1985): a denotáló kifejezések visszavezethetők nem-denotáló kifejezésekre (ezeket Russell később deskripcióknak nevezi), és ezt a visszavezetést el is kell végezni. Russell itt Mill fogalmait használja, a cikk voltaképpen polémia Mill-lel – persze Russell emellett (és ez a hangsúlyosabb) Meinong álláspontját is támadja. Russell átveszi Fregétől azt a tételt, amely szerint minden szónak van jelentése, de nem mindegyik rendelkezik referenciával – ilyen például a „kentaur” szó. Russell szerint a logika nyelvéből ki kell küszöbölni ezeket a terminusokat, és ezt meg is lehet tenni, mert minden szó referenciája visszavezethető a szó jelentéseire. *A szó referenciája tehát nem több jelentéseinek összességénél.* Ez Russell igazán radikális tétele. Frege szintén úgy gondolja, hogy egy tökéletes nyelvben valóban le lehet írni minden szó referenciáját a jelentések összességével, azonban belátja, hogy a természetes nyelvben ez nem valósítható meg.

Russell tételének radikalitása akkor válik világossá, ha figyelembe vesszük, hogy a referencia–jelentés ellentétpár nála is a fizikai világ–mentális reprezentáció szembenállás egyik megnyilvánulása. Russell szerint a fizikai világ entitásai visszavezethetők mentális reprezentációinkra, tehát a tárgy nem több, mint tulajdonságai összessége. Russell érzetadat-elmélete ugyanezeket az állításokat fogalmazza meg a percepcióelmélet keretein belül. A tárgy azonos megjelenéseinek összességével, tehát a retinánkon kialakult képek, az érzetadatok összességével (erről Ayer 1962, Austin 1962). A tárgy mint fizikai entitás és az érzetadat mint mentális reprezentáció szembeállítása itt analóg a referencia–jelentés ellentétpárral.

A referencia és a jelentés viszonyának meghatározása tehát nem pusztán nyelvfilozófiai kérdés: komoly metafizikai következményei is vannak. Russell álláspontja például nem más, mint a metafizikai dualizmus kiküszöbölésének egyik változata. A dualizmus egyik pólusát (referencia, fizikai világ) visszavezeti a másik pólusra (jelentés, mentális világ). Tehát úgy szünteti meg a dualizmust, hogy a fizikai – mentális ellentétet magát nem tagadja, csak kiküszöböli az egyik pólust: ennyiben Russell rendszere monista.

Nemcsak Russell nyelvfilozófiájának vannak azonban általánosabb metafizikai következményei. Mindenki, aki pozitív állítást tesz a referencia és a jelentés viszonyáról, szükségképpen állást foglal általánosabb ismeretelméleti és metafizikai kérdésekben is. Mint láttuk, Frege álláspontja hasonlít Russell gondolataihoz, bár nem annyira radikális. Mill azonban ezzel éppen ellentétes tételeket fogalmaz meg. Russell szerint minden szónak van jelentése, de nem feltétlenül feleltethető meg neki referencia. Mill ezzel szemben azt írja, hogy minden szónak van referenciája, de nem mindegyik rendelkezik jelentéssel – például a tulajdonneveknek nincs jelentésük. Mill azonban csak ebben a kérdésben képvisel ellentétes álláspontot Russell-lal szemben; metafizikai világnézetük többé-kevésbé azonosnak tekinthető. Ennyiben tehát Mill nem igazán következetes: alapvetően monista rendszeréből kilóg a denotáció – konnotáció elmélete, amely dualista elemeket is tartalmaz, olyannyira, hogy Kripke éppen Mill tételére (a tulajdonneveknek csak referenciájuk van, jelentésük nincs) támaszkodva dolgozza ki esszencialista nyelvfilozófiáját. Megjegyzendő azonban, hogy Mill csak a tulajdonnevek kérdéskörében képvisel dualistának nevezhető álláspontot.

Kripke nyelvfilozófiájának alapja a merev deszignátorok elmélete, amely a modális logika szemantikájára épül (Kripke 1970). Egy kifejezés akkor merev deszignátor, ha referenciája minden lehetséges világban azonos. A merev deszignátor jelentése értelemszerűen nem releváns. Kripke szerint léteznek merev deszignátorok, például a már Mill által is hasonlóan kezelt tulajdonnevek, de ezenkívül az anyagnevek (arany) és a fajnevek (macska) is. Kripke szerint tehát a referencia több, mint a jelentések összessége; ha egy lehetséges világban például az arany nem sárga, nem csillog és nem értékes, akkor is aranynak kell hívni. Egy még erősebb példa: a Hitler névben semmilyen módon nem foglaltatik benne az, hogy diktátor volt; ez ugyanolyan kontingens tulajdonság, mint az, hogy például gyerekkorában megégette a kezét egy palacsintasütővel. Ha Hitler nem lett volna diktátor, akkor is Hitler lett volna. A szó referenciája független a tulajdonságaitól, tehát a jelentéstől. Ebből viszont az következik, hogy a tárgy több, mint tulajdonságainak összessége, van tehát esszenciája, amelyhez képest csak akcidentálisak a tulajdonságai. Kripke rendszere tehát – szemben a Russell-féle monizmussal – klasszikus esszencialista metafizikán alapul.

Tehát két egymással ellentétes irányzat alakult ki a nyelvfilozófián belül: a Russell–Frege-féle monizmus és a Mill–Kripke-féle dualizmus. A Russell–Frege-féle álláspont szerint a tárgyak visszavezethetők a róluk alkotott mentális reprezentációra, tehát a mentális reprezentáció az elsődleges, és nem a

tárgy. Mill és Kripke viszont a tárgyat tekintik elsődlegesnek, amelyhez képest a mentális reprezentáció csak kontingens, szubjektív entitás lehet.

Ez a nyelvfilozófia egészét érintő problematika legtisztábban a tulajdonnevek esetében jelenik meg, hiszen a tulajdonnevek visszavezetése tulajdonságokra (Russell, Frege) meglehetősen problematikus, de ugyancsak nem magától értődő a tulajdonnevek megadása osztenziók segítségével, tehát a tulajdonnevek tanulása (Mill, Kripke). Ezek szerint a tulajdonnevek státusáról folyó vita nem egy speciális, kis érdeklődésre számot tartó részterülete a nyelvfilozófiai kérdésfeltevésnek, hanem a legélesebb megnyilvánulása a nyelvfilozófia alapvető ellentéteinek.

2. A tulajdonnevek problémája

Russell szerint a tulajdonnév nem más, mint rövidített leírás (Russell 1976). Tehát minden esetben van jelentése, de nem feltétlenül kell hogy legyen referenciája. A Hamlet névnek például nincs a valós világban referenciája, jelentése viszont van (dán királyfi...). Ez a tétel nyilvánvalóan speciális esete annak a russelli célkitűzésnek, amely szerint a referencia minden esetben visszavezethető a jelentésre. Mill és Kripke viszont azt állítja, hogy a tulajdonnévnek nincs jelentése; a „Napóleon” szó nem jelent semmit, kizárólag az a funkciója, hogy a fizikai világ egy entitására egy név segítségével hivatkozzon. A tulajdonnév tehát közvetlenül magára a tárgyra utal: ilyen értelemben hasonló módon jelöli ki referenciáját, mint az osztenzió.

Mindkét elméletnek vannak persze gyenge pontjai. Ha a tulajdonnévnek nincs jelentése, csak referenciája, akkor hogyan vagyunk képesek megtanulni olyan tulajdonneveket, mint „Aristotelés”? Mill nem foglalkozott ezzel a problémával, Kripke viszont kidolgozott egy elméletet, amely a tulajdonnevek tanulását magyarázza. Szerinte valamikor valaki fixálta az „Aristotelés” tulajdonnév referenciáját – akár valódi rámutatással, akár leírással –, majd ez az ember elmondta egy másiknak az „Aristotelés” szó referenciáját, a másik egy harmadiknak stb. – így adódott tovább az információ egészen énhozzám. Kripkének ez a magyarázata azonban több ponton is támadható. Egyrészt a lánc minden tagjánál figyelmen kívül hagyja Quine radikális fordíthatatlanság tézisé (Quine 1960, II. fejezet), ráadásul végtelen hiszékenységet feltételez. Másrészt a már fixált referencia átadása kizárólag tulajdonságok leírása – tehát a jelentések megadása – által valósulhat meg, mivel közvetlenül a referenciára csak rámutatni lehet, ami az olyan nevek esetében, mint „Aristotelés” enyhén problematikus. Végül – és ez a lényegi ellenvetés – Kripke magyarázata azt feltételezi, hogy az „Aristotelés” szó referenciájáról senki nem kaphat információt több forrásból. Ha ugyanis két ember két különböző referenciáját adná meg a szónak, akkor – Kripke elmélete szerint – én nem tudnék dönteni a két ellentmondó referencia között, éppen azért, mert a referenciához nem tartozik semmilyen általam is ellenőrizhető tulajdonság. Márpedig ez nyilvánvalóan nem felel meg a mindennapi tapasztalat-

nak. Ez Kripke rendszerének igazi hiányossága: a mentális reprezentációt irrelevánsnak tartja, hiszen a szónak akkor is van referenciája, ha én arról semmit nem tudok; ez viszont szükségképpen oda vezet, hogy nem tudja megfelelően kezelni a szó mentális reprezentációjának rögzítését, tehát a tanulást.

Russell elmélete megoldja a tanulás problémáját, de nem képes kezelni azt a jelenséget, hogy egy tulajdonnévhez mindenki más és más tulajdonságokat rendel. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy a tulajdonnevek rövidített leírások, akkor minden tulajdonnév referenciája visszavezethető a szó jelentésére, tehát például Aristotelés tulajdonságainak összességére. Mivel Russell elmélete szerint egy szónak egyértelműen megfeleltethető egy – bármilyen összetett – jelentés, következésképpen minden embernek ugyanazokat a tulajdonságokat kellene az „Aristotelés” szóhoz társítania, márpedig ez nyilvánvalóan nem fedi a valóságot. Megjegyzendő, hogy Frege észlelte ezt a problémát, azonban – mint láttuk – ambivalens módon kezeli a jelentés fogalmát. De még ha el is fogadjuk azt a fregei objektív jelentés-fogalmat, amely különbözik mind magától a referenciától, mind a szubjektív képzettől, még mindig nem jutottunk közelebb a probléma megoldásához. Nem valószínű ugyanis, hogy az „Aristotelés” kifejezésnek létezik olyan jelentése, amelyet minden egyes ember ennek a szónak tulajdonít, még a kézenfekvő és meglehetősen tág „görög filozófus” jelentés sem. Másrészt ha ilyen tág fogalmát fogadjuk el az „Aristotelés” szónak, akkor erre már nem lesz visszavezethető a tulajdonnév.

Láttuk tehát, hogy mindkét ellentétes álláspont komoly nehézségekkel küszködik. John Searle felismerte ezt és 1958-as cikkében megpróbált kompromisszumos megoldást adni a tulajdonnevek problematikájára (Searle 1971 és 1969). (Searle cikke tíz évvel megelőzte Kripke elméletét, tehát a tulajdonnév mint jelentés nélküli referencia álláspontjára csak Mill gondolatai alapján hivatkozik.) Searle szerint egy tulajdonnév referenciája nem azonosítható egy tulajdonsággal, de nem is független minden tulajdonságtól. Akkor lehet egy tárgyat a tulajdonnév referenciájának tekinteni, ha elegendő, de meghatározatlan számú olyan tulajdonsággal rendelkezik, amelyet a tulajdonnév magában foglal. Egy tulajdonnévhez tehát sok tulajdonság tartozik, és ha egy tárgyra ezek közül ráillik elég sok, de nem meghatározható számú tulajdonság, akkor ez a tárgy a tulajdonnév referenciája. Közelebről nem határozható meg, hogy melyek ezek a tulajdonságok és hány ilyen van; a tulajdonnevet éppen ez a meghatározhatatlanság különbözteti meg a leírásoktól. (Megjegyzendő, hogy a késői Wittgenstein is hasonló konklúzióra jut, amikor bevezeti a családi hasonlóság fogalmát (Wittgenstein 1992).) Searle tehát Russell-lal szemben azt állítja: nem igaz, hogy van jelentése a tulajdonneveknek, amennyiben ez a jelentés rögzített jelentés. Másrészt Mill-lel szemben azt állítja: nem igaz, hogy nincs jelentése a tulajdonneveknek, hiszen – mint láttuk – van jelentésük, csak nem rögzített.

Searle elméletének kétféle olvasata lehetséges. Kripke – aki a *Naming and Necessity*-ben hosszú oldalakon keresztül támadja Searle álláspontját – azt az állítást tulajdonítja a szerzőnek, hogy a tulajdonnév meghatározható tulajdonságok

egy csoportjával. Tehát a tulajdonnév referenciája visszavezethető jelentések egy csoportjára. Ha ez igaz, akkor Searle elmélete ugyanolyan módon támadható, mint Russellé, hiszen ugyanazt állítja, mint a russelli elmélet, azzal a különbséggel, hogy egy tulajdonság helyett több tulajdonság összességével határozza meg a tulajdonnevet. Kripke azt állítja, hogy Searle szerint is visszavezethető a tulajdonnév referenciája a jelentésre, csak ez a jelentés nem egyszerű – mint Russellnál –, hanem több tulajdonságból áll. Márpedig a több tulajdonság által meghatározott jelentés egyszerűen visszavezethető egy tulajdonságra, az egyes tulajdonságok egyszerű logikai diszjunkciója által. Kripke minden Searle elleni érve voltaképpen Russell rendszere ellen szól.

Lehetséges azonban egy másféle értelmezése is Searle elméletének. Kripke ugyanis figyelmen kívül hagyja Searle egyik legfontosabb állítását: *a tulajdonnév nem definiálható*, még minden lehetséges leírásával sem. A tulajdonnévnek tehát sok, de meghatározatlan számú tulajdonság halmazára felel meg, ez a megfelelés azonban nem egyértelmű: a tulajdonnév referenciája nem határozható meg tulajdonságai alapján, de nem határozható meg semmilyen más formális módon sem. Kripke olvasata tehát nyilvánvalóan téves, hiszen a tulajdonnév referenciája nem vezethető vissza a jelentések semmilyen összességére, mivel nem definiálható. Márpedig ha – Russell álláspontjához hasonlóan – a referencia visszavezethető lenne a jelentésre –, akkor ez egyértelműen definiálná a referenciát.

Ezen a ponton érdemes bevezetni a „szemantikai áttetszőség” fogalmát. Andy Clark 1989-es könyvének definícióját fogom követni (Clark 1996): az elme egy modelljét akkor nevezzük szemantikailag áttetszőnek, ha a mentális reprezentációkat egyértelműen meg lehet feleltetni természetes nyelvi fogalmainknak – ilyen például a „labda” vagy a „macska”. A hangsúly itt az egyértelműségen van, hiszen minden reprezentáció körülírható természetes nyelvi fogalmainkkal, de csak a szemantikailag áttetsző rendszereknél van *egyértelmű* megfeleltetés a mentális reprezentáció és a szavak között. Világos, hogy mind Kripke, mind Russell modellje – szemantikailag áttetsző. Russell esetében a nyelv grammatikai szerkezetét a „reduktív analízis” segítségével át lehet alakítani a nyelv logikai struktúrájává, ennek pedig már egyértelműen megfelel a jelentés, tehát a mentális reprezentáció. Következésképpen Russell rendszere szemantikailag áttetsző.

Kripkénél természetes nyelvi fogalmaink minden lehetséges világban – tehát szükségszerű módon – megfelelnek a fizikai világ tárgyainak, amelyek viszont egyértelmű módon megfeleltethetők a mentális reprezentációnak – ez utóbbit hivatott biztosítani a tulajdonnevek tanulásának kripkei elmélete. Természetes nyelvi fogalmunknak tehát egyértelműen megfelel ezen fogalom referenciája; maga a tárgy, amely viszont megintcsak egyértelműen megfeleltethető a mentális reprezentációnak. Következésképpen – kihasználva a tranzitivitást – természetes nyelvi fogalmaink egyértelműen megfeleltethetők mentális reprezentációinknak. Kripke rendszere tehát szintén szemantikailag áttetsző.

A Searle által felállított modell viszont szemantikailag nem áttetsző, hiszen a természetes nyelvi fogalmaink (a tulajdonnév) és a különböző tulajdonságok nem

rögzített csoportjaként felfogott mentális reprezentáció között semmiféle egyértelmű kapcsolat nincs. Searle elméletében tehát a mentális reprezentáció nem a természetes nyelvi fogalmainknak megfelelően van tagolva; ennél lényegesen finomabb tagolású. A szemantikai áttetszőséget eddig úgy definiáltuk, hogy a mentális reprezentációk egyértelműen megfeleltethetők természetes nyelvi fogalmainknak. Hogy világosabb legyen ez a kulcsfontosságú fogalom, érdemes bevezetni egy ekvivalens definíciót is: az elme egy modellje akkor szemantikailag nem áttetsző, ha a mentális reprezentáció a természetes nyelvi fogalmainknál kisebb egységekből épül fel. A szemantikai áttetszőség fogalma sokat segíthet a Searle utáni nyelvfilozófia megértésében – mint ezt nemsokára látni fogjuk.

3. Searle referencia-fogalma

Eddig két olyan tételt találtunk, amely Kripke olvasata ellen szól. Egyrészt Searle explicite is kimondja, hogy a tulajdonnevek nem definiálhatók. Másrészt a cikk – bár explicite ezt nem fogalmazza meg – a szavak mentális reprezentációját szemantikailag nem áttetszőnek tartja, és ebben a kérdésben szembehelyezkedik a klasszikus nyelvfilozófiai hagyomány egészével. Hangsúlyozom, hogy mindez Searle tanulmányának csak egyik lehetséges olvasata. Azonban még egy, az eddigieknél radikálisabb tézis is kiolvasható a cikkből.

Searle azt írja: „Azt kérdezni, hogy mi a kritériuma annak, hogy valamit »Aristotelés«-nek nevezzünk, pontosan ugyanaz, mint arra kérdezni, hogy mi Aristotelés, tehát hogy milyen azonosság-kritériummal rendelkezik az Aristotelés nevű tárgy.” Majd újra: „A »Mi Aristotelés« pontosan ugyanazt a kérdést teszi fel, mint az, hogy »Mi a kritériuma annak, hogy valamit Aristotelésnek hívjunk«” (Searle 1971, p. 216.). A „Mi Aristotelés” kérdés nyilvánvalóan a tulajdonnév referenciájára vonatkozik, ezt egyértelművé teszi az Aristotelés nevű tárgyra való hivatkozás. Az „Aristotelés” tulajdonnév referenciája tehát egyértelműen megfelel annak a kritériumrendszernek, amely alapján valamit „Aristotelés”-nek hívunk. *Ahelyett, hogy a referenciáról, a tárgyról mondanánk bármit is, elég a kritérium-rendszerről beszélni.*

Kérdés, hogy ez a kritériumrendszer voltaképpen micsoda: az én kritériumrendszerem, amely mindenkinél más és más lehet, vagy az általában a tulajdonnév referenciájának tulajdonított, mindenkinél azonos kritériumrendszer. Searle interpretációjának egyik leglényegesebb pontja az, hogy ebben a kérdésben milyen álláspontot tulajdonítunk a szerzőnek. Ha ugyanis ezt a kritériumrendszert általános, mindenkinél azonos, objektív kategóriának fogjuk fel, akkor ezzel Searle tulajdonnév-elmélete megmarad a logika és nyelvfilozófia klasszikus keretein belül. Ha viszont a kritériumrendszer személyenként más és más entitás, akkor Searle gondolatai már nem értelmezhetők ebben a fogalmi keretben, hanem egy egészen más szinten, az elmefilozófia szintjén fogalmazódnak meg. Searle nem foglal állást egyértelműen ebben a kérdésben, én azonban amellet fogok érvelni,

hogy a cikk implicit módon tartalmazza, hogy ez a kritériumrendszer személyenként változó. Ez elsősorban abból derül ki, amit Searle egy régi nyelvfilozófiai problémáról, a tulajdonnevek közötti azonosság kérdéséről ír.

Az „Octavianus = Augustus” kijelentés Kripke szerint szükségszerű (*de re* szükségszerűség), hiszen mindkét tulajdonnév merev deszignátor, tehát minden lehetséges világban azonos a referenciájuk. Az azonosság a tárgyak között áll fent, nem a kontingensnek számító megnevezésük között, következtetésképpen a fenti mondat nem bír semmilyen ismeretértékkel: nem szintetikus. Frege viszont szintetikusnak tekinti az „Octavianus = Augustus” kijelentést, hiszen a két névnek csak a referenciája azonos, a jelentésük különböző.

Searle ebben a kérdésben is a két ellentétes álláspont közötti kompromisszumra törekszik. Szerinte a tulajdonnevek közötti azonosságról nem dönthető el formális módon, hogy analitikus vagy szintetikus. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy a tulajdonnév nem más, mint a potenciális referencia tulajdonságainak egy meghatározatlan csoportja, akkor különböző személyeknél más és más ismeretértékkel fog rendelkezni az „Octavianus = Augustus” kijelentés. Ha valaki a két névnek ugyanazokat a tulajdonságokat felelteti meg, akkor számára analitikus lesz a kijelentés. De ha másvalaki számára az „Octavianus” névhez más tulajdonságok tartoznak, mint az „Augustus”-hoz, akkor e személy számára szintetikus lesz az „Octavianus = Augustus” állítás. Ez a gondolatmenet egyértelművé teszi, hogy személyenként más és más az ugyanahhoz a tulajdonnévhez tartozó tulajdonságok halmaza, tehát a referenciának megfelelő kritériumrendszer.

Ez viszont azt mutatja, hogy Searle a referenciának megfelelő kritériumrendszert személyenként különbözőnek tekinti. Ha viszont elfogadjuk ezt az értelmezést, akkor – a fent idézett két mondat szerint – az a kérdés, hogy mi az „Aristotelés” név referenciája felcserélhető ezzel: mi a kritériuma annak, hogy én valamit Aristotelésnek hívok. Márpedig ebből az következik, hogy a tárgyi világ részeként felfogott referencia vizsgálata ekvivalens a szó mentális reprezentációjának vizsgálatával. Tehát egy meglepő tételhez jutottunk. Searle a tárgyi világ részeként felfogott referencia problémáját áthelyezte a mentális reprezentáció síkjára. Ez persze nem jelenti azt, hogy Searle szembefordult volna az egész nyelvfilozófiai hagyománnyal a referencia státusának kérdésében, és elutasítaná a fizikai világ részeként felfogott referencia fogalmát. Mindössze annyit állít: ahhoz, hogy a referenciáról beszéljünk, nem szükséges elhagyni a mentális reprezentáció világát, nem kell a fizikai világba kinyúlni, hiszen a „mi az Aristotelés szó referenciája” kérdés pontosan ugyanaz, mint az a kérdés: „a mentális reprezentációban milyen kritériumai vannak annak, hogy valamit Aristotelésnek nevezek”. *Searle számára ilyen értelemben a referencia elsősorban mentális reprezentáció, és nem a fizikai világ része.* Ha tehát az „Aristotelés” név referenciájáról beszélünk, nem szükséges az ilyen nevű valóságos hús-vér személyt a vizsgálat tárgyává tenni, elég az én elmémben az Aristotelés névhez kapcsolódó tulajdonságok (kritériumok) által kijelölt mentális entitásról beszélni. A fizikai referencia szükségtelen a nyelvfilozófiai vizsgálódásokban. Ha mindenképpen muszáj referenciáról beszélni, akkor az

csak mentális entitás lehet. Searle tehát nemcsak a jelentést tekinti internális entitásnak, de a referenciát is. Ezzel Searle voltaképpen elhagyta a logika és nyelvfilozófia klasszikus kereteit és az elmefilozófia síkján fogalmazta meg a referencia problémáját. Ez lehet az oka annak is, hogy Kripke félreérti Searle álláspontját (Searle is félreérti Kripkét), hiszen két teljesen különböző gondolati síkon mozognak; egyfelől a logika síkján, másfelől az elmefilozófia síkján. Searle internalista, Kripke externalista. Ennyiben tehát szükségszerű az, hogy elbeszélnek egymás mellett: míg Searle arról beszél, hogy számomra mi az igaz, Kripke a személytől független igazságról beszél. Ismételten hangsúlyozni kell azonban, hogy Searle felfogása nem jelenti a tárgyi világ relevanciájának teljes kiküszöbölését a referencia problémájából. Sőt, konkrét választ ad arra a kérdésre, hogy a mentális kritériumrendszer miként képes kijelölni a fizikai világ egyik tárgyát: úgy, hogy sok, ám meghatározatlan számú kritérium ráillik erre a tárgyra. Éppen azért teheti meg, hogy a tárgyi referencia helyett csak a szubjektív mentális kritériumrendszerrel foglalkozzon, mert a kritériumrendszer és a fizikai világ közötti kapcsolatra plauzibilis magyarázatot adott.

Searle referencia-fogalma ebben a cikkben enyhén szólva homályos. Ezért is lehetséges ezzel éppen ellentétes olvasata a szövegnek – mint ezt Kripke értelmezésénél láttuk. De a fenti érven kívül még két szöveghely található a cikkben, amely Kripke olvasata ellen szól, és alátámasztja a fenti tézisémet.

Searle azt állítja, hogy ha a tulajdonnévhez tartozó tulajdonságok egyik fele egy *A* tárgyra illik, míg a másik fele egy *B* tárgyra, akkor nem dönthető el formális módon, hogy melyik tárgy a tulajdonnév referenciája; egyénenként változó, hogy ki melyik tárgy mellett dönt (persze megállapodás útján ezt tisztázni lehet). Érdeemes továbbgondolni ezt az állítást. Ebből ugyanis az következik, hogy két különböző személy számára ugyanannak a tulajdonnévnek két különböző referenciája van. Tehát egy tulajdonnévnek nem feltétlenül csak egy referencia felelhet meg, hanem kettő, három vagy még több – elvileg akár minden személy esetében más és más. Ha viszont egy tulajdonnévnek – például az „Aristotelész”-nek – több referenciája van, akkor ez Searle idézett állításának megfelelően azt jelenti, hogy nemcsak egy kritériumrendszere van annak, hogy valamit „Aristotelész”-nek hívjunk, hanem kettő, három, vagy még több. Ha a referencia személyenként változik, akkor a kritériumrendszer is szükségképpen személyenként kell, hogy változzon. Megint azt kaptuk tehát, hogy a referencia ekvivalens az én szubjektív, személyenként más és más kritériumrendszeremmel; tehát a tárgyi referencia helyett elég a szubjektív kritériumrendszert, a mentális reprezentációt vizsgálni.

Van egy szöveghely Searle cikkében, amely döntő érveknek tűnik amellett, hogy a szerző a fizikai referenciát szükségtelennek tartja, és ha referenciáról beszél, akkor azt elsősorban mentális reprezentációnak tekinti. A cikk végén Searle azt írja, hogy elmélete szükségtelenné teszi a jelentés és a referencia merev szembeállítását (Searle 1971, p. 217.). A fizikai világ részeként felfogott referencia és a mentális reprezentációként felfogott jelentés ellentéte pedig nem feloldható, ha a

referenciának egy objektívként felfogott kritériumrendszer felel meg, hiszen az objektív kritériumrendszerként felfogott referencia és a szubjektív mentális reprezentációként felfogott jelentés közötti viszonyról, tehát az objektív – szubjektív viszonyról semmiféle pozitív állítást nem tesz a szerző. Ha ezzel szemben szubjektív kritériumrendszernek feleltetjük meg a referenciát, akkor mind a referencia, mind a jelentés mentális reprezentációként is felfogható, tehát nincs közöttük merev szembeállítás. Ez olyannyira igaz, hogy Searle tulajdonnév-elméletének itt elfogadott értelmezése alapján nem is nagyon lehet különbséget tenni a jelentés és a szubjektív kritériumrendszernek megfeleltetett referencia fogalma között.

Searle cikkének ez az olvasata nem teljesen idegen a klasszikus nyelvfilozófiától. Amikor Frege a referencia fogalmát definiálta, csak annyit állított, hogy „a referencia az, amit a jel megjelöl”. Tehát Frege definíciójában nem szerepel az, hogy a referencia a fizikai világ része – más kérdés, hogy Frege mégis a fizikai világ részének, „dolog”-nak tekinti. És ezen a ponton vissza kell térni Frege jelentés-fogalmának fent kifejtett ambivalenciájára. Amikor Frege ingadozik a jelentés mint szubjektív képzet és a jelentés mint objektív gondolat koncepciója között, Searle kérdésfeltevését vetíti előre. Frege ugyanis éppen azzal a problémával szembesült, hogy egy tulajdonnévhez tartozó jelentés személyenként változó, de ugyanakkor van valami közös is bennük. Következésképpen a jelentés fogalmának ezt a két entitást – a személyenként változót és a mindenki számára azonosít – feleltette meg, külön-külön. Ez azonban termékeny ellentmondásnak bizonyult, hiszen – mint Searle megmutatta – a szó mentális reprezentációja (a szónak megfelelő kritériumrendszer) a két entitás közül egyikkel sem azonosítható egyértelműen. Searle éppen azt mutatta ki, hogy a szónak megfelelő mentális reprezentáció – mint tulajdonságok meghatározatlan csoportja – többé-kevésbé mindenkinél azonos, de csak többé-kevésbé: következőképpen elképzelhető, hogy két embernél különböző legyen. Searle tulajdonnevekről írott gondolatai alapján tehát feloldható Frege jelentés-fogalmának implicit ellentmondása.

Ha elfogadjuk Searle cikkének ezt az olvasatát, akkor megoldódik a nyelvfilozófia egyik központi problémája: a nem létező referenciájú szavak státusának kérdése. A „kentaúr” szónak nyilvánvalóan nem felel meg semmilyen fizikai entitás a világban, következésképpen nincs referenciája – a szó klasszikus értelmében. Ugyanakkor a „kentaurnak lóteste van” állítást igazabbnak érezzük, mint a „kentaúr nyerte az idei közgazdasági Nobel-díjat” mondatot, és ez a jelenség azt mutatja, hogy valamilyen referencia mégis megfelel még az olyan valódi referencia nélküli szavaknak is, mint a „kentaúr”. Searle elméletének itt kifejtett olvasata szerint ez egyáltalán nem probléma. Mivel a referencia fogalmát elsősorban mentális reprezentációnak kell felfogni, a „kentaúr” szónak ugyanúgy megfeleltethető referencia (mentális reprezentáció), mint a „tehén” szónak. (Később Dennett fog hasonló álláspontra jutni a „notional world” fogalmának segítségével, lásd: Dennett 1987). Searle nem foglalkozik azzal, hogy ez a referencia – mint mentális reprezentáció – milyen tárgyi entitásnak felel meg a

fizikai világban. Éppen ez a kapcsolódási pont Searle és a beszédaktus-elmélet között, illetve Searle és Strawson között; mind a beszédaktus-elmélet, mind Strawson ugyancsak megtámadta a referencia klasszikus fogalmát, csak éppen ellenkező irányból.

Peter Strawson 1950-es cikkében megkülönbözteti a szót, a szó használatát és a szó kimondását (Strawson 1985). Maga a szó nem rendelkezik referenciával; lehet *úgy használni*, hogy megfeleljen neki egy referencia. Például a „jelenlegi francia király” terminusnak önmagában nincs referenciája, viszont lehet *úgy* használni, hogy legyen referenciája: ha valaki a XVII. század végén használta ezt a kifejezést, akkor kétségtávol megfelelt neki egy referencia, mégpedig XIV. Lajos. Ha viszont ma használja valaki ezt a terminust, akkor nem feleltethető meg neki semmilyen referencia – mondja Strawson. Keith Donnellan, aki az alapkoncepciót illetően egyetért Strawsonnal, itt azt a finom megjegyzést teszi, hogy akkor is megfelelhet referencia egy szó használatának, ha nincs olyan tárgy, amelyre ráillik a szó, tehát amely kielégíti a referencia feltételeit (Donnellan 1971). Ha például egy gyerek azt hiszi, hogy Jacques Chirac a jelenlegi francia király, és én megértem, hogy amikor királyról beszél, voltaképpen Chiracra gondol, akkor a kisgyerek használatában a „jelenlegi francia király” terminusnak igenis van referenciája: Jacques Chirac.

Strawson és Donnellan szerint tehát a szónak magának csak jelentés – mentális reprezentáció – felel meg; a szó használata jelölhet ki egy, a tárgyi világ részeként felfogott referenciát. A tulajdonnevek esetében azonban nincs különbség a szavak használata és maguk a szavak között, hiszen a tulajdonnév referenciája nem függ a használatától. Az „Aristotelész” szónak ugyanis csak referáló használata van. Mivel tehát a tulajdonnév használata nem jelöl ki egy referenciát, ezért szükségképpen már a használattól függetlenül is léteznie kell a referenciájának, ebből viszont – mivel a használat hiányában csak mentális reprezentációról beszélhetünk – az következik, hogy a tulajdonnév referenciájának egyértelműen megfeleltethető egy mentális reprezentáció. Searle elméletének itt kifejtett olvasata tehát nem mond ellent Strawson gondolatainak.

A beszédaktus-elmélet a referencia klasszikus fogalmát – Strawson és Searle után – egy harmadik aspektusból támadta. Ez az elmélet nem azonosítja a referenciát a fizikai világ egy fix entitásával – a referenciáról magáról semmilyen pozitív állítást nem tesz (Austin 1990 és Searle 1969). A referencia *kijelölésének folyamatával* foglalkozik; ezt beszédaktusnak tekinti. A beszédaktus-elmélet egyik legjelentősebb képviselője éppen Searle, aki a tulajdonnevek elméletét is – többek között – a *Speech Acts* című könyvének egyik fejezetében fejti ki (Searle 1969). Searle tulajdonnevekről írott gondolatainak tehát összhangban kell lenniük a beszédaktus-elmélet egészével. Mint látni fogjuk, ennél erősebb állítás is megfogalmazható: Searle álláspontja a tulajdonnevekről és a beszédaktus-elmélet kölcsönösen kiegészítik egymást, a két elmélet két különböző szférában mozog. Searle azért teheti meg, hogy csak a mentális reprezentáció és a szó viszonyát vizsgálja, és nem igazán foglalkozik a fizikai világ részeként felfogott referenciával,

mert a beszédaktus-elmélet plauzibilis magyarázatot adott a szavak és a külvilág viszonyára. És fordítva: a beszédaktus-elmélet – amely nem törődik a mentális reprezentációval – csonka lenne Searle elmélete nélkül, amely éppen a tulajdonnevek mentális reprezentációját írja le.

Azt lehet tehát mondani, hogy a hatvanas évek végén a nyelvfilozófia, amely addig egyaránt foglalkozott a szavak és mentális reprezentációk, illetve a szavak és a fizikai világ viszonyával, két egymástól nagyon különböző részdiszciplínára hasadt: a – leegyszerűsítve – szó és fizikai világ viszonyát vizsgáló beszédaktus-elméletre és a szavak mentális reprezentációjával foglalkozó tudományágra, amely ekképpen az elmefilozófia része lett. Ez a hasadás leegyszerűsítve úgy is megfogalmazható, mint az externalizmus és az internalizmus visszafordíthatatlan elválása (Putnam persze megint kivétel).

John Searle életműve is csak a nyelvfilozófia ezen szétválásával összefüggésben értelmezhető. Searle – akit elsősorban a beszédaktus-elmélet egyik legjelentősebb képviselőjeként tartanak számon – a nyolcvanas évek elejétől kezdve egyre inkább az elmefilozófia felé fordult, és azt állította, hogy a nyelvfilozófiát csak az elmefilozófia részeként lehet felfogni (Searle 1996, 1983 és 1992). Ha elfogadjuk Searle tulajdonnév-elméletének fenti értelmezését, akkor ez a meglepő váltás talán érthetővé válik. Ugyanis már Searle beszédaktus-elmélet által dominált korszakában is jelen volt az elmefilozófiai fordulat csírája: a tulajdonnevek elmélete. Megjegyzendő, hogy a tulajdonnevekről írott gondolatai korábbiak, mint a beszédaktus-elmélet; ezek szerint tehát Searle nyelvfilozófiájának három korszakát lehet megkülönböztetni: (1) a tulajdonnév-elmélet korszakát, (2) a beszédaktus-elmélet korszakát és (3) a nyolcvanas évektől kezdődően az elmefilozófia részeként értelmezett nyelvfilozófia korszakát. Az eddig elemzett mindössze hétoldalas tanulmány tehát nem Searle nyelvfilozófiájának jelentéktelen, elhanyagolható korai tanulmánya, hanem az életmű helyes értelmezése szempontjából kulcsfontosságú gondolatok első kifejtése.

Searle tulajdonnevekről írt gondolatainak ekképp végigvitt olvasata egy olyan nyelvelméletet eredményez, amelynek három radikális tétele van: 1. Az elme szemantikailag nem áttetsző egységekből áll. 2. A szavak nem definiálhatók véges módon. 3. A szavak fizikai referenciájáról nem érdemes beszélni; a referencia – ha egyáltalán valaminek – mentális reprezentációnak tekinthető. Látni fogjuk, hogy éppen ez a három tétel lesz – különböző megfogalmazásban – a Searle utáni nyelvfilozófia, szemiotika és elmefilozófia három legfontosabb tézise. Végig szem előtt kell azonban tartani, hogy ezek nem Searle gondolatai, hanem Searle gondolatainak egy lehetséges olvasata.

4. Searle tézisei és a szemiotikai hagyomány

A mentális reprezentációként felfogott referencia gondolata persze már Searle idejében sem volt újdonság. A szemiotika többek között éppen ezáltal határolja el magát a nyelvfilozófiától. Már a szemiotikai tudomány szükségességének első megfogalmazója, John Locke is azt állítja, hogy a szavak ideáink jelei, ideáink viszont a valós világ tárgyainak jelei; tehát a szavak a jelek (ideák) jelei és nem maguknak a dolgoknak a jelei (Locke 1979). Saussure 1913-as *Bevezetés az általános nyelvészetbe* című könyve pedig egyértelművé teszi, hogy a jel nem magának a dolognak, hanem a dolog „pszichológiai ábrázolásának” a jele (Saussure 1967). Saussure jelfogalma persze nem azonos a nyelvfilozófiában megszokott jelfogalommal. Nála a jel a jelentő és a jelentett egysége, ahol a jelentett az, amit a jel megjelöl: fogalom, a jelentő pedig az, ami megjelöli a jelentettet: hangalak. Saussure jelentett-fogalma tehát megfelel a fregei referencia-definíciónak. A különbség csak annyi, hogy Saussure ezt nem fizikai tárgynak tekinti, hanem a fizikai tárgyról alkotott fogalomnak, és ezt a felfogást átveszi az egész európai szemiotikai hagyomány Hjeltslevtől Barthes-ig. Ebben a kérdésben a legkövetkezetesebb Umberto Eco. „A [tárgyként felfogott] referencia fogalmát teljesen ki kell küszöbölni minden szemiotikai kutatásból” – írja egy 1971-es cikkében (Eco 1971). Később persze tovább használja a referencia fogalmát, de mindig mint mentális reprezentációt.

Furcsa módon Searle másik tézise is jelen van a szemiotikai hagyományban: az elme szemantikailag nem áttetsző egységekből épül fel. Már John Locke „összetett idea”-fogalma is bizonyos értelemben szemantikailag nem áttetsző reprezentációt feltételez, de itt az egyszerű ideák nevei még szemantikailag áttetsző alrendszerként alkotnak.

Hjeltslev híres színspektrum-példájában is fel lehet fedezni ezt a gondolatot (Hjeltslev 1961). Hjeltslev azt állítja, hogy a nyelv önkényes módon osztja fel a végtelen árnyalatot tartalmazó színspektrumot véges szó között. Ezt az is bizonyítja, hogy más és más nyelvek a színspektrumot különböző – egyes szavaknak megfelelő – szeletekre bontják fel. Például a walesi kelta nyelvjárásban a „llwyd” szó egyszerre jelöli a mi szürke és barna színünket, a „glas” pedig a zöld, kék és szürke színek egész tartományát átfogja. De az a híres megfigyelés is emellett szól, amely szerint az eszkimóknak több tucat szavuk van a hó különböző fajtáira, amelyeket mi mind egy szóval fejezünk ki. Márpedig ez azt jelenti, hogy a mentális reprezentáció egységei nem feleltethetők meg természetes nyelvi fogalmainknak, hanem lényegesen finomabb felbontásúak. Hjeltslev esetében ezek a finomabb felbontású egységek a zöld szín egyes tapasztalatainak felelnének meg. Bár Hjeltslev ezzel az olvasattal valószínűleg nem értene egyet, mindenestre tagadhatatlan, hogy már nála megjelenik a csírája annak a gondolatnak, amely szerint a mentális reprezentáció szemantikailag nem áttetsző egységekből áll.

Hjelmslev elméletére támaszkodva dolgozta ki rendszerét Greimas, amely viszont kétségtelenül nem áttetsző szemantikailag (Greimas 1966 és 1970). A szeméma – a szónak megfelelő absztrakt jelentésegység – számákból áll: a számák a szemémák lehetséges előfordulásainak felelnek meg, tehát a szó kontextuális reprezentációi. Greimas szerint egy szeméma véges sok számából áll, tehát definiálható számái összességével. Másként fogalmazva egy szó véges számú kontextuális reprezentációt foglal magában, és ezen kontextuális reprezentációk összességével definiálható is. Greimas tehát nem annyira radikális, mint Searle: tagadja azt a searle-i tételt, amely szerint a szavak nem definiálhatók – de a másik két tételt elismeri (a szemantikai áttetszőség tagadását és a referencia mentális reprezentációként felfogását).

A szemiotikai hagyományon belül a szemantikai áttetszőség tagadása leginkább a művészetszemiotika keretein belül jelent meg. Roland Barthes szerint az irodalmi műben a jelentett nem adható meg, legfeljebb csak körülírható (Barthes é. n.). Jurij Lotman hasonló álláspontot képvisel: a művészetben egy jel egyszerre több jelentést is felvehet, és ezek a jelentések nem zárják ki egymást (Lotman 1973). Ezek az állítások átfogalmazhatók úgy, hogy a művészi jel jelentése (Lotman) és referenciája (Barthes) nem feleltethető meg egyértelműen egy természetes nyelvi fogalomnak (egy szónak), következésképpen szemantikailag nem áttetsző mentális reprezentációt feltételez. Ha viszont a művészi jelnek megfelelő mentális reprezentáció szemantikailag nem áttetsző, akkor maga a nyelvi rendszer sem lehet teljes egészében áttetsző – különösen ha figyelembe vesszük Roman Jakobson egyik legfontosabb tézisé (Jakobson 1969): a poétikai (művészi) funkció minden nyelvi kijelentésben jelen van, kisebb-nagyobb súllyal.

A szemantikai áttetszőség következetes tagadását azonban Umberto Eco valósította meg (Eco 1984). A szavak jelentését így definiálja: „azoknak a kontextusoknak a csoportja, amelyekben a szó megjelenhet, valamint a szó ezen kontextusokhoz tartozó tulajdonságai”. Ecónál tehát egy szó jelentése (mentális reprezentációja) a lehetséges kontextusok listájából, és az egyes kontextusokban a szó referenciájának megfelelő tulajdonságok listájából áll. A „labda” szó reprezentációja például egyaránt tartalmazza a golflabda és a strandlabda tulajdonságainak reprezentációját a megfelelő kontextussal együtt, bármennyire ellentétesek legyenek is ezek a tulajdonságok. Talán felesleges rámutatni, hogy ez a modell szemantikailag nem áttetsző, hiszen egy szónak meghatározatlan sok kontextus és ennek megfelelően meghatározatlan sok értelmezés is megfelelő lehet. Eco a szavak ekképp leírt reprezentációját egy enciklopédia címszavaihoz hasonlítja: ott is kontextusok és az egyes kontextusokban felvett értelmezések tartoznak egy címszó alá.

Láttuk, hogy Ecónál egy szó reprezentációja nem véges, meghatározható számú összetevőből áll, hanem meghatározatlan sokból. Ebből már szükségszerűen következik az enciklopédikus reprezentáció egyik legfontosabb tulajdonsága: *az enciklopédia címszavai nem definiálhatók véges módon*. Eco elméletében tehát a szemiotikai hagyomány keretein belül elsőként jelenik meg John Searle három

explicit módon nem megfogalmazott tézise: a szavak referenciája mentális reprezentáció, a mentális reprezentáció szemantikailag nem áttetsző és a szavak nem definiálhatók véges módon. A három állítás közül persze a harmadik az igazi újdonság; az első kettő addigra már csaknem közhely. Viszont Eco az első (Barthes erre utaló elejtett megjegyzéseitől eltekintve), aki a szemiotika keretein belül kimondja, hogy a szavak nem definiálhatók véges módon, és ennek a tételnek komoly következményei vannak arra nézve, hogy Eco miként írja le a szavaknak megfelelő mentális reprezentációt.

5. A mentális reprezentációk hálózata

A szavak definiálhatatlanságának legfőbb oka az, hogy minden szóhoz meghatározatlan sok különböző kontextus és értelmezés, tehát meghatározatlan sok jelentés tartozhat. Következésképpen a szó reprezentációja (a lehetséges kontextusok felsorolása) elvileg minden más szó reprezentációjával (mint kontextussal) kapcsolatba kerülhet. A szavak mentális reprezentációi között bonyolult kapcsolatrendszerek, kapcsolatok egész hálózata alakulnak ki; mindebből az következik, hogy *a szavak mentális reprezentációi hálózatot alkotnak*, az elme tehát hálózat. Az enciklopédia-hasonlat ugyanezt mutatja: az enciklopédia minden szócikke meghatározatlan sok utalást tartalmazhat más szócikkekre. Következésképpen minden szócikk minden más szócikkre hivatkozhat; a szócikkek között utalások bonyolult szövevénye alakul ki, a szócikkek tehát hálózatot alkotnak, amelynek az utalások az élei.

Az elme hálózatmodelljének már Eco előtt komoly előzményei voltak mind a szemiotikai hagyományban, mind azon kívül. Amikor például Saussure arról ír, hogy egy szóhoz milyen más szavak asszociálódnak – a paradigma (asszociáció) tengelye mentén –, akkor az asszociációt csillagképhez hasonlítja, ahol a központi csillag felel meg az adott szónak és az ezt körülvevő csillagok lennének az adott szó által kiváltott asszociációk; a hangzásukban vagy jelentésükben hasonló szavak. Ha például az adott szó (a központi csillag) a „fotel”, akkor az asszociált szavak (a környező csillagok) között olyanok lesznek, mint „hotel” vagy „karosszék”. Saussure csillagkép hasonlata tehát azt mutatja, hogy közvetlen kapcsolatok találhatók a – bármilyen szempontból – hasonló szavak között, tehát a szavak hálózatot alkotnak. Ennek a hálózatnak a csúcspontjai azonban természetes nyelvi foglaimainknak megfelelő egységek; Saussure hálózata tehát szemantikailag áttetsző.

Wittgenstein a „családi hasonlóság” fogalmával jellemezte az olyan szavakat, mint például „játék”: nincs olyan közös tulajdonság, amely minden játék meghatározásának közös eleme volna, amely csak és kizárólag a játékokra lenne igaz (Wittgenstein 1992). De ha egy konkrét játékot vizsgálunk, azt markáns hasonlóságok fogják kötni sok más játékhoz, az így kapott konkrét játékot megint

újabb hasonlóságok egy harmadikhoz stb. Világos, hogy Wittgenstein „családi hasonlóság” fogalma is egy hálózathoz hasonló mentális reprezentációt feltételez.

Maga Eco már 1976-os könyvében felállított egy hálózatmodellt a szavak reprezentációjának leírására – a „Model Q”-t (Eco 1976). Sajnos Eco nem tesz különbséget a „Model Q” és a később kidolgozott enciklopédikus reprezentáció között, a kettőt majdnem azonosnak tekinti. Ezért különösen fontos rámutatni a két modell közötti lényegi különbségekre. A „Model Q” csúcspontjai szavak: zárt, kisebb összetevőire nem bontható mentális entitások, következésképpen a „Model Q” szemantikailag áttetsző. Az enciklopédikus reprezentáció szemantikailag nem áttetsző: az egyes szócikkek nem alkotnak zárt egészt, sok kontextusból állnak. A „labda” szó enciklopédikus reprezentációjának része a strandlabda és a golflabda reprezentációja. A „Model Q” hálózatában viszont a „labda” szótól kapcsolat fog vezetni a „strandlabda” és a „golflabda” szónak megfelelő csúcspontokig. Az enciklopédia két ponton is jobb leírásnak tűnik, mint a „Model Q”. Egyrészt sokkal inkább megvalósítható a gyakorlatban, mint a „Modell Q”, amelyben a csúcspontok száma nemcsak elvileg, de gyakorlatilag is végtelen. Márpedig bármilyen sok (tíz a tizenegyediken) neuron található is az agyban, ez a szám mégsem lehet ténylegesen végtelen. Ennyiben az enciklopédia biológiailag szimpatikusabb, hiszen ez a modell véges csúcspont segítségével is képes megvalósítani azt, hogy az egyes szavak (csúcspontok) elvileg ne legyenek definiálhatók véges módon – éppen a csúcspont reprezentációjának összetettsége, szemantikai nem áttetszősége miatt.

Van azonban egy ennél lényegesebb hiányossága a szemantikailag áttetsző rendszereknek, így a „Model Q”-nak is. Ha ugyanis egy rendszer kizárólag szavaknak megfelelő mentális reprezentációkból (szimbólumokból) áll, akkor felmerül a kérdés, hogy ezek a zárt, magas szintű egységek honnan nyerik jelentésüket. Az egyes szavak jelentését csak más szavakkal lehet ebben a modellben megadni, de a lánc végén mindig egy még nem megadott jelentésű szó fog állni. Ez a híres szimbólum-lehorgonyzási probléma, amelyet Stevan Harnad dolgozott ki (Harnad 1994). A szemantikailag áttetsző rendszerek legfőbb problémája tehát az, hogy nem megoldott, miként töltődnek fel a szavak jelentéssel. Ezt csak a percepció tudná biztosítani, de az ilyen modellek – éppen az áttetszőség miatt – a szavak világát és a percepciót egymástól elkülönítve kezelik. A „Model Q”-ban nincs helye perceptuális reprezentációknak.

Eco Gilles Deleuze és Felix Guattari rizóma-fogalma alapján dolgozta ki enciklopédikus hálózatát (Deleuze és Guattari 1976 és 1980). A rizóma olyan hálózat, amelyben minden csúcspont össze van kötve minden másik csúcsponttal. Nyelvi egységek (szavak) ugyanúgy találhatók benne, mint perceptuális és funkcionális reprezentációk vagy éppen biológiai folyamatok. Nincs központja és nincs benne hierarchia. Itt tehát nincs éles szembeállítás a nyelv világa és a dolgok világa között: mindkét világ ugyanannak a rizómának, ugyanannak a hálózatnak a része. Következésképpen ebben a rendszerben fel sem merül a szimbólum-lehorgonyzás problémája. Eco enciklopédia-modellje, amely a rizóma fogalmán alapul

ugyancsak megoldja ezt a problémát, hiszen egy szócikknek ugyanúgy lehet része egy másik szócikk, mint egy perceptuális reprezentáció, egy kép vagy egy mentális állapot.

Az enciklopédikus hálózat és a rizóma felől nézve talán érthetőbbé válik Jacques Derrida furcsa nyelvezetten megfogalmazott grammatológiai elmélete is (Derrida 1991). A kérdés tehát az hogy a *Grammatológia* című könyv jelkoncepciójából mi következik a jelek mentális reprezentációjára nézve. Derrida azt állítja, hogy nem lehetséges tökéletes beszéd, mert a jelentő és a jelentett soha nem alkothat tökéletes egységet. Ezzel voltaképpen ugyanazt mondja, mint Barthes, aki szerint az irodalmi műben a jelentett nem adható meg, legfeljebb csak körülírható. Mint láttuk, ez pontosan a szemantikai áttetszőség tagadásával ekvivalens. Derrida radikális tézise azt mondja ki, hogy minden jelentő egyben jelentett is, és minden jelentett egyben jelentő is. A jelfogalom határai tehát elmosódtak, nem deríthető ki, hogy két entitás közül melyik a jelentett és melyik a jelentő; az eredet nem határozható meg. Ha megvizsgáljuk, hogy ezek a gondolatok milyen mentális reprezentációt előfeltételeznek, a hálózat lesz a legelfogadhatóbb modell. A hálózat csúcspontjai között éppen olyan viszony áll fent, mint amelyet Derrida leírt: minden csúcs más csúcspontok bemeneteként és egyben megint más csúcspontok kimeneteként is szolgál: jelentett és jelentő egyben stb. Derrida harmadik, legradikálisabb állítása azt mondja ki, hogy minden dolog jelként is funkcionál; ez a mentális reprezentáció szintjén egy olyan modellt eredményez, amelyben a jelek és a dolgok nem válnak el élesen, tehát egy enciklopédiát vagy egy rizómát. Derrida *Grammatológiájának* jelkoncepciója tehát erősen hasonlít Eco és Deleuze modelljére: egy szemantikailag nem áttetsző hálózatra.

Az utóbbi tíz év legdivatosabb elmefilozófiai irányzata, a konnekcionizmus szintén szemantikailag nem áttetsző hálózatnak tekinti az elmét (McClelland és Rumelhart 1986, Rumelhart és McClelland 1986, Smolensky 1996, Clark 1996, róla: Fodor és Pylyshyn 1988, Pléh 1992, Pléh 1997, Nánay 1996, Nánay 1997). A szavak reprezentációja úgynevezett *mikrojegekből* áll, amelyek természetes nyelvi foglaimainkkal nem leírható perceptuális és funkcionális tulajdonságoknak felelnek meg. A konnekcionista hálózat alapgondolata nem sokban különbözik a rizómától és az enciklopédikus reprezentációtól, legfeljebb annyiban, hogy a hálózatokat és azok változásait algebrai mátrixokkal és differenciálegyenletekkel írják le. A konnekcionizmus leglényegesebb újítása az, hogy modelljükben ugyanaz a hálózat felelős a tanulásért és a reprezentációért. A hálózat életerősségeinek összessége alkotja a reprezentációt, az új ingerek (a tanulás) pedig a csúcspontok aktivációs mintázatának felel meg.

A konnekcionizmus hozta meg a hálózatmodellek számára az empirikus igazolást, mégpedig a mesterséges intelligencia-kutatás területén. A konnekcionista hálózat elvei alapján konstruált mesterséges rendszer képes az angol igék – rendhagyó és szabályos – múlt idejének megtanulására, minden előzetes tudás, beépített explicit szabályok nélkül, kizárólag a tapasztalat alapján. Sőt, a hálózat

eközben pontosan ugyanolyan típusú hibákat követ el, mint egy átlagos angol gyerekek, ami meggyőző eredménynek tűnik.

Nem túlzás tehát azt állítani, hogy az utóbbi években általánosan elfogadottá vált az az álláspont, amely szerint a szavak mentális reprezentációja egy szemantikailag nem áttetsző hálózathoz hasonlít, amelyben a szavak és a dolgok nem különülnek el egymástól. Ezt a tendenciát azonban fel lehet fogni egy még általánosabb tendencia részeként is.

Foucault a *Les mots et les choses* című könyvében egy töréspontot mutatott ki a nyelvről való gondolkodás történetében (Foucault 1966). A XVII. század előtt a jel fogalma a hasonlóságon alapult: minden dolog egyben jel is, mégpedig az alapján, hogy hasonlít egy másik dologra. Így például a tüdőbajt a tüdő formájára emlékeztető alakú levelekkel gyógyították stb. A XVII. század után viszont alapjaiban változott meg ez a felfogás. A jel fogalma ekkor már nem a hasonlóságon, hanem a reprezentáción alapult: a jelek és a dolgok világa két külön világ, nincs közöttük átfedés. A jelek a dolgok *helyett* állnak; a dolog nem jel és a jel nem dolog.

A XX. század második felében – úgy tűnik – újabb töréspont mutatható ki ebben a kérdésben. Valamiféle visszatérés tapasztalható a XVII. század előtti jelfogalomhoz, amennyiben a jelek világa és a dolgok világa közötti merev szembeállítás kezd eltűnni. De ez mégsem jelent valódi visszatérést, hiszen a dolgok és jelek éles ellentéte, nem a hasonlóság alapján halványul el, hanem éppen a reprezentáció elve alapján. A jelenlegi jelfogalom tehát a korábbi két ellentétes felfogás mindegyikéből megőriz valamit; ennyiben szintézisnek tekinthető. John Searle, a beszédaktus-elmélet, Ludwig Wittgenstein, Roland Barthes, Jacques Derrida, a nyelvet a politikai gazdaságtan kategóriáival leíró Rossi-Landi (lásd Rossi-Landi 1977), Gilles Deleuze, Umberto Eco és a konnekcionizmus mind ezt az új jelfogalmat próbálták kialakítani a nyelvfilozófiában, a szemiotikában, illetve az elmefilozófiában.



Irodalom

- Austin, John L. (1962): *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford University Press.
Austin, John L. (1990): *Tetten ért szavak*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
Ayer, Alfred J. (1962): *The Foundations of Empirical Knowledge*. New York: St. Martin's Press.
Ayer, Alfred J. (1972): *Bertrand Russell*. New York: Viking Press.
Barthes, Roland (é. n.): *Válogatott írások*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
Clark, A. (1996): *A megismerés építőkövei*, Budapest: Osiris Könyvkiadó.
Eredetileg: *Microcognition: Philosophy, cognitive science, and parallel distributed processing*. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.
Deleuze, Gilles – Guattari, Felix (1976): *Rhizome*. Paris: Minuit.
Deleuze, Gilles – Guattari, Felix (1980): *Mille plateaux*. Paris: Minuit.

- Dennett, Daniel C. (1987): „Beyond Belief” In: *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass.: MIT Press/Bradford Books.
- Derrida, Jacques (1991): *Grammatológia*. Budapest: Magyar Műhely.
- Donnellan, Keith S. (1971): „Reference and Definite Description” In: Rosenberg, J.—Travis, C. (eds.): *Readings in the Philosophy of Language*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Eco, Umberto (1971): „A semiotic Approach to Semantics”. *Versus*. I. sz.
- Eco, Umberto (1976): *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Eco, Umberto (1979): *The Role of the Reader*. Bloomington: Indiana University Press.
- Eco, Umberto (1984): *Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fodor, J.—Phyllyshyn, Z. (1988): „Connectionism and cognitive architecture”: A critical analysis. *Cognition* 28, pp. 3–71.
- Foucault, Michel (1966): *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Frege, Gottlob (1980): „Jelentés és jelölés”. In: *Logika, szemantika, matematika*. Budapest: Gondolat.
- Greimas, A. J. (1966): *Sémantique structurale*. Paris: Larousse.
- Greimas, A. J. (1970): *Du sens*. Paris: Seuil.
- Harnad, Stevan [Hernád István] (1994): „A szimbólum-lehorgonyzás problémája”. *Magyar Pszichológiai Szemle* 48–49, pp. 365–383
- Hjelmslev, L. (1961): *Prolegomena to a Theory of Language*. Madison: University of Wisconsin.
- Jakobson, Roman (1969): *Hang – Jel – Vers*. Budapest: Gondolat.
- Kripke, Saul (1970): „Naming and Necessity”. In: Davidson, D.—Harman, G.: *Semantics of Natural Language*. Dordrecht: Reidel.
- Locke, John (1979): *Értekezés az emberi értelemről*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Lotman, Jurij (1973): *Szöveg – Modell – Típus*. Budapest: Gondolat.
- McClelland, J. L.—Rumelhart, D. E. (1986): *Parallel Distributed Processing*. Vol. 2. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Mill, John Stuart (1843, 1872): *A System of Logic*. London: Parker.
- Nánay Bence (1996): „Új divat a tudatfilozófiában: a konnekciónizmus”. *BUKSZ*, 1996/3. pp. 262–270.
- Nánay Bence (1997): „Kognitív tudomány: A filozófia és a természettudományok találkozása a boncasztalon”. *BUKSZ*, 1997/2.
- Peirce, Charles Sanders (1975): „A jelek felosztása”. In: Horányi Ö.—Szépe Gy. (szerk.): *A jel tudománya*. Budapest: Gondolat.
- Pléh Csaba (1992): „Az asszociáció reneszánsza a kognitív pszichológiában”. *Janus*, IX-2,
- Pléh Csaba (1997) (szerk.): *Párhuzamos modellek a megismeréskutatásban*. Bp.: Typotek.

- Putnam, H. (1975): „The meaning of ‘meaning’”. In: *Mind, Language and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 215–272.
- Quine, W. V. O. (1960): *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Ramsey, W. – Stich, S. P. – Rumelhart, D. E. (1991) (eds.): *Philosophy and Connectionist Theory*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Rossi-Landi, Ferruccio (1977): *Linguistics and Economics*. The Hague–Paris: Mouton.
- Rumelhart, D. – McClelland, J. L. (eds., 1986): *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition*. Vol. I. Cambridge, Ma.: MIT Press
- Rumelhart, D. E. – McClelland, J. L. (1986a): „On learning the Past Tenses of English Verbs”. In: McClelland, J. L. – Rumelhart, D. E.: *Parallel Distributed Processing*. Vol. 2. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Russell, Bertrand (1971): „Descriptions”. In: Rosenberg, J. – Travis, C. (eds.): *Readings in the Philosophy of Language*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Russell, Bertrand (1976a): „Az érzéki adatok viszonya a fizikához”. In: *Miszticizmus és logika*. Budapest, Magyar Helikon.
- Russell, Bertrand (1976b): „Tudás ismertség révén és tudás leírás révén”. In: *Miszticizmus és logika*. Budapest, Magyar Helikon.
- Russell, Bertrand (1985a): „Mr. Strawson on Referring”. In: Copi, Irving M. – Gould James A. (eds.): *Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Budapest: Gondolat.
- Russell, Bertrand (1985b): „On Denoting”. In: Copi, Irving M. – Gould, James A. (eds.): *Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Budapest: Gondolat.
- Saussure, Ferdinand de (1967): *Bevezetés az általános nyelvészethez*. Budapest: Gondolat.
- Searle, John (1971): „Proper Names”. In: Rosenberg, J. – Travis, C. (eds.): *Readings in the Philosophy of Language*. New Jersey: Prentice-Hall. Eredetileg: *Mind* LXVII (1958) no. 266.
- Searle, John (1969): *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John (1996): „Az elme, az agy és a programok világa”. In: Pléh Csaba (szerk.): *Kognitív tudomány*. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium, pp. 136–152. Eredetileg: „Minds, brains, and programs”. In: *Behavioural and Brain Sciences* 3 (1980) pp. 417–424.
- Searle, John (1983): *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. (1992): *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, M.: MIT Press
- Smolensky, Paul (1996): „A konnekciónizmus helyes kezeléséről”. In: Pléh Csaba (szerk.): *Kognitív tudomány*. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium, pp. 87–136. Eredetileg: „On the proper treatment of connectionism”. In: *Behavioural and Brain Sciences* 11 (1988) pp. 1–74.
- Strawson, Peter F. (1985): „On referring”. In: Copi, Irving M. – Gould, James A. (eds.): *Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Budapest: Gondolat.
- Wittgenstein, Ludwig (1992): *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz.

SUMMARY

Words and Representations

The main purpose of the article is to point out certain tendencies concerning the relation between words and their mental representations. These tendencies are followed through different disciplines – philosophy of language, philosophy of mind, cognitive science – and can be summed up in three major theses: 1. The mental representation of a word is not semantically transparent, ie. the representation is far less complex than a word, and the meaning of a word is built up from several mental representations. 2. The most acceptable model for the mental representation of words is the net-

work-model. 3. Neither a word nor its representation can be defined finitely. These statements are traced from Frege through Searle and the tradition of semiotics to the contemporary connectionist theories of representation. Searle occupies a central role in many of these approaches and in the article as well, a new and in some sense radical interpretation is shown concerning his early theory of proper names. Some continental post-structuralist philosophers are also reinterpreted in this analytical framework.

HAGYOMÁNYOS ÉLETFORMA ÉS ELEKTRONIKUS KOMMUNIKÁCIÓ*

DARAB TAMÁS

A modern elméleti gondolkodás egyik sokak által elfogadott gondolata szerint a társadalom kommunikációs közösség, melyet nem különös tudattartalmak, hanem érintkezési technikák tartanak össze: az emberek szolgáltatások, áruk és információk cseréje során kerülnek kapcsolatba egymással, s jön létre köztük a társadalmat és a kultúrát lehetővé tevő konszenzus.¹ A társadalmat kommunikációs közösségnek tekintő egyes teoretikusok véleménye szerint – társadalomszervező hatásai mellett – a kommunikáció az ember megismerésbeli lehetőségeit is befolyásolja.² A szóbeliség viszonyai között élő ember például kizárólag emlékezőtehetségére volt utalva az ismeretek átvételénél és továbbadásánál, ami egyúttal ellenőrizhetetlenné tette az áthagyományozott szövegek hitelességét. A hitelesség csak az írásbeliség nyomán vált megítélhetővé, mint ahogy csupán az írás hívta életre azt az európai szellemre jellemző, hosszú és összefüggő érveléseket tartalmazó gondolatépítési technikát is, amely kezelhetetlen lett volna a szóbeli hagyományozás számára. A szájhagyomány útján fennmaradt homérosi eposzoknál például megfigyelhető, hogy az orális komponálás mennyire figyelembe veszi a memorizálás korlátait. A homérosi eposzokban nincsenek hosszú érvelések, a szöveg megjegyzését repetitív párbeszéddek könnyítik meg. Miként Bodnár M. István megjegyzi, a homérosi eposzok avíttnak tűnő stílusjegyei nem valamiféle bumfordiság megnyilvánulásai, hanem a szigorú technikai

* A tanulmány a Közép-Európa Egyetem támogatásával készült (Research Support Scheme of the Higher Education Support Programme, grant No.: 1077/731/1995).

¹ A három terület arányáról a posztindusztriális társadalomban lásd Daniel Bell: *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Campus, Frankfurt 1975. A kommunikációs közösség koncepciójával kapcsolatban lásd Nyíri Kristóf: „Történeti tudat az információ korában”, in Nyíri Kristóf (szerk.): *Műveltség és kultúra a számítógépkorszakban: Informatika történetfilozófiai szempontból*, Magyar Filozófiai Társaság, Budapest 1990, 87. o., különösen 2. jegyzet.

² Marshall McLuhan: *The Gutenberg-Galaxy*, Toronto UP 1962, uő: *Understanding Media: Extensions of Man*, McGraw-Hill, New York 1964. Egyéb irodalmak vonatkozásában lásd Nyíri 1990, 88. o., 3. jegyzet.

fegyelemé egy olyan eljárásban, melynek mamutméretű memorizálandó szövegeket kellett létrehoznia.³

A következőkben mármost azzal a kérdéssel foglalkozunk, miként változtatta meg az elektronikus kommunikáció, tehát a távíró, a telefon, a rádió, a televízió valamint a számítógép használata az írásbeliség évszázadai során kialakult és ilyen értelemben hagyományosnak nevezhető gondolkodásmódunkat és életformánkat. Korántsem véletlenül kapcsoltuk össze az előző mondatban a gondolkodásmód és az életforma fogalmait. Összekapcsolásukkal ugyanis arra kívántunk utalni, hogy nem a szakirodalomban gyakran alkalmazott módon, vagyis kizárólag gondolkodásbeli kihatásai alapján próbáljuk megítélni az elektronikus médiát. Nem tehetünk úgy, mintha életformánk még mindig ugyanolyan lenne, mint az elektronikus kommunikáció megjelenése előtt volt, hanem figyelembe kell vennünk a megjelenése óta bekövetkezett változásokat is.

Mindazok, akik csupán az elektronikus kommunikáció kulturális és gondolkodásbeli kihatásaira figyelnek, tehát csak azt nézik, mennyire ártott ez az írásbeliségnek és ezzel együtt a kritikai-racionális gondolkodásnak, hasonló helyzetben vannak, mint Thamus, Platón *Phaidros*-dialógusának egyik alakja. A dialógus egyik gyakran idézett részében⁴ Sókratész az egyik egyiptomi hagyományt meséli el beszélgetőpartnerének, Phaidrosnak. A hagyomány szerint az írást föltaláló isten, Theuth megkérte az egyiptomiak királyát, Thamust, hogy ismertesse meg találmányát az egyiptomiakkal. „Ez a tudomány, király”, szölt az isten, „bölcsebbé és tartósabb emlékezetűvé teszi az egyiptomiakat; mert az emlékezet és a tudomány varázseszközét találtam fel.” Thamus azonban másként vélekedett: „Mert éppen feledést fog oltani azok lelkébe, akik megtanulják, mert nem gyakorolják emlékezőtehetségüket... S a tudásnak is csak a látszatát, nem pedig valóságát nyújtod tanítványaidnak, mert sok mindenről hallva igazi tanítás nélkül azt hiszik majd, hogy sokat tudnak, pedig a valóságban általában tudatlanok és nehéz felfogásúak, hiszen bölcsek helyett látszólagos bölcsek lettek.”⁵

Lehetséges, hogy ez a párhuzam első hallásra erőltetettnek tűnik, de nem szabad felednünk, hogy a platóni dialógusok is olyan korból származnak, amikor a régi és az új kommunikációs technológia, nevezetesen a szóbeliség és az írásbeliség feszültsége hatotta át a kulturális életet. Hasonlóan ahhoz, ahogy napjaink szellemi arculatát is két kommunikációs technológia, immár az írásbeliség és az elektronikus kommunikáció feszültsége szabja meg. Meglehet, hogy napjaink kommunikációs feszültsége nem lesz majd oly termékeny hatással a kulturális életre, mint az

³ Vö. Bodnár M. István: „Szóbeliség és írásbeliség az archaikus Görögországban”, in Nyíri 1990, 105. o.

⁴ Idézi például Neil Postman: *Das Technopol: Die Macht der Technologien und die Entmündigung der Gesellschaft*, S. Fischer, Frankfurt 1992, 1. fejezet.

⁵ Platón: „Phaidrosz”, in: *Platón Összes művei* II. kötet, Európa, Budapest 1984, 797 – 798. o. (274d – 275b).

ókori volt. Ám párhuzamunk egyetlen szempontból talán mégis csak helytálló. Az idézett dialógus arra utal, hogy a szóbeliség korában nem látták – s még Plátón sem látta világosan⁶ –, mennyire hatékony gondolkodási technikát nyújt majd az emberiségnek az írás. Például, senki nem látta előre, hogy az írásbeliség, azzal, hogy lehetővé teszi a kimondott szöveg rögzítését és a különböző szövegek egybevetését, az ellentmondás és a koherencia eszméjéhez, kritikai-racionális gondolkodáshoz fog vezetni. Azt sem látta előre senki, hogy az írás által válik majd el csupán legenda és tény, mítosz és megismerés, alakulnak ki a történelmi érzéknek és a történelmi távolság érzékelésének kezdetei.⁷ Nem láttak mást, mint hogy az írás háttérbe szorítja majd emlékezőtehetségünket, az addig monopolhelyzetben lévő szóbeliséget lehetővé tevő képességünket. Thamus királynak ugyanis abban kétségtávolan igaza volt, hogy Theuth isten „nem az emlékezetnek, hanem az emlékeztetésnek a varázsszerét” találta föl.

Az elektronikus médiák olyan újszerű társadalmi szituációkat hoztak létre, amelyek közepette másként művelődünk és másként viselkedünk, mint korábban. Másként művelődünk, hiszen könyvek olvasása helyett moziba járunk, rádiót hallgatunk, televíziót nézünk vagy számítógépekkel foglalatostkodunk. Másként is viselkedünk, amit világosan mutatott Lee Harvey Oswald őreinek a kommunikációelmélet irodalmában többször is idézett⁸ tehetetlensége, akik a televíziós kameráktól mintegy megbénulva nem tudták megakadályozni Oswald megölését. Joshua Meyrowitz elemzése szerint az örök azért nem tudtak közbeavatkozni, mert a kamerák jelenlétében nem tudták eljátszani hagyományos szerepüket. Nem tudták biztosan, vajon azért vannak-e jelen, hogy megakadályozzák az esetleges rendbontásokat, vagy pedig azért, hogy a nézők számára egyfajta színpadi díszletként a hatalom mozdulatlan őreit alakítsák. Nem tudták eldönteni, hogy föladatuknak tegyenek-e eleget, vagy a nézők elvárásainak megfelelően cselekedjenek-e. Oswald őreinek példája világosan mutatja, hogy az elektronikus kommunikáció – a korábban egymástól elkülönülő szituációk összekapcsolásával – befolyásolja viselkedésünket. Oswald őreinél két ellentétes logikájú szituáció, a felügyelet és a televízióban való föllépés szituációja mosódott össze. Az öröknek nem volt idejük és nem is gondoltak rá, hogy előzetesen megfontolják, miként cselekedjenek majd az új szituációban. Amikor azután foglyuk kíséretében egyszer csak a kamerák előtt találták magukat, összezavarodtak, s ezért kellett meghalnia Oswaldnak.

⁶ Sókratész: A bölcsesség barátja „meg tudja mutatni, hogy az írás szegényes dolog az eleven szóhoz képest”, míg a költőnek, a beszédírónak vagy a törvényírónak „nincs becsebb kincse annál, amit megszerkesztett és megírt”. Uo. 804–805. o. (278c–e).

⁷ Vö. Nyíri 1990, 91. o.

⁸ McLuhan 1964, 335. o., valamint: Joshua Meyrowitz: *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior*, Oxford UP, New York 1985, VII., 43. o.

Az elektronikus médiák tehát a kommunikációs szituációk határvonalainak eltolásával megváltoztatják a szituációkra jellemző cselekvési mintákat és ezzel együtt a szituáció résztvevőinek magatartását. Fontos észrevennünk, hogy az új média elterjedésével nemcsak az egyedi kommunikációs szituációk határai tolódtak el, hanem mintegy megváltozott a társadalom kommunikációs térképe is. Megváltoztak például azok a szituációk, melyek alapját az egymáshoz-tartozás tudata képezi. Megváltoztak továbbá a társadalmi szerepek változásaival és ezek egymásba-való átalakulásával, tehát a szocializációval összefüggő szituációk is. Végül megváltoztak az autoritás, azaz a mások irányításával kapcsolatos szituációk is. A továbbiakban az imént említett három kommunikációs szituáció közül elsősorban a csoporttudat megváltozásának életműbeli kihatásait elemezzük⁹.

Miként mindennapos tapasztalatunkból tudjuk, az embereket közös ismereteik és tapasztalataik valamint az a közös tudatuk teszi csoporttá, hogy ők valamilyen szempontból mások, mint a többiek. Csoportnak tekinthetjük az egymás társaságát kereső szomszédokat, az ugyanabban az iskolában tanuló gyerekeket vagy például az utazások során alkalmilag összeverődő társaságokat. A csoporthoz való tartozásunkat annak tudata határozza meg, hogy mi magunkat kinek tartjuk. Emellett ugyanakkor az is szembetűnő, milyen szoros összefüggés áll fenn példánkban a csoportazonosság és a térbeli elrendeződés között. A szomszédok az egymáshoz közeli lakásokon, az iskolatársak a közös iskolában, az utazók a közös utazás során érintett helyeken szerveződnek csoporttá.

Mármost az elektronikus kommunikáció, azáltal, hogy föloldotta a kommunikáció helyhez kötöttségét, egyúttal lehetővé tette az elszigetelten, például kisvárosokban élő csoportok tagjainak, hogy legalább az informáltság szintjén kiszakadhassanak csoportjukból. Bár igaza lehet Spenglernek és Lewis Mumfordnak abban, hogy már könyvek révén is kivonhatta magát az ember a „jelen kényszere”, valamint a „közvetlen és a lokális uralma”¹⁰ alól, ennek ellenére nem feledkezhetünk meg arról a történelmi összefüggésről sem, hogy az ismereteik szempontjából korábban elszigetelt csoportok csupán az elektronikus kommunikáció következtében egységgé vált információs környezetbe kerülve döbbsen rá először arra, hogy ők a társadalom többi csoportjához képest jogfosztott kisebbségek és kezdtek másokkal azonos jogokat követelni maguknak. Ezzel összefüggésben Joshua Meyrowitz arra hívja föl figyelmünket, milyen meghatározó szerepe is volt a 60-as évek mozgalmainak kialakulásában a kulturális szempontból oly gyakran elítélt televíziónak.¹¹

⁹ Vö. Meyrowitz 1985, 4., 8., 12. fejezet; a modernizációról: 4., 9., 13. fejezet; az autoritásról: 4., 10., 14. fejezet.

¹⁰ Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes* II. kötet, München 1923, 180. o.; Lewis Mumford: *Technics and Civilisation*, New York, 136. o.

¹¹ Vö. Meyrowitz 1985, 133. o.

A kommunikáció helyhez-kötöttségét föloldó elektronikus kommunikáció és különösképpen a nagy tömegeket elérő televízió hatására megváltozhat továbbá a csoportok tagjainak a kívülről idegenekről kialakított képe. A televízió ilyen irányú lehetőségeit jól mutatja például az 50-es évek Amerikájának legnagyobb ellensége, Hruscsov televíziós föllépésének az amerikai közvéleményre és politikára gyakorolt hatása. Az amerikai történész, Erik Barnouw megítélése szerint az amerikai külügyminisztériumnak nagyrészt azért kellett változtatnia élesen szovjetellenes külpolitikáján, mert a nézők Hruscsovot, aki kitérdelt nadrágjában jelent meg a televízióban, Amerika-ellenes kijelentései ellenére is nagyon emberinek, inkább joviális modorú utazó ügynöknek, mint félelmetes diktátornak látták. A kamerák jóvoltából az ellenségre vetett intim pillantás a vietnami háború során is gyöngítette az amerikaiak ellenségképét. Minél nagyobb nyilvánosságot kapott a televízióban a háború, annál kevésbé támogatta a közvélemény a háború folytatását.¹² Ugyanis, míg az újságok a vietnami háború idején például fönntartások nélkül írhattak „a települések kommunistáktól való megtisztításáról”, ugyanez a verbális absztrakció a televízió közegébe kerülve súlytalanná és üressé vált. A nézők csak a legkülönbözőbb korú halottak hosszú sorát látták a képernyőn, akik nagyon is hasonlítottak saját halottaikra.

Persze a közvélemény befolyásolhatóságát általában nem az elektronikus kommunikáció hatásával, hanem az amerikaiak nemzeti érzületének hanyatlásával, azaz saját nemzeti hagyományaikhoz kialakított laza viszonyukkal szokták magyarázni. Pedig megfontolásra méltó, vajon mekkora szerepük is van valójában napjainkban még a hagyományoknak. Ugyanis a hagyományok, mint azt Hajnal István már a két világháború közötti írásaiban kimutatta, a szóbeliség korához tartoznak. Társadalmi jelentőségüket az írásbeliség ásta alá, amely a múlt okszerű szemléletének megteremtésével, mint Hajnal megjegyzi, „felszabadított a hagyománynak emberfölöttiség-varázsától”¹³.

Az idegenkép és az elektronikus kommunikáció összefüggését többek között azért is hoztuk szóba, hogy kapcsolatuk megfordíthatóságának bemutatásával mintegy ellenpontosozzuk a médiakritikusok ezzel ellentétes álláspontját. Neil Postman például elvileg visszafordíthatatlannak találja a televízió hatását. Postman szemében a televízió, nevével összhangban, látványt nyújt a nézőnek és eleve alkalmatlan hosszú és részletekbe menő beszélgetések közvetítésére. A televíziós beszélgetések ideális formáját Postman véleménye szerint azok a Becket-darabokat idéző televíziós viták képezik, melyekben a beszélgetés résztvevői olyan kevés időt

¹² Barnouwot idézi Meyrowitz 1985, 136. o.; a vietnami háború vonatkozásában vö. uo. 136–137. o.

¹³ Hajnal István: *Az új kor története* nem publikált bevezetésének első része, 14. o., idézi Nyíri Kristóf: „Hajnal István időszerűsége”, *Világosság* 1992, 8–9. szám, 683. o.

kapnak álláspontjuk kifejtésére, hogy nincs idejük reagálni a többiek által mondottakra¹⁴.

Postman elsősorban persze azért aggódik, mert a szórakoztatásnak elkötelezett televíziót alkalmatlannak tartja a tájékoztatásra. A televízió tájékoztatási tehetetlenségét Postman egyéni fölmérései igazolni látszanak: az 1979-es iráni túsodrma idején a találomra kiválasztott nézők nem tudták megmondani – a nagyszámú televíziós beszámoló ellenére sem –, hol van Irán és kicsoda is az az ajatollah¹⁵. Elképzelhető persze, hogy az iráni túsodrámát a televízióban figyelemmel kísérő nézők valóban nem tudták, hol van Irán és kicsoda is az ajatollah, tehát alacsony színvonalú volt elméleti ténytudásuk. Gyakorlati tudásuk azonban korántsem lehetett ilyen színvonalatlan, hiszen a televíziós tudósítások nyomán kibontakozó, és a sah rendszerének kegyetlenségét mindinkább szóvátevő nyilvános viták eredményeképpen mégiscsak elérték kormányuk Irán-politikájának megváltoztatását¹⁶. És azon is elgondolkodhatunk, vajon Irán földrajzi fekvésének és az ajatollah funkciójának ismerete mennyire is tipikus képviselője a hagyományos írásbeliségből származó tudásnak. Vagy inkább: a Postman által megkövetelt, összefüggéseiből kiragadott tudás már az elektronikus kommunikáció korára jellemző, s összhangban áll az először a távíró jóvoltából kialakult, a modern újságírás által létrehozott tudás ideáljával, csakúgy, mint a fogalmakat összefüggéseikből kiragadó keresztretjvényfejtés gondolkodásmódjával. Ugyanakkor abban a kérdésben egyetérthetünk Postmannel, hogy a nézőket érzelmileg nem érintő hírek vonatkozásában valóban nagyfokú lehet a nézők tájékozatlansága. Ez a tájékozatlanság viszont a televízió általános tájékoztatási tehetetlensége helyett mindössze azt mutatja, hogy tévedett a kommunikációelmélet klasszikusa, Marshall McLuhan, amikor azt hitte, hogy az elektronikus kommunikáció majd olyan „globális faluvá” alakítja át a világot, amelyben már ismeretlen lesz az emberek egymás iránti közömbössége.¹⁷

Talán érdemes lesz egy gondolat erejéig visszakanyarodnunk ahhoz a postmani elképzeléshez, mely szerint a televízió – nevével összhangban – kizárólag látványnyújtásra hivatott, és föltennünk a kérdést, hogyan is állunk ebből a szempontból az elektronikus kommunikáció másik kirakatpéldájával, a számítógéppel. Kezdetben a számítógépet szinte kizárólag bonyolult számítási föladatokat, például ballisztikus pályák kiszámítására használták. A háborús viszonyok után azonban a számítógép először viharos gyorsasággal meghódította magának az adatok kezelésének és földolgozásának talán kevésbé igényes, ám roppant

¹⁴ Neil Postman: *Wir amüsieren uns zu Tode: Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie*, S. Fischer, Frankfurt 1985, 112. o.

¹⁵ Vö. Neil Postman 1985, 132–133. o. és uő. *Die Verweigerung der Hörigkeit: Lauter Einsprüche*, S. Fischer, Frankfurt 1988, 196 o.

¹⁶ Vö. Meyrowitz 1985, 137. o.

¹⁷ Vö. McLuhan 1964, 4–5. o.

szerteágazó területét, hogy azután, talán éppenséggel az adatfeldolgozás prózaiságát ellensúlyozandó, a számítógépes szakemberek már „olyan – rendkívül általános – szimbólumok manipulálására szolgáló” rendszert lássanak benne, „amely – ha kell – ugyanazokat az alapvető információfeldolgozási eljárásokat alkalmazza, mint az emberi agy”¹⁸. Bennünket most persze a számítógépeknek a mesterséges intelligencia körébe tartozó vagy bonyolult számításokat igénylő csúcsteljesítményei helyett annak kérdése foglalkoztat, miként hatott a számítógépekkel való foglalatosskódás az emberi kommunikációra és ezzel összefüggésben az életformára.

Figyelemre méltó, s ezt még az elektronikus kommunikációt lépten-nyomon bíráló Postman is elismeri, hogy a számítógépek használata nemcsak hogy nem áll ellentétben az írásbeliség szellemével, hanem kifejezetten támaszkodik rá. Az írásbeliség és a számítógéphasználat termékeny kapcsolata különösképpen a szövegszerkesztés kapcsán válik nyilvánvalóvá. A szövegszerkesztést ugyanis, egyfajta finomított könyvnyomtatásnak tekinthetjük, melynek során föloldódik a nyomtatott nyelv merevsége, és írott szövegeink bizonyos fokig a mondott szó hajlékonyságára tesznek szert.¹⁹

A számítógépes hálózatok közegébe kerülve azután stílusán kívül az írott szöveg gondolatépítési technikája is megváltozik. Mint ismeretes, a számítógéppel dolgozó szerzőknek nem kell föltétlenül betűről betűre elolvasniuk a gépben tárolt könyveket annak megítéléséhez, mennyire releváns ezek témája saját mondandójuk szempontjából. Olvasás helyett ugyanis megtehetik, hogy a számítógéppel egyszerűen összeválogattatják maguknak a témájukba vágó fogalmakat megemlítő könyvek listáját. A számítógép ráadásul még olyan aprólékosan is dolgozik, hogy a címen kívül oldalszámra lebontva adja meg a kikeresett fogalmak előfordulási helyeit. A számítógép használója ezek után úgy érezheti, hogy elég csupán „modulárisan” olvasnia, tehát csak a számítógép által előkeresett szöveghelyek közvetlen környezetébe eső szövegrészeket elolvasnia. A modulárisan olvasó ember szeme előtt persze elsikkadnak a csupán összefüggéstelen részleteiben olvasott könyvek nagyobb lélegzetű eszméi, ami arra utal, hogy a számítógépes forráselemzés könnyedsége valójában fordított arányban áll az elemzés mélységével.²⁰

A számítógéppel dolgozó szerzők moduláris gondolatépítési technikája persze korántsem valami újnak a kezdetét jelenti, hanem csupán betetőzi a modernizmus korában élő ember életformájának megfelelő gondolkodásmódot. Századunk elején

¹⁸ Herbert A. Simon: *Korlátozott racionalitás. Válogatott tanulmányok*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1982, 5. o.

¹⁹ Vö. Robert Sokolowski: „Natural and artificial intelligence”, *Daedalus* 1988. tél, 49. o., idézi: Nyíri Kristóf 1990, 101. o., 32. jegyzet.

²⁰ Vö. Nyíri Kristóf: „Hagyomány és társadalmi kommunikáció”, in *Információ és társadalomelmélet*, Pro Philosophia Szegediensi 1994, 36. o.

még megütközést keltett, napjainkra viszont már szinte közhelynek számít az, a futuristák²¹ esztétikai mozgalmából származó eszme, hogy a gyors helyzetváltoztatás megváltoztatja a világot. A világgal együtt életformánk is megváltozott, s ma már természetesnek számít, hogy életünket nem szülőhelyünk viszonylag szűkre szabott környezetében éljük le, hanem sokfelé megfordulunk a világban, gyakran változtatjuk tartózkodási helyünket. A régi nagy utazókkal összehasonlítva a mai utazók persze kevesebb időt töltenek el egy-egy helyen és ritkábban kerülnek kapcsolatba a helybeliekkel. Mármost fontos észrevennünk, hogy a helybeliekhez fűződő kapcsolatok számának csökkenéséért nem kizárólag a modern ember krónikus időhiánya a felelős. Emellett döntő szerepet játszik még ebben az a körülmény is, hogy bárhová is menjen a mai utazó, sohasem az ismeretlenbe érkezik meg, ahol csak a helybeliek segítségével igazodhatna el. Nem az ismeretlenbe utazik, mivel az elektronikus kommunikáció információs szempontból annyira egységessé tette világunkat, hogy földünknek talán nincs is olyan szeglete, amiről ne lehetne tudomása az érdeklődő embernek. Előzetesen az utazók gyakran nem is tájékozódnak, mivel érzésük szerint a rádióból és a televízióból már eleget tudnak úti céljukról, míg a bizonytalankodókat erre hivatott szervezetek külön is ellátnak információkkal. Némi leegyszerűsítéssel azt mondhatjuk, hogy az utazás vonatkozásában az elektronikus kommunikáció egyfajta információs pótszerré vált, amely nagyrészt fölöslegessé tette a helybeliek és az utazók személyes kapcsolatát.

Az utazás a modernizmus korára jellemző társadalmi mobilitás egyik tipikus megnyilvánulási formája, melynek az elektronikus kommunikáció hatására bekövetkezett módosulása nagyban tükrözi a modern ember életmód- és gondolkodásmódbeli változásait. A szülőhelyet elhagyó, valamint a lakó- és tartózkodási helyet változtató ember éppúgy kiszakítja magát természetes környezetéből, ahogy a számítógépes forráselemzést végző szerző is kiszakítja természetes szövegösszefüggéseiből a fogalmakat, hogy azután a számítógépre bízva a témájába vágó könyvek jegyzékeinek összeállítását. A csupán a számítógép által kikeresett szöveghelyek közvetlen környezetébe eső szövegrészek olvasói hasonló mentalitásúak, mint azok az utazók, akik a helybeliekkel való kapcsolat-tartás helyett az elektronikus médiából származó személytelen információkat részesítik előnyben: a modulárisan olvasók számára a könyvek átfogóbb összefüggései, a személyes kapcsolatokat kerülő utazók számára pedig a helybeli életvilág finomabb összefüggései maradnak észrevétlenek.

Ám, ki tudja, komolyan vennénk-e azt a lelkes helytörténészt, aki arról kívánná meggyőzni bennünket, hogy utazásainkra minden előzetes fölkészülés és segédeszköz nélkül induljunk el és csak a helybeliek közléseire támaszkodjunk.

²¹ Marinetti futurista kiáltványának 4. pontja szerint: „Megállapítjuk, hogy a világ nagyszerűsége új szépséggel gazdagodott: a sebesség szépségével”. Idézi Czobor Ágnes: *Marinetti és a futurizmus*, Budapest 1938, 19. o.

Másrészt komolyan vennénk-e azt az idegenvezetőt, aki el akarna tiltani bennünket attól, hogy szóba álljunk a helybeliekkel, mondván, hogy tőle és irodája prospektusaiból már úgylis mindent megtudtunk.

RESÜMEE

Traditionelle Lebensform und elektronische Kommunikation

Die Idee der Kommunikationsgesellschaft sieht eine Gemeinschaft vor, die nicht durch gemeinsame Ansichten sondern durch Umgangsmethoden im Umtausch von Waren, Dienstleistungen und Informationen zusammengehalten wird. Akzeptiert man diese These und berücksichtigt man zugleich, daß der menschliche Umgang immer vor dem Hintergrund der Kommunikationstechniken stattfindet, stellt sich dann die Frage, wie die jeweiligen Kommunikationstechniken unser Dasein beeinflussen. Maßgeschneidert auf die heutige elektronische Kommunikation werden im vorliegenden Aufsatz auf Grund historischer Beispiele die Auswirkungen des Telegraphes, des Rundfunks, des Fernsehers und des Computers auf unsere Lebens- und Denkweise untersucht. Durch ihre kulturkritische Brille voreingenommen, kümmern sich die Medienkritiker, wie z. B. Neil Postman, nur um die kulturellen Auswirkungen. Die elektronische Kommunikation beraubt den Menschen seiner Denkfähigkeit, lauter ihr pessimistisches Urteil. Es fragt sich aber, ob sich die vermeintlich unvermittelten kulturellen Auswirkungen

nicht als Zeichen einer kulturellen Neuorientierung in den brandaktuellen Situationen interpretieren lassen, die dank elektronischer Kommunikation entstanden sind. Vor der Fernsehkamera, im Status vom Halb-Wachmann und Halb-Schauspieler waren die Wächter von Lee Harvey Oswald derartig verwirrt, daß sie den Mord an Oswald nicht verhindern konnten. Es war also das Fernsehen, mittels dessen eine bis heute aktuelle Situation der Überwachung entstand. Das Fernsehen hat auch zur Entstehung einer neuen politischen Situation beigetragen. Die Fernsehbilder über den Vietnamkrieg kurbelten z. B. die Protestwelle gegen den Krieg an. Es fragt sich also, ob diese Protestwelle, wie oft vermutet, dadurch entstanden ist, daß der berühmte Patriotismus der Amerikaner nachgelassen hat, oder ob es hier eher um eine politische Neuorientierung in der Zeit der elektronischen Medien geht. Eine anschließende Frage drängt sich zugleich auf: welche Rolle spielen heute noch unsere Traditionen? Im Schlußteil des Aufsatzes werden noch kurz einige Auswirkungen durch Benutzung der Computer erörtert.

A MEGTAGADOTT TUDATTALAN*

BALOG KATALIN

Számos tudatfilozófus osztja Descartes azon vélekedését, miszerint az intencionalitás és a tudat között bensőséges kapcsolat van.¹ Néhányan, mint Brentano² és James³, azt állították, hogy az intencionális állapotok szükségképpen tudatosak, azaz nem *létezhetnek* tudattalan intencionális állapotok. Mások mérsékeltebbek.⁴ John Searle legújabb könyvében, a *The Rediscovery of Mind*ban úgy véli, hogy minden intencionális állapot vagy tudatos, vagy *potenciálisan tudatos*. Ezt a Kapcsolati Elvnek (KE) (Connection Principle = CP) nevezi. Searle azt állítja, hogy a KE-nek messzemenő következményei vannak a tudat legújabb kognitív elméleteire vonatkozóan. Úgy érvel, hogy a KE, noha megenged bizonyos tudattalan intencionális állapotokat, például a népi-pszichológia tudattalan emlékeit és hiteit, valamint néhány, a pszichoanalízisban feltételezett tudattalan állapotot, kizárja más állapotok létezését, leginkább az olyan, a kognitív tudomány által posztulált állapotokat, mint amilyeneket például a Chomsky-féle nyelvelmélet vagy Marr látáselmélete⁵ igényel. Ez utóbbi állapotok, véli Searle, még csak nem is potenciálisan tudatosak. Mivel Searle azt gondolja, hogy jól csengő érve van a KE mellett, úgy véli: a KE-t fölhasználhatja rá, hogy aláássa napjaink kognitív vizsgáldóságait, anélkül hogy empirikus kutatásba bonyolódna.

* Hasznos beszélgetéseket folytattam erről a témáról Jennifer Church-csel, Mark Deffenbaugh-val, Jerry Fodorral, Barry Loewerrel és Georges Rey-vel. John Biro, Ernie Lepore és John Searle nagylelkű segítséget nyújtottak a dolgozat egy korábbi változatához.

¹ Több filozófus (köztük Descartes) ezt eredetileg úgy fogalmazta meg, mint az általában vett *mentális* és a tudat közötti kapcsolatra vonatkozó tézist. A leggyakoribb állásfoglalások szerint a mentális állapotok többet involválnak pusztán intencionális állapotoknál. Én, mindazonáltal, e tézis John Searle általi megfogalmazására fogok összpontosítani, amely nyíltan az *intencionalitásra* és a tudatra vonatkozik.

² Vö. Brentano (1973).

³ Vö. William James (1950).

⁴ Lásd Colin McGinn (1991), 33–34. o., és Thomas Nagel (1986), 15. o. E szerzők egyike sem zárja ki a nem-tudatos intencionális tartalmak létezésének lehetőségét.

⁵ Az egyszerűség kedvéért az ilyen állapotokat *Chomsky-féle* állapotoknak fogom nevezni.

Ebben a dolgozatban nem fogom kritizálni azt az átfogó állítást, miszerint bensőséges kapcsolat van intencionalitás és tudat között.⁶ Mindattól, amit itt mondok, ez még igaz lehet. Inkább Searle sajátos tézisé, a KE-t, fogom bírálni, és különösen a „potenciális tudatosság” fogalmának az elméletben betöltött szerepét. Egy újabb cikkben Fodor és Lepore hasonló álláspontot foglalnak el. Azt állítják, hogy Searlenek nem sikerült úgy megformálnia a potenciális tudatosság fogalmát, hogy az plauzibilissé és, ahogy írják, „tendenciózussá” (azaz anti-chomskyánussá) tenné a KE-t. Amellett fogok érvelni, hogy lehetséges választ adni Fodor és Lepore kihívására. Mindazonáltal arra is rámutatok, hogy még ha válaszolunk is erre a kihívásra, a KE nem állja ki a tüzetes vizsgálat próbáját. Fő következtetéseim a következők: 1. a KE Searle általi megfogalmazása, jelen formájában, inkomplett, 2. még ha teljessé is tehető, nincs olyan plauzibilis megfogalmazása, amely magába foglalja a pszichoanalitikus és népi-pszichológiai tudattalan állapotokat és ugyanakkor kizárja a chomskyánus tudattalan állapotokat, valamint 3. hogy, számbavéve Searle okait a KE fönntartására, egyetlen esetben sem bizonyítja *egyetlen* nem-tudatos intencionális állapot létezését, s így valójában az erősebb, radikálisabb tézist kellene elfogadnia.

1. A Kapcsolati Elv

A *The Rediscovery of Mind* ban Searle a KE-t némiképp misztifikálón mutatja be: „A tudattalan mentális állapot fogalma magában foglalja a tudathoz való hozzáférhetőséget. Nincs más fogalmunk a tudattalanról, csak mint olyanról, ami *potenciálisan* tudatos.” (Searle 1992, 7. fej., 152. o., kiemelés az eredetiben).

A megfogalmazás ellenére, Searle valószínűleg nem gondolja azt, hogy a tudattalan intencionális állapot *fogalma* tartalmazza a potenciális tudatosság fogalmát, mint összetevőt (ami egyszerűen hamisnak tűnik), hanem inkább azt gondolja, hogy a két tulajdonság *metafizikailag* kapcsolódik. Más szavakkal, a Kapcsolati Elv fölfogható úgy, mint ami azt állítja, hogy:

(KE) Metafizikailag szükségszerű, hogy minden intencionális állapot vagy tudatos, vagy *potenciálisan* tudatos.

A következőkben rekonstruálom azt az érvelést, amit Searle könyvének hetedik fejezetében fejt ki a KE mellett.⁷ Searle a következő három állítást teszi:

1. Metafizikailag szükségszerű,⁸ hogy minden intencionális állapotnak aspektuális formája van (156. o.).

⁶ Ezt megtettem ezen írás egy hosszabb változatában.

⁷ Nem követem Searle kifejtését minden részletében; inkább az érvelés szellemének megőrzésére törekszem.

⁸ Ezen érvelés premisszái mint analitikusak vagy metafizikailag szükségszerűek értendők; ahogyan haladok, nem fogok rámutatni minden propozíció modalitására.

2. Az aspektuális forma birtoklása tény (156. o.).
3. Egy intencionális állapot aspektuális formája nem harmadik személyű tény⁹ (157. o.).

Első pillantásra némi nehézség adódik itt. Hogyan lehetségesek aspektuális formával rendelkező intencionális állapotok, ha az aspektuális forma nem harmadik személyű tény? Milyen másfajta tények vannak még? A Searle által sugallt válasz:

4. Minden tény vagy harmadik személyű vagy első személyű tény, vagy a kettő kombinációja.¹⁰

Mik tehát az első személyű tények? Plauzibilis válasznak tűnik, hogy:

5. Az első személyű tények tudati tények.

(1)–(5)-ből következik, hogy

6. Minden intencionális állapotra igaz, hogy tudati tény.

A (6)-ból, hozzátéve néhány további plauzibilis föltételezést, amelyek arra vonatkoznak, hogy mit jelent egy állapot esetében „rávonatkozó ténnyel rendelkezni”, következik, hogy:

7. Metafizikailag szükségszerű, hogy minden intencionális állapot tudatos. (Történeti megfontolásokból ezt az elvet *Karteziánus Tézis*nek (KT) fogom nevezni.)

Mindazonáltal a KT túl erősnek tűnik. Így Searlenek tagadnia kellene, hogy létezik egyáltalán bármilyen tudattalan intencionális állapot, és ez ellentmond a tudatról széles körben elfogadott nézeteknek. Ahogyan Searle megfigyeli, „a tudattalan fogalmának magyarázó ereje oly nagy, hogy nem cselekedhetünk nélküle”. A nép, a magatartást magyarázandó, mindig posztulált tudattalan mentális állapotokat. A huszadik században Freud forradalmasította a pszichológiát azáltal, hogy nagyban kiterjesztette a tudattalan intencionális állapotok népi-pszichológiai fogalmát, és ezt elméletének alapjává tette. Így nem meglepő, hogy Searle próbálja elkerülni, hogy hozzá kelljen járulnia a KT-hez. Összeegyeztetheti a tudattalan intencionális állapotok létezését az (1)–(3)-mal, ha úgy találja, hogy a tudattalan intencionális állapotoknak van valamiféle első személyű vonásuk. Ezt az első személyű vonást a *potenciális tudatosság* ban találja meg. Így az (5) helyett valójában az (5*)-ot terjeszti elő:

- 5*. Az első személyű tények vagy tudati tények, vagy *potenciálisan* tudati tények. Most már megvan az érvelés konklúziója:

⁹ „Harmadik személyű tényen” olyan tényeket ért, amelyek bármely megfelelően elhelyezkedő megfigyelő számára hozzáférhetők. Ezek magukban foglalják a tudományok tényeit és a legmindennapibb általában vett tényeket.

¹⁰ „Első személyű tényeken” Searle olyan tényeket ért, amelyek lényegileg szubjektívak abban az értelemben, hogy közölhetetlenek és perspektívához-kötöttek. Bár az első és harmadik személyű tények ezen jellemzése episztemológiai, Searle föltételezi, hogy a distinkció *ontológiai*.

7*. Metafizikailag szükségszerű, hogy minden intencionális állapotnak vagy tudatosnak, vagy potenciálisan tudatosnak kell lennie; és ez éppen a KE.

Számos olyan kérdés van ezen érveléssel kapcsolatban, amely további tisztázást igényel. Foglalkozzunk először a „potenciális tudatosság” fogalmával – mit ért Searle ezen a fordulaton?

2. Problémák a KE-vel: Fodor és Lepore kritikája

Fodor és Lepore (1993)¹¹ rámutatnak, hogy a „potenciális tudatosság” fogalma, ahogyan a KE-ben megjelenik, komolyabb magyarázatot igényel, mielőtt filozófiai használatba lenne vehető. Mivel a KE-t úgy fogják föl, mint amely kizárja a Chomsky-féle, „elvileg” tudattalan intencionális állapotok létezését, a „potencialitást” a *nomologikus* lehetőség terminusaiban kell megragadni. F&L interpretációja szerint a KE azt állítja, hogy metafizikailag (vagy fogalmilag) szükségszerű: nomologikusan lehetséges, hogy bármilyen intencionális állapot tudatos legyen.¹² Azt állítják, hogy ha a lehetőség akár egy kicsit is gyöngébb, akkor a KE valószínűleg egyáltalán nem állna összeütközésben a Chomsky-féle állapotok létezésével. A chomskyánus nyelvészek, F&L szerint, bizonyosan megengedhetik annak a *konceptuális lehetőségét*, hogy bármely intencionális állapot tudatossá váljék.

Azonban még ez a jóval élesebb kép sem elegendő. El kell dönten, hogy a kérdéses intencionális állapotok *tokenek*, vagy *típusok*. Meglehetősen világos, hogy ha a KE egyáltalán fölfogható tendenciózusként, akkor az intencionális állapotok token- mivoltára kell vonatkoznia. Mindennek ellenére, ha Searle állapot-típusokra gondolt, nehéz lenne belátni, hogy miképpen támaszthatna az elv nehézségeket Chomsky elméletével szemben (vagy bármilyen más elmélettel szemben, amely a tudattalan fogalmával operál). Nem látszik olyan ok, amiért ne foglalkoztathatnának bennünket tudatosan *bármely* olyan tartalmú gondolatok, amelyeket tudattalan intencionális állapotok tartalmaiként állítanak be, beleértve a Chomsky által posztulált tudattalan állapotok tartalmait. Így a KE ekképpen alakul:

(KE1) Metafizikailag szükségszerű, hogy nomologikusan lehetséges mindenféle *de facto* tudattalan token-intencionális állapot számára, hogy tudatossá váljék.

¹¹ *Philosophy and Phenomenological Research*, 1994 szeptember.

¹² Két utat látok, amelyen keresztül megérthető, hogy honnan származik az a lehetőség, amit a „potenciálisan tudatos” fogalma ír le. Egyrészt arról az mondható, hogy minden intencionális állapot vagy tudatos, vagy *lehetségesen* az. Másrészt arról, hogy minden intencionális állapot vagy tudatos, vagy – megfelelő körülmények között – *okozhat* azonos tartalmú tudatos állapotokat. F&L nyilvánvalóan az első interpretáció szerint haladnak.

Ez a kontrafaktuális token-azonosságokra vonatkozó állítás. F&L fő kifogása az, hogy a KE1 meglehetősen valószínűtlen. Azért az, mert az intencionális állapot-tokeneknek meg kell osztozniuk lényegi tulajdonságaikon azért, hogy fönntartsák világokon keresztüli azonosságukat. Mindazonáltal, sugallja F&L, a tudatosság vagy a tudattalanság valószínűleg az intencionális állapotok lényegi tulajdonsága, legalábbis bizonyos esetekben. Ezért nem lehetséges, legalábbis ezekben az esetekben, hogy egy intencionális állapot kontrafaktuális token-azonosságot vigyen egy másik, tőle különböző állapotba, még akkor sem, ha tudatos.

Állításukat alátámasztandó, a „nyelvem hegyén” jelenségét tárgyalják. Amikor megpróbálsz visszaemlékezni egy szóra, találgatásaid meglehetősen hasonlóságokat fognak mutatni a keresett szóval. Mindazonáltal a „nyelved hegyén” állapotával való rendelkezés jelentékenyen különbözik attól az állapottól, amikor végül megtalálsz a szót. F&L föltételezik, hogy amikor a szó a nyelved hegyén van, akkor létezik egy tudattalan intencionális állapot (például azzal a tartalommal, hogy „a szó a »Klavier«”) és hogy később, amikor megtalálsz a szót, akkor egy tudatos állapot létezik, azonos intencionális tartalommal. Ezek az állapotok nagyban különböznek kauzális erejükben, s ezáltal valószínű, hogy különböznek lényegi tulajdonságaikban is. Ebből következik, hogy egyik tokenje sem azonos valamely másik tokenjével. Ha a „nyelvem hegyén” jelenségének F&L-féle bemutatása helytálló, akkor ellenpéldát jelent a KE1-gyel szemben. Így a KE1 nem lehet a tudattalan elmélete.

Searle-nek számos lehetősége van rá, hogy szembeszálljon e kihívással. Először is tagadhatja, hogy létezik olyan tudattalan állapot, mint amiről F&L beszélnek. Ez azonban nem lenne igazán hatásos, mivel F&L példája nem különbözik semmilyen releváns módon azoktól az esetektől, ahol a freudi tudattalan állapotok szerepelnek. Egy tudattalan állapot tulajdonítása nem teszi a fogalmak használatát az ágens számára hozzáférhetetlenné; sőt, a kérdéses állapot tudatossá válik a szó bizonyos releváns értelmében, épp ahogyan a freudi és Chomsky-féle állapotok.

Másodszor Searle megkérdőjelezheti F&L állítását, hogy a valóban azonos állapot nem változtathatja meg kauzális erőit azon az úton, amit a példa igényel. Ennek ellenére valószínű, hogy egy állapotnak nem minden kauzális tulajdonsága lényegi számára. Egy tárgy jelentősen megváltoztathatja kauzális erőit, miközben megtartja identitását. Például a folyékony víznek és a jégnek nagyon különböző kauzális ereje van, ahogyan nekem is mint kisbabának és mint filozófusnak. Ez hasonló lehet az állapot-azonosságokhoz: lehetséges, hogy egy intencionális állapot tudatos volta nem lényegi tulajdonsága. F&L nem indokolják meg, hogy általában a kauzális tulajdonságok, vagy partikulárisan az adott kauzális tulajdonság (a tudatosság) miért lenne lényegi az intencionális állapotok számára.¹³

¹³ Mellesleg: Nincs pozitív javaslatom rá, hogy miképpen kellene szabályozni ezt a kérdést. Nem tűnik úgy, hogy a jövőben a tudomány képes lesz megválaszolni, hogy mik is valójában az intencionális állapotok; azonban nem kellene kiengednünk ezt a lehetőséget

Bármelyik esetben F&L KE-re vonatkozó kritikája inkonklúzív; mindazonáltal legitim kihívást támasztottak Searle-lel szemben: tegye világossá, mit is ért „potenciális tudatosság”-on.

3. Javaslat a KE megvilágítására

Ebben a fejezetben átveszem F&L fölvetését, hogy a KE olyan interpretációját konstruáljam meg, amely valószínűsíthetően az, ami Searle-nek szándékában állt. F&L szerint a KE azt mondja, nomologikusan lehetséges, hogy bármely tudattalan token-intencionális állapot tudatossá váljék. Most, még ha el tekintünk is e kritikától, megmarad az így értelmezett KE egy problémája. E probléma: nem világos, hogy mit *jelent* egy token állapot tekintetében, hogy tudatossá *váljék*.

Talán bizonyosnak vehetjük a világokon keresztüli identitást, amikor átlagos fizikai tárgyokról vagy személyekről beszélünk, de ha állapotokról, akkor nem. Úgy tűnik, hogy nem rendelkezünk annak kielégítően világos eszméjével, mit is jelent, hogy egy állapot a lehetséges világokban fönntartja identitását. Minden állítás, amely a világokon keresztüli identitás fogalmát használja, további kidolgozást igényel, és az egyetlen lehetőség az, hogy kauzális fogalmakhoz folyamodunk.¹⁴ Így elvethetjük a token-azonosságra történő hivatkozást, és a KE-t kizárólag kauzális terminusokban tarthatjuk fenn. Más szavakkal, a KE valahogy így értendő:

(KE2) Metafizikailag szükségszerű, hogy nomologikusan lehetséges, hogy bármilyen tudattalan intencionális állapot azonos tartalmú tudatos intencionális állapotot okozzon.

Természetesen a releváns kauzális relációk további specifikációja szükséges: KE2, ebben a formájában, túlságosan inkonklúzív Searle céljaihoz. Ennek ellenére van *néhány* olyan út, amelyen még egy Chomsky-féle állapot is okozhatja tudatos ellenpárjának létrejöttét valakiben. Kiagyallhat valaki például egy a freudinhoz meglehetősen hasonló módszert, ami abban különbözik, hogy nyelvi betekintés elérésére irányul. Az „analitikus” ellátná a „pácienst” a szükséges nyelvi fogalmakkal, és akkor együtt mintegy felszínre hozhatják a páciens nyelvi szabályait. E folyamat során, ha mégoly körülményesen is, egy kauzális lánc létezne, amelyben a nyelvi szabályok által befoglalt nem-tudatos hitek megjelennének. A Chomsky-féle állapotok így elvünk révén legitimen szabályozódnának. Létezik-e olyan nem-önkényes módja a KE2-ben megjelenő kauzális reláció

a kezünk közül.

¹⁴ Az identitás megőrzésének másik útja a hasonlóság neuropszichológiai fogalmain keresztül vezet. Ez nem Searle útja, azonban, és minden esetben, számomra úgy tűnik, hogy azok az érvek, amelyeket fel fogok hozni a kauzális áttekintésre, éppúgy érvényesek lehetnek a hasonlóság áttekintésére is.

meghatározásának, amely megengedi a legtöbb köznap és talán néhány freudi tudattalan állapotot, ám a Chomsky-féléket mint nem-létezőket zárja ki?

Egy mód jut itt az eszünkbe: az mondható, hogy valaki nem fogadhat el egy olyan tartalmat tudattalanul, amit nem fogadott el korábban tudatosan.¹⁵ Így például, mivel tudatosan nem fogadtam el mondjuk tízévesen a *főnévi szerkezet* fogalmát, így nem lehetnek ezt magukban foglaló tudattalanul elfogadott gondolataim sem. Így rendelkezésünkre áll:

(KE3) Metafizikailag szükségszerű, hogy nomologikusan lehetséges, hogy bármely tudattalan intencionális állapot okozhat egy tudatos állapotot ugyanazzal a tartalommal, és, ezen túl, bármely intencionális állapot tartalma olyan, hogy a benne foglalt fogalmakat a tudattalan állapot kialakulása előtt tudatosan elfogadták.

Ezzel a módosítással a KE olyan interpretációjával rendelkezünk, amely pontosan meghatározott és ugyanakkor világos. Számba veszi, mit jelent azt állítani egy tudattalan neurofiziológiai állapotról, hogy tartalommal rendelkezik, és világosan kizárja a kognitív tudományban posztulált tudattalan állapotokat.

4. Problémák a KE-vel: mi a baj a tudattalan intencionális állapotok searle-i számbavételével?

Ekképpen kidolgozva a KE olyan interpretációját, amely mentes az F&L által fölvetett nehézségektől, meg fogom mutatni, hogy ez – mindazonáltal – miért tarthatatlan mégis. A kritikám *nem* fogja érinteni a KT-t, Searle érvelése első verziójának erősebb konklúzióját. Kétségtől számos indok van, hogy szkeptikusak legyünk a KT-vel szemben, azonban a fő célom nem ennek megmutatása. Inkább azt akarom megmutatni, Searle *érvelését tekintve*, hogy a KT gyöngítésére irányuló próbálkozása halálra van ítélve, mert kezdenie kell valamit a „potenciális tudatosság” fogalmával. Valójában amellett akarok érvelni, hogy Searle egyedüli lehetősége, tekintetbe véve érvelésének általános irányultságát, a KT fönttartása.¹⁶

¹⁵ Pontosabban minden releváns fogalomnak (illetve a releváns fogalmak összes konstituensének), amely egy tudattalanul elfogadott tartalomban megjelenik, a tudattalan állapot bekövetkezését megelőzően elfogadottnak kell lennie.

¹⁶ Mindazonáltal, azt az árat tekintve, amit egy ilyen nézet fönttartásáért kell fizetni, nevezetesen, hogy tagadni kell *mindenféle* tudattalan intencionális állapot létezését, ez az állítás Searle egész programját megkérdőjelezi. Természetesen az, hogy mennyire gondolja valaki ártalmasnak ezt a konfliktust, az éppen attól függ, hogy mennyire valószínűnek gondolja valaki a tudattalan létezését. Néhányak szerint, a tudattalan létezésének tagadása inkább e nézet üdvös következményének tűnik, semmint olyasminnek, amiért aggódni kellene.

KE3-ban a KE plauzibilis értelmezésével rendelkezünk. Hogy lássuk, milyen *indokok* szólnak ennek elfogadása mellett, vissza kell mennünk Searlenek a KE mellett szóló érveléséhez. Az érvelés határozottan érvényesnek tűnik; így vegyük szemügyre közelebből a premisszákat. Searle úgy véli, hogy minden intencionális állapotnak, amelynek benső (mint a származtatott ellentéte) intencionalitása van, van aspektuális formája is (1. premissza), ez az aspektuális forma valóságos és magyarázatot igényel (2. premissza). Az „aspektuális forma” durván lefordítható a „jelentés”, vagy „megjelenési mód” gyakoribb terminusaival. Az intencionális állapotok jellegzetessége teszi, például, a víz-gondolatot különböztető a H₂O-gondolattól.¹⁷

Searle érvelésének egyik kritikus premisszája az a nézet, hogy az aspektuális formáról nem lehet számot adni harmadik személyű tények fogalmaiban (3. premissza). Ez irányú érvelése Quine-nak az aluldetermináltság mellett szóló érvelése nyomdokain halad. Quine úgy érvel,¹⁸ hogy nem létezik kauzális vagy behaviorális tény arra vonatkozólag, hogy a „nyúl” szavunk nyulat jelent-e, vagy el-nem-választott nyúlrészt. Nos, Searle azt gondolja, hogy Quine-nak igaza volt abban a gondolatban, hogy nincsen *harmadik személyű* tény arra vonatkozólag, hogy a „nyúl” szavunk mire referál.^{19,20} És mivel Searle úgy fogja föl az aspektuális formát, mint ami azonos, vagy nagyon hasonló a fregei jelentéshez, azaz mivel azt gondolja, hogy az aspektuális forma meghatározza a referenciát, ebből az következik, hogy nézete szerint nincs olyan *harmadik személyű* tény, amely meghatározza a „nyúl” aspektuális formáját.²¹

Mindazonáltal Searle azt gondolja, hogy Quine tévedett abban az állításban, hogy egyáltalán *nincs* a referenciára és így az aspektuális formára vonatkozó

¹⁷ Nincs szükség rá, hogy itt belebonyolódjunk az aspektuális formáról szóló vitába. Néhány szerző egyszerűen tagadja az aspektuális forma létezését (például Jerry Fodor (1990), Nathan Salmon (1986) és mások), de az érvelés nem függ ettől a kérdéstől, mivel az egész újrafogalmazható a referencia és az igazságfeltételek foglmainak terminusaiban.

¹⁸ Lásd Quine (1960), 2. fejezet.

¹⁹ Természetesen Quine azt mondaná, hogy nincsen se harmadik személyű, se első személyű, vagy bármilyen másfajta tény, amely meghatározza a referenciát: egyszerűen nincs ilyen tény.

²⁰ Searle eltekint az újabb próbálkozásoktól, melyek Quine kihívására születtek. Implicit nézete szerint, természetesen, minden ilyen próbálkozás sikertelen.

²¹ Searle érvelése valójában attól az állítástól függ, hogy az *intencionális állapotok* (s nem a pusztá fogalmak) számára szükségszerű, hogy rendelkezzenek aspektuális formával. De mivel a hit aspektuális formája gyaníthatóan a hitben megjelenő fogalmak aspektuális formáinak egy funkciója, ha létezik a fogalmak szintjén aluldetermináltság, akkor létezik a hitek szintjén is aluldetermináltság. (Megjegyzendő, hogy ugyanez nem igaz a referencia és az igazságfeltételek esetén: a *referencia önmagában vett* aluldetermináltsága nem implikálja az *igazságfeltételek* aluldetermináltságát.)

tény.²² Searle szerint saját tudatos tapasztalatunkból *tudjuk*, hogy az aspektuális forma meghatározott; így *tudjuk*, hogy mikor gondolunk nyulat és mikor gondolunk el-nem-választott nyúlrészt. Feszültség van a referencia (és az aspektuális forma) harmadik és első személyű nézete között. E feszültséget föloldandó Searle az aspektuális formát meghatározandó harmadik személyű tényektől különböző tényeket posztulál: tények speciális osztályának létezését feltételezi, *első személyű tényeket* (4. premissza). Az 5* premisszában az első személyű tényeket mint tudatos tényeket és/vagy potenciálisan tudatos tényeket azonosítja. Egy merész lépéssel tárgyiasította az első és harmadik személyű perspektívák közötti különbséget. Dióhéjban ez Searle megoldása Quine problémájára, és ugyanakkor ez a KE mellett szóló érvelésének gerince.

Most féltetve az (1)–(4)-re vonatkozó kérdéseket, miért kell elhinnünk az 5*-ot? Van okunk azt hinni, hogy a *tudat* első személyű jelenség. Searle szerint az első személyű állapotoknak át nem alakítható „szubjektív ontológiájuk” van, közölhetetlenek, perspektivikusak stb. A tudatos állapotok tekintetében legalábbis az állapot első személyű természete evidensnek tűnik az állapottal-rendelkezés tapasztalatából. Mindez azonban nincs így a *potenciálisan* tudatos állapotokkal. Az az állítás, hogy létezik néhány első személyű tudattalan állapot, csupán *hipotézis*. Miért lenne a potenciális tudatosság, ahogyan a KE3-ban megjelent, első személyű jelenség?

Hadd tegyem föl először a kérdést ekképpen: miért potenciálisan tudatos állapotok az első személyű állapotok, míg a kognitív tudomány által posztulált állapotok nem azok? Searle nem határolhatja el önkényesen azokat a tudattalan neurofiziológiai állapotokat, amelyek rendelkeznek első személyű karakterrel, és azokat, amelyek nem. Mivel a tudattalan esetében az az állítás, hogy néhány ilyen neurofiziológiai állapot rendelkezik első személyű karakterrel, a legjobb esetben is merész hipotézis, Searle-nek jól alá kell támasztania. Az egyik ok, hogy néhány tudattalan állapotnak (de másoknak nem) első személyű státust biztosítsunk, a hipotézis magyarázó hasznossága az, hogy ezek *bona fide intencionális* állapotok. Magyarázó hasznosságuk miatt posztuláljuk létezésüket, és tekintetbe véve (1)–(4)-et, az ehhez vezető egyetlen út az első személyű státus biztosítása a számukra. Azonban egyrészt a népi-pszichológiai és a freudi állapotok is, másrészt a chomskyánus állapotok ugyancsak magyarázó erejűek; így ez nem lehet oka az első személyű státus utóbbtól való megtagadásának, és az előbbi számára való engedélyezésének.

Searle tulajdonképpen a demarkáció egy másik elvére látszik gondolni: úgy véli, a potenciális tudatosság az – ahogyan a KE3 mutatja –, ami különbséget tesz. Más szavakkal, azt állítja, létezik egy R reláció (potenciális tudatosság), olyan, amely ezt a viszonyt egy olyan tudatos intencionális állapot felé viszi, amely első személyű karakterrel létrehoz egy neurofiziológiai állapotot. Azonban, ahogy

²² Bővebben Searle aluldetermináltságra vonatkozó nézeteiről: Searle (1987).

láttuk, nyilvánvalóan vannak relációk (még olyanok is, amelyek aktuális és potenciális kauzális kapcsolatokat involváltnak), amelyek kitartanak a Chomsky-féle állapotok és ezek tudatos ellenpárjai között; csak ezek különböznek R-től. Nevezzük ezt a viszonyt R'-nek. Azonban nem látom be, hogyan halad R reláció (mint R'-vel szembeállított) egy tudatos állapot felé, első személyű karakterrel ruházva föl azt. Úgy tűnik, hogy Searle nem rendelkezik plauzibilis demarkációs kritériummal. Az R és R' közötti döntés önkényes.

A szituáció tulajdonképpen még ennél is súlyosabb Searle számára. Nem csupán arról van szó, hogy nem képes plauzibilis *distinkciót* vonni egy valódi és egy hamis tudattalan szituáció között; arról van szó, hogy – tekintetbe véve az (1)–(4)-hez való ragaszkodását – Searle egyáltalán nem védelmezi a tudattalan intencionális állapotokat. A probléma az, hogy nincs okunk hinni: *akár egyetlen* tudattalan állapotnak első személyű karaktere lenne. Így a probléma nem csupán az, hogy az R és R' közötti döntés önkényes, a probléma az, hogy nehéz belátni: egy tudatos állapot *valamely* – kauzális vagy másmilyen – relációja miképpen ruház első személyű státust egy tudattalan neurofiziológiai állapotra.

Egy dolog azt állítani, hogy a potenciálisan tudatos állapotoknak van *leírásuk*, amely első személyű jelenségekre vonatkozó referenciát teremt, és más dolog azt mondani, hogy azok a tudattalan állapotok, amelyek potenciálisan tudatosak, ezért önmagukban rendelkeznek első személyű jellegzetességekkel. Nyilvánvalóan téves azt mondani, hogy *bármilyen relációt* fölmutató első személyű állapot első személyű karakterrel ruházza föl az állapotot. Például mi a helyzet akkor azokkal az agyi állapotokkal, amelyek éppen három perccel egy tudatos gondolat után következnek be? Vagy rossz hangulatom egy állapota egy tudatos gondolattal egyszerre következik be? Vagy az autóm állapota egy rá vonatkozó tudatos gondolatot okoz? Ezeknek van leírásuk, amely referenciát teremt tudatos gondolatokra, de senki sem gondolná, hogy ez teszi őket első személyű állapotokká. Világos, hogy további igazolásra van szükségünk, hogy az R miért lát el első személyű státussal tudattalan agyi állapotokat, és Searle nem segít ebben. És nehéz belátni, mi számítana igazolásnak. Az első személyű karakter, a szubjektivitás, a megoszthatatlanság, a perspektivikusság és hasonlók jeleit még észrevenni is nehéz a tudatos mentális állapotoktól eltérő állapotokban.

Azt hiszem, ebből az a tanulság, hogy Searle-nek meg kellene állnia az 5 premisszájánál, az 5* helyett, azaz annál a tézisének, hogy az első személyű tények csak tudati tények. És következésképpen, az a nézet, amit – tekintetbe véve általános érvelését – el kellene fogadnia: a KT, az a tézis, hogy minden intencionális állapot szükségképpen tudatos, és nem a KE, az a tézis, hogy minden intencionális állapot szükségképpen vagy tudatos, vagy potenciálisan tudatos. Ha egyszer összekötötte az intencionalitást és a tudatosságot, nem kellene ismét elválasztania őket.

Valójában vannak arra mutató jelek, hogy Searle nem akarja tagadni a KT-t. Némiképp hezitálni látszik az intencionalitást – ahogyan fogalmaz – „azon nyomban” tudattalan állapotoknak tulajdonítani: „Ahol én úgy látom, hogy

objektív neurofiziológiával korrespondeáló tudattalan mentális élet helyes tulajdonításairól van szó – mely tudattalan mentális élet annak terminusaiban van leírva, hogy képes tudatos szubjektív mentális jelenségeket okozni” –, Freud ugyanott úgy látja, hogy ezen tulajdonítások mentális állapotokként létező mentális állapotokkal korrespondeálnak. Azaz Freud azt gondolja, hogy tudattalan mentális állapotaink egyaránt mint tudattalan és mint megmutatkozó benső intencionális állapotok léteznek, még akkor is, ha tudattalanok. Ontológiájuk a mentálisé, még ha tudattalanok is. Koherenssé tehet-e Freud egy ilyen képet? [...] Nem találok és nem tudok kigondolni koherens interpretációt ennek az elméletnek.” (168. o.) Searle bizonytalan a tekintetben, hogy jó indokkal tulajdonítható-e megmutatkozó benső intencionalitás a tudattalan állapotoknak. A searle-i intencionális állapotok nem látszanak benső intencionalitással bírni; ez inkább előzékenységből fakadó intencionalitás. Az ezekre ruházott intencionalitás *relációs* aspektusukból származik; de ettől még valójában nem *rendelkeznek* intencionalitással. Ez a megállapítás vonatkozik kauzális erejükre is.

Valaki lehet potenciálisan gazdag, ami azt jelenti, hogy vannak olyan lehetséges világok, amelyekben gazdaggá válik, de nem jelenti azt, hogy jelenleg egyáltalán *van* pénze. Egy potenciálisan gazdag személynek potenciális gazdagságánál fogva nincs vásárlóereje; valójában egy ilyen személy nem rendelkezhet semmiféle vásárlóerővel. Hasonlóképpen nehéz belátni, hogy kauzális viszonyban állni valamely tartalommal bíró állapottal hogyan juttat tartalmat egy állapotnak oly módon, hogy azon kauzális interakciók némelyike, amelyekbe az állapot kerül, e helyettesítő tartalom *révén* jön létre.

Megjegyzendő, hogy a tudattalan intencionális állapot fogalmának van egy olyan értelme, amelyben nincs konfliktus a KT és azon állítás között, hogy léteznek tudattalan intencionális állapotok: ebben az értelemben a tudattalan intencionális állapotok *implicit*ek. Az implicit intencionális állapotok a legjobban úgy érthetők meg, ha kontrasztba állítjuk azzal, amit explicit vagy *megmutatkozó* intencionális állapotoknak nevezünk. Az explicit intencionális állapotok olyan reprezentacionális állapotok, amelyek tartalmukból fakadó kauzális erővel bírnak; viszont az implicit állapotok *nem* reprezentacionális állapotok, és nincs valós kauzális erejük. Ezek inkább diszpozíciók, melyek megfelelő körülmények között rendelkeznek explicit állapotokkal.

Vegyünk egy példát: legtöbbünk rendelkezik azzal az implicit hittel, hogy nem akarunk összeházasodni a szüleinkkel. Ez azt jelenti, hogy bár legtöbbünk sosem rendelkezett azzal az explicit hittel, hogy nem akarunk összeházasodni a szüleinkkel, *megfelelő körülmények között* explicite hinnénk ezt (például, ha megkérdezik).²³ Így bizonyos értelemben azt akarjuk mondani, hogy az implicit

²³ Természetesen elvileg valaki rendelkezhet azzal az implicit tudattalan hittel, hogy nem akar feleségül menni az apjához, és egy explicit tudattalan hittel, hogy akar. Valójában ez az, amit Freud a legtöbb ember esetében föltételez.

intencionális állapotok tudattalanok (bizonyosan nem tudatosak), ám ez az állítás nem mond ellent a KT-nek. Csak az az állítás mond ellent a KT-nek, hogy léteznek *explicit* tudattalan intencionális állapotok.²⁴

Így ama nehézségek fényében, melyekkel Searle érvelése tekintetében szembesül, megengedve a benső intencionalitással rendelkező tudattalan állapotok lehetőségét és megfontolva az ilyen állapotokról szóló fejtegetésének valószínűtlenségét,²⁵ fontolóra vehető az az ötlet, hogy Searle implicit intencionális állapotokat ért a „tudattalan intencionális állapot” fogalma alatt.

Ez a javaslat azonban nem segíti ki Searle-t. Az implicit intencionális állapotok diszpozicionálisak, és következésképpen tartalmuknál fogva nem rendelkeznek semmilyen kauzális erővel. Az a hitem, hogy nem akarok hozzámenni az apámhoz – amíg tisztán *diszpozicionális* állapot, s nem benső intencionális állapot –, nem működik közre más hitekkel, hogy új konklúziókat eredményezzen, és nem befolyásolja a viselkedésemet tartalma révén azon túl, hogy meghatároz egy viselkedési diszpozíciót. És az ilyen magyarázó szerepek – melyeket nem teljesítenek az implicit intencionális állapotok – éppen azok, amiért a tudattalan intencionális állapotokat posztulálják. Meg akarom magyarázni, hogy miért mentem a konyhába egy órával azután, hogy elkezdtem főzni a babot, azzal, hogy egy olyan tudattalan hithez folyamodom, amivel az előkészítés folyamán végig rendelkeztem.²⁶

Implicit intencionális állapotok föltételezése nem látja el Searle valódi intencionalitását igazi magyarázó szereppel. Így a probléma megmarad: ha egyszer az intencionalitást a tudatossághoz kötötte, nincs abban a helyzetben, hogy kitartson a tudattalan magyarázólag hasznos fogalma mellett.

(Az angol nyelvű kéziratból fordította *Demeter Tamás*)

²⁴ És valójában ezt az állítást teszi legalábbis a pszichoanalízis és a chomskyánus nyelvészet (a köznapi fölfogás vagy a népi-pszichológia nem elég világos ahhoz, hogy bármi határozottat mondjon e problémáról).

²⁵ Fejtegetése, ahogy korábban rámutattam, homályban hagyja, hogy a searle-i tudattalan intencionális állapotok miképpen rendelkeznek tartalmuknál fogva kauzális erővel.

²⁶ Természetesen, ha Searle tagadni akarná a bensőleg létező intencionális tudattalan állapotok létezését, tagadhatná, hogy egyáltalán megkívánják a magyarázatot. Vázolhatna egy sémát alternatív magyarázatok számára, amely egyáltalán nem foglal magában tudattalan intencionális állapotokat, ezáltal tagadva az ilyen állapotok feltételezésének motivációját. Mindazonáltal, van egy erős föltételezés az intencionális magyarázat mellett, így a föladat azokra hárul, akik tagadni akarják a tudattalan állapotokat.

Hivatkozások

- Brentano, F. (1993) (eredetileg németül 1874): *Psychology from an Empirical Standpoint*, New York: Humanities Press.
- Fodor, Jerry (1990): „Substitution arguments and the individuation of beliefs”, in *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge/MA: MIT Press.
- Fodor és Lepore (1994): „What is the Connection Principle?”, *Philosophy and Phenomenological Research* 1994. szeptember.
- James, William (1950) (eredetileg 1890): *The Principles of Psychology*, 2 köt., New York: Dover.
- McGinn, Colin (1991): *The Problem of Consciousness*, Oxford: Basil Blackwell.
- Nagel, Thomas (1986): *The View from Nowhere*, Oxford: University Press.
- Quine, W. O. (1960): *Word and Object*, Cambridge/MA: MIT Press.
- Rey, Georges (1992): „Sensational Sentences Switched”, *Philosophical Studies* 68.
- Rosenthal, David (1990): *A Theory of Consciousness*, Report No. 40, Center for Interdisciplinary Research (ZIF), Research Group on Mind and Brain, University of Bielefeld.
- Salmon, Nathan (1986): *Frege's Puzzle*, Cambridge/MA: MIT Press.
- Searle, John (1992): *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge/MA: MIT Press.
- Searle, John (1987): „Indeterminacy, empiricism, and the first person”, *The Journal of Philosophy* 84, no. 3.

SUMMARY

Unconscious Denied

Many philosophers of mind follow Descartes in holding that there is an intimate connection between intentionality and consciousness. Some, like Brentano and James, claimed that intentional states are necessarily conscious, i.e., that there *could* be no unconscious intentional states. Others are more moderate. John Searle, in his recent *The Rediscovery of the Mind* holds that every intentional state is either conscious or *potentially conscious*. He calls this the Connection Principle (CP). Searle claims that CP has far-reaching consequences concerning recent cognitive theories of mind. He argues that CP, while it allows for certain unconscious intentional states, for example, the unconscious memories and

beliefs of folk-psychology and some unconscious states posited in psychoanalytic theory, rules out the existence of other states, most notably those posited by cognitive science, like the ones required by Chomskian theories of language, or Marr's theory of vision. These latter states, he thinks, are not even potentially conscious. Since Searle thinks he has a sound argument for CP, he thinks he can employ CP to undermine, without engaging in empirical investigations, a great deal of contemporary cognitive theorizing.

In this paper I will not criticize the broad claim that there is an intimate connection between intentionality and consciousness. For all I say here, it could be true. Rather,

I will criticize Searle's specific thesis. CP, and especially the role the notion of „potential consciousness“ plays in it. In a recent article, Fodor & Lepore take a similar tack. They claim that Searle hasn't succeeded in spelling out the notion of potential consciousness in a way that would render the formulation of CP both plausible and, as they put it, „tendentious“ (i.e., anti-Chomskian). I will argue that it is possible to answer F&L's challenge. However, I will also argue that even having answered that challenge. CP doesn't stand up to scrutiny.

My main conclusions are 1) that Searle's formulation of CP, as it stands, is incomplete, 2) that even if it can be made complete, there is no plausible formulation of it which includes psychoanalytic and folk-psychological unconscious states but excludes Chomskian unconscious states, and 3) that in any case, given Searle's reasons for holding CP, he hasn't made a case for allowing the existence of *any* unconscious intentional states and so he really should be adopting the stronger, more radical thesis.

DOKUMENTUM

A ROSSZ MINT FILOZÓFIAI ÉS TEOLÓGIAI KIHÍVÁS*

PAUL RICOEUR

A filozófia és a teológia legnagyobb gondolkodói egyaránt beismerik – olykor nem kis sopánkodással –, hogy a rossz kérdése páratlan kihívást jelent mindkét tudomány számára. Nem is ez a beismerés a lényeges, hanem az, hogyan nézünk szembe a kihívással, sőt kudarccal: ürügynek fogjuk föl rá, hogy kevesebbet gondolkozzunk, vagy sürgetésnek, hogy többet, sőt másként?

A probléma azt a gondolkodásmódot teszi kérdésessé, melyet a logikai koherencia igénye határoz meg, vagyis az ellentmondásmentességre és a totális gondolatrendszerre irányuló egyidejű törekvést. Ez a gondolkodásmód uralkodik a theodicaea-kísérletekben – itt a szót technikai értelemben használjuk –, amelyek a problémát, bármennyire eltérő válaszokat adnak is rá, mind hasonló formában határozzák meg. Például a következőképpen: „hogyan állíthatjuk egyszerre ellentmondás nélkül ezt a három tételt: Isten mindenható; Isten tökéletesen jó; a rossz létezik?” A theodicaea tehát mint a koherencia védelmében folytatott küzdelem jelenik meg, válaszul arra az ellenvetésre, mely szerint ezek közül a kijelentések közül mindig csak kettő egyeztethető össze egymással, de mindhárom sohasem. A problémafölvetés előfeltevéseit azonban még sohasem kérdőjelezték meg, sem magát a kijelentésformát, melyben a problémát alkotó állítások megfogalmazódnak, sem a koherencia elvét, amit általános elvárás szerint a megoldásnak ki kell elégítenie.

Másfelől, nem szokták figyelembe venni, hogy az említett állítások a gondolkodásnak azt az „ontoteológiai” állapotát tükrözik, melyet az elmélkedésnek csak egy előrehaladott szintjén ért el, miután a Kant előtti metafizikában a hitélet nyelve és a minden dolgok végső eredetére vonatkozó kifejtésmód összeolvadt egymással – ez legtökéletesebben a leibnizi *theodicaea*-ban mutatkozik meg. Ugyancsak nem veszik figyelembe, hogy érveink nem tehetnek eleget a *gondolkodás* földadatának – igen, annak a földadatnak, hogy Istenről gondolkozzunk és a rosszról Istenhez való viszonyában –, ameddig alárendeljük őket az ellentmondásmentesség igényének és a totális gondolatrendszer iránti előszeretetünknek.

* *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1986 (P. Gisel előszavával). A szöveget a kiadó szíves engedélyével közöljük. (Szerk.)

Ahhoz, hogy bemutassuk, mennyire korlátozottan és viszonylagosan vethető csak föl a kérdés a theodicaea argumentációs keretei között, először föl kell mérnünk a probléma jelentőségét és összetettségét, egyfajta fenomenológiai vizsgálat alá véve a rosszra vonatkozó tapasztalatot; ezután meg kell különböztetnünk egymástól a kifejtésnek azokat a szintjeit, melyeken a rossz eredetéről folytatott elmélkedés ez idáig végighaladt; végül a rossz talánya által elindított gondolkodási munkát ki kell egészítenünk a cselekvés és az érzelem világába tartozó válaszokkal.

I. A rossz tapasztalása: megbélyegzés és jalkiáltás között

A rossz talánya teljes egészében annak köszönhető, hogy egyazon fogalom alá vonunk – legalábbis a zsidó-keresztény hagyományban – olyan, első megközelítésben teljességgel különálló jelenségeket, mint a *bűn*, a *szenvedés* és a *halál*. Sőt, azt is mondhatjuk, hogy minél következetesebben a szenvedést tekintjük vonatkoztatási pontnak, a rossz kérdése annál tisztábban különül el a bűn és a vétkeesség problémájától. Mielőtt tehát megneveznénk azt, ami az *elkövetett rossz* és az *elszenvedett rossz* jelenségeiben a közös talány mélységei felé mutat, erős hangsúlyt kell helyoznunk a kettő közötti elvi különbségre.

Szigorú értelemben véve az *erkölcsi rossz* kifejezés – vallásos nyelven a *bűn* – arra utal, ami az emberi cselekvést felelősségmegállapítás, vád és megbélyegzés alapjává teszi. A felelősségmegállapítás abban áll, hogy egy erkölcsi értékelésre alkalmas cselekvést valamely felelősségre vonható alanynak tulajdonítunk. A vád magát a cselekvést minősíti úgy, mint ami megsérti a számításba vett közösség etikai szabályrendszerét. Megbélyegzésnek azt a megrovó ítéletet nevezzük, melynek értelmében a cselekvő vétkesnek nyilvánítatik és büntetésre érdemesnek minősül. Itt mosódik egymásba erkölcsi rossz és szenvedés, mégpedig abban a mértékben, amennyire a büntetés a ránk mért szenvedésben ölt testet.

Ugyanakkor bizonyos ellentétes vonásai a szenvedést – még mindig szigorú értelmében véve a szót – élesen megkülönböztetik a bűntől. Szemben a felelősségmegállapítással, a szenvedésben erős hangsúlyt kap alapvetően passzív jellege: nem mi okozzuk magunknak, *sújt* bennünket. Innen fakad az okaiban észlelhető meglepő változatosság: az élettelen természet kíméletlensége, a test és a lélek betegsége és törékenysége, a csapás, amit szeretteink halála jelent, saját halandóságunk rémisztő kilátásai, a személyünket ért méltánytalanság érzése, s így tovább. A váddal ellentétben, ami valamely erkölcsi kihágást ró föl, a szenvedés a gyönyör pusztá ellentétéként jellemezhető, mint a gyönyör negatívja, vagyis, mint testi, lelki vagy szellemi épségünk csorbulása. Végül és legfőképpen a megbélyegzéssel a szenvedés a jalkiáltást szegezi szembe. Ha ugyanis a vétek hibáztathatóvá, akkor a szenvedés áldozattá teszi az embert, s a jalkiáltás épp ennek ad hangot.

Ha így áll a dolog, vajon mi az, ami mindezen föloldhatatlan ellentétek dacára is arra indítja a filozófiát és a teológiát, hogy a rosszat a bűn és a szenvedés közös gyökereként gondolják el? Először is az, hogy a két jelenség nagymértékben összegubancolódott. Egyfelől a büntetés egy olyan fizikai és morális szenvedés, amely az erkölcsi rosszat követi, függetlenül attól, hogy, testi fenyítésről, szabadságmegvonásról, szegényről, vagy akár lelkiismeret-furdalásról van szó. Ezért van az, hogy valakinek a megbüntetését is bűnhődésnek szoktuk nevezni, ezzel a kifejezéssel hidalva át a szakadékot az elkövetett és az elszenvedett rossz között.¹ Másfelől a szenvedés egyik fő oka az egyik ember által a másikon elkövetett erőszak: rosszat tenni voltaképpen mindig annyit tesz, mint – közvetlenül vagy közvetve – a másiknak ártani, tehát szenvedést okozni. A maga viszonyrendszerén – azaz dialógusrendszerén – belül szemlélve, az egyik ember által elkövetett rossz a másik által elszenvedett rosszban találja meg a neki szóló választ. A jalkiáltás ezen a sérülési ponton a legélesebb, amikor az ember úgy érzi, hogy a másik ember gonoszságának lett az áldozata. Dávid zsoltárai éppúgy erről tanúskodnak, mint Marx elemzése az ember áruvá-silányulásából adódó elidegenülésről.

A gonoszság kivételes misztériumához vezető úton még egy lépéssel továbbvisz bennünket az a sejtés, hogy bűn, szenvedés és halál csak különböző kifejezési formái a maga legmélyén egységes emberi állapotnak. Itt persze már ahhoz a ponthoz érkeztünk, ahol a rossz fenomenológiáját a szimbólumok és mítoszok hermeneutikája váltja föl, mivel ezek alkalmaztak elsőként nyelvi közvetítő eszközöket egy ily zavaros és néma tapasztalat kifejezésére. A rosszra vonatkozó tapasztalatban két ismérv mutat a mélyben rejlő egység irányába. Először is az erkölcsi rossz oldalán valamely felelős tettes megnevezése választhatja csak el sötét háttérétől a vétkesség tapasztalatának világosabb területét. Ez utóbbi, legmélyebb rétegeiben, azt az érzést szövegezte meg, hogy az embert magasabb erők csábították el, melyeket a mítosz aztán egykönnyen démonikus tulajdonságokkal ruház föl. Ezzel a mítosz nem tesz egyebet, mint kifejezi az embernek azt az érzését, hogy részese egy történetnek, melyben a főszereplő a mindig mindenki számára jelenvaló rossz. Ez a különös passzivitás-élmény, mely szervesen hozzátartozik a rosszat-tevés fogalmához, abban nyilvánul meg a legérzékletesebben, hogy az ember vétkességében is áldozatnak érzi magát. A másik pólusról elindulva ugyanezt a határelmosódást figyelhetjük meg vétkes és áldozat fogalmai között. Léven a büntetés kiérdemeltnek tartott szenvedés, miért ne tekinthetnénk

¹ A mondat első felét „szó szerint” így adhatnánk vissza: „Ezért van az, hogy a vétkességet (culpabilité) már önmagában is szenvedésnek (peine) szokták nevezni [...]” A francia félmondat lényegi jelentését egy nyelvi játék hordozza, mely abban áll, hogy a „culpabilité” egyaránt utal a bűn tényére és a hibáztathatóságra, míg a „peine” szó *büntetést, bűnt, ugyanakkor kint, szenvedést* is jelent. Ennek visszaadásához, vagyis a hívebb fordítás érdekében, a „szó szerinti” jelentéstől alaposan el kellett térnem. (Ford.)

így vagy úgy minden szenvedést büntetésnek valamely vétékért, legyen az személyes vagy kollektív, ismert vagy ismeretlen? Ez a kérdésföltevés, mely még napjaink szekularizált társadalmában is a gyász-élmény igazolásául szolgál – a problémára majd a végén visszatérünk – megerősítést nyer abban a kétszeresen is démonizáló fölfogásban, mely a szenvedést és a bűnt ugyanazon ártó erők kifejeződéseként jeleníti meg. Így fest hát az a sötét háttér, ami a rosszat kivételes talánnyá tette, s amit sohasem tisztítottak meg teljesen mitikus tartalmától.

II. A kifejtés szintjei a rosszról folytatott vizsgálódásban

Nem térhetünk rá addig a szó igazi értelmében vett theodicaeákra, melyek legfőbb gondja az ellentmondásmentesség és a totális gondolatrendszer, míg át nem tekintettük a kifejtés néhány szintjét, melyek során az ésszerűsítés egyre tökéletesebb formái bontakoznak ki előttünk.

1. A mítosz szintje

A mítosz kétségkívül az első nagyobb átmenet, mégpedig több szempontból is.

Először is, ahogy azt Rudolf Otto kimutatta, a szakrálisban rejlő bizonytalanság, mint *tremendum fascinosum*, fölruhazza a mítoszt azzal a képességgel, hogy egyaránt magába foglalja az emberi természet világos és sötét oldalát. Azután, a mítosz megtestesíti a rossznak valamiféle töredékes élményét a mindenség eredetéről szóló elbeszélésekben, melyekben az antropogenezis a kozmogenezis részévé válik, miként azt Mircea Eliade egész életműve kimutatja. A mítosz, miközben elmondja, hogyan keletkezett a világ, arról is beszél, hogyan született meg az emberi természet a maga teljes nyomorultságában. A globális átláthatóság-nak ebből az igényéből a nagy vallások máig megőrizték azt a lényeges ideológiai szerepet, amely Clifford Geertz szavaival szólva abban áll, hogy az *ethos* és a *kosmos* egyetlen globális képbe foglalják. A fejlődés későbbi szakaszaiban éppen emiatt lesz a rossz kérdése a vallás egyik legkritikusabb pontja.

A mítosz rendteremtő funkciója azonban, mely George Dumézil szerint szorosan kapcsolódik kozmikus vonatkozásához, a magyarázó sémák özönét igényli, melyek részben további következtetésekkel, részben helyesbítésekkel szolgálnak. A mítosz tartománya, mint azt az ókori Közel-Kelet, India és a Távol-Kelet irodalmi tanúsítják, a maga legváltozatosabb és legfantasztikusabb hipotéziseivel a kísérletezés, vagyis a játék hatalmas terepének bizonyult. Nem képzelhető el olyan megoldás a dolgok rendjére vonatkozólag, s így a rossz kérdésében sem, melyet ebben a hatalmas laboratóriumban ki ne próbáltak volna. E végtelen változatosságon próbált úrrá lenni az összehasonlító vallástörténet és az antropológia, amikor fölállította azokat a tipológiákat, melyek a mitikus magyarázatokat a monizmus, a dualizmus, a kevert megoldások kategóriájába

vagy egyéb csoportokba sorolják. A szükségszerűen erőszakolt metodológiából fakadó besorolások nem leplezhetik el azokat a gyakran tudatosan kiszámított kétértelműségeket és ellentmondásokat, melyeket a mítoszok nagy része előszeretettel alkalmaz a rossz eredetének magyarázatakor. Jó példa erre a bűnbeesésről szóló bibliai elbeszélés, mely számos más megoldást is megenged, amellet, amely a keresztény Nyugaton – elsősorban Szent Ágostonnak köszönhetően – győzedelmeskedett. Ezeknek az elvont osztályozásoknak nem szabad elleplezniük előttünk azt sem, hogy magán a mítosz tartományán belül is jelentős ingadozások fedezhetők föl az elképzelések két típusa között: az egyik, a legalsóbb rétegekben, a mondai elbeszélések és a folklór határát súrolja, a másik, a legfelső szinteken, a metafizikai spekulációval érintkezik, ahogy azt a hindu gondolkodás nagy értekezéseiben látjuk. Mindazonáltal a mítosz a rosszra vonatkozó tapasztalat démonikus oldalát a folklorisztikus szinten fogadja be, egyszersmind nyelvi formát adva neki. Ezzel szemben a racionális theodicaeákat elméleti rétegeiben készíti elő, oly módon, hogy a hangsúlyt az eredet problémáira helyezi. Ezzel megfogalmazódott a kérdés a filozófiák és a teológiák számára: *honnan a rossz?*

2. A bölcsesség szintje

Megfelelhetett-e a mítosz a cselekvő és szenvedő ember várakozásainak? Részben igen, amennyiben éppen a jajkiáltásban foglalt kérdésföltevésre próbált választ adni: *Meddig? Miért?* A mítosz csak a rend vigaszát nyújtotta, visszahelyezve az esedéklő panaszát a hatalmas mindenség keretei közé. Ugyanakkor válasz nélkül hagyta a kérdés egy fontos részét, mely nem pusztán ezt tartalmazza: *Miért?*, hanem ezt is: *Miért én?* A jajkiáltás ezen a ponton alakul át panasszá: ekkor nyújtja be az istenségnek a számlát. Például a Biblia gondolatvilágában igen fontos a Szövetségnek az a jelentéstartománya, mely ezt a *felelősségmegosztás* illetve a *per* fogalomköréhez kapcsolja. Ha pedig az Úr perben áll a népével, akkor ez utóbbi is perben áll az Úrral.

Ebben a pillanatban a mítosznak hangnemet kell váltania: nem elegendő pusztán *elmesélnie* a dolgokat, megmagyarázva, *hogyan* vált az emberi természet azzá, ami, hanem *érvelnie* is kell, hogy megmagyarázza, *miért* ilyen valamennyi-ünkél. Ez a bölcsesség stádiuma. A bölcsesség nyújtotta magyarázatok közül a legelső és legmakacsabb az, amelyik a viszontszolgáltatáson alapszik: minden szenvedés kiérdemelt, mert büntetés valamely egyéni vagy kollektív, ismert vagy ismeretlen bűnért. Ennek a magyarázatnak megvan legalább az az előnye, hogy komolyan veszi a szenvedést a maga valódi mivoltában, mint az erkölcsi rossz ellentétes pólusát. Csakhogy ezt a különbséget rögtön megpróbálja eltörölni azáltal, hogy a dolgok rendjét teljes egészében morális rendnek tünteti föl. Ebben az értelemben a viszontszolgáltatás elmélete – hogy Hegelnek Kanttal kapcsolatban alkalmazott kifejezésével éljünk – a legelső a morális világszemléle-

tek sorában. A bölcsességnek azonban, minthogy érvel, szükségképpen ell kell némulnia, mert ellentmondásba bonyolódik saját magával, azaz belebonyolódik a bölcsenek abba a drámai vitájába, amely saját köreiken belül folyik. Attól kezdve ugyanis, hogy létrejön egyfajta jogrend, amely megkülönbözteti a gonosztevőket a jóktól, s földadatának tekinti, hogy a büntetés mértékét mindig az egyéni vétkekesség foka szerint állapítsa meg, a viszontszolgáltatás elmélete nem adhat kielégítő választ. A bajoknak a világban tapasztalható megoszlása már egy kezdetleges jogérzék számára is csak önkényesnek, válogatás nélkülinek és aránytalannak tűnhet: miért ez az ember hal meg rákban, és nem a másik? Miért a sok gyermekhalál? Miért a szenvedésnek az a tömege, amely jócskán meghaladja a közönséges halandók mindennapi tűrőképességét?

Hogy *Jób könyve* azt a helyet foglalja el a világirodalomban, ahol ma számon tartjuk, ennek elsősorban az az oka, hogy fölállalja a panasszá vált jajkiáltást és a tiltakozás szintjére emelt panaszt. Amellett, hogy történetének hipotézisévé a *szenvedő* igaz helyzetét teszi – egy olyan igaz emberét, aki foltalan erénye ellenére a legszörnyűbb csapásoknak van kitéve –, a bölcsesség belső vitáját, melynek élet az erkölcsi rossz és az elszenvedett rossz közötti aránytalanság adja meg, a Jób és barátai között folyó, érvekben gazdag beszélgetés szintjére emeli. De *Jób könyvé*ben talán még jobban megindít bennünket a talányos, meglehet tudatosan kétértelmű befejezés. A művet lezáró theophania semmiféle egyenes választ nem ad Jób személyes szenvedésére, s így a spekulatív gondolkodás két irányban indulhat tovább: a kifürkészhetetlen szándékú teremtő képe, egy olyan építőmesteré, akinek mércéje összemérhetetlen az emberi élet viszontagságaival, sugallhatja akár azt, hogy a vigasz eszkatológiai távlatokba tolódik, akár azt, hogy a panasz tárgytalanná válva kiesik Isten látószögéből, lévén Ő az ura jónak és rossznak (*Izaiás* 45,7 szavai szerint: „Én alkotom a világosságot, és én teremtem a sötétséget, én szerzek jólétet, és én idézem elő a balsorsot is”), de akár azt is, hogy magának a panasznak kell átmennie bizonyos megpróbáltatások tisztítótűzén – amire majd a harmadik részben utalunk. Nem így fejezi-e be Jób: „Ezért visszavonok mindent és megbánok, porban és hamuban”? Milyen megbánás ez, ha nem magának a panasznak a megbánása? S talán nem ezen megbánás révén képes Jób *semmiért* szeretni Istent, ellentétben a Sátán fogadásával, melyet az a vitát keretező történet elején tesz? Ezekkel a kérdésekkel a harmadik részben újra találkozni fogunk, egyelőre arra szorítkozunk, hogy kövessük a bölcsesség által felszínre hozott elmélkedés fonalát.

3. A gnózis és az antignosztikus gnózis szintje

A gondolkodás sohasem jutott volna a bölcsességtől a theodicaeáig, ha a gnózis az elmélkedést nem emelte volna a gigantomachia szintjére, melyben a jó erői könyörtelen harcot folytatnak a rossz seregeivel, hogy ily módon kiszabadítsák valamennyi fényrészecskét az anyagi sötétség fogságából. Ebben a tragikus

vízióban a rossz minden megnyilvánulását magában foglalja valamiféle rossz princípium, s az erre adott ágostoni válasz a nyugati gondolkodás egyik alapköve. Minthogy itt nem elsősorban a bűn és a vétkeesség témájával foglalkozunk, vizsgálódásunkat az ágostoni tanításnak azokra az aspektusaira fogjuk korlátozni, melyekből kibontható, milyen helyet kap a szenvedés a rossz globális értelmezésében. A gnózis kétségkívül örökre adósává tette a nyugati gondolkodást azzal, hogy elsőként vetette föl a rossz kérdését mint egyetlen átfogó problémát: *Unde malum?* (Honnan a rossz?)

Ágoston csakis azért tudott szembeszállni a gnózis tragikus víziójával (amit általában a dualista megoldások közé sorolnak, tekintet nélkül ennek az egészen egyedi dualizmusnak a sajátos episztemológiai rétegére), mert a filozófiától – nevezetesen a neoplatonizmustól – olyan fogalmi apparátust vehetett át, mely képes volt lerombolni a racionalizált mítosz látszat-fogalmiságát. A filozófusoktól Ágoston átvette azt a gondolatot, hogy a rossz nem tekinthető szubsztanciának, mert amikor elgondoljuk a „létező”-t, akkor az „értelmileg fölfogható”-t, az „egy”-et, a „jó”-t gondoljuk el. A szubsztanciális rossz létét tehát maga a filozófiai gondolkodásmód zárja ki. Másrészt megjelenik a semmi új fogalma, az *ex nihilo* eszméje, ami benne foglaltatik a mindenre kiterjedő és szünet nélküli teremtés gondolatában. Ugyanakkor az előzőhöz kapcsolódva színre lép egy másik negatív fogalom is, a teremtő és a teremtetett közötti ontikus távolság fogalma, amely lehetővé teszi, hogy a teremtettnak mint ilyennek a *létfogyatkozásáról* beszéljünk. E létfogyatkozás elfogadásával érthetővé válik, hogy a döntési szabadsággal fölrüházott teremtmények képesek „elpártolni” Istentől, és „átpártolni” olyasmihez, ami kevesebb létezéssel bír, azaz a semmihez.

Az ágostoni tanításnak ez az alapgondolata megérdemli, hogy a maga rangján kezeljük: az ontológia és a teológia itt összekapcsolódik egy újfajta kifejtési módban, amit *ontoteológiának* nevezhetünk.

A rossz szubsztancialitásának ebből a tagadásából levonható következtetések közül az a legfontosabb, hogy a rossz elismerése alapul szolgál a rossz kizárólagosan morális megközelítéséhez. Ha az „*Unde malum?*” kérdése elveszti minden ontológiai értelmét, helyébe ez a kérdés lép: „*Unde malum faciamus?*” (Honnan van az, hogy tesszük a rosszat?), s ez a rossz problémáját, úgy, ahogy van, átlendíti a cselekvés, az akarat és a döntési szabadság területére. A bűn a semminek egy jól elkülöníthető fajtáját vezeti be: ez a *nihil privatum*, amiért elsődlegesen a bűnbeesés tehető felelőssé, legyen ez akár az emberé, akár olyan, magasabb rendű teremtményeké, mint az angyalok. Ennek a semminek az oka kizárólag az emberi akaratban keresendő. A *Contra Fortunatum* a rossznak ebből a morális fölfogásából vonja le azt a konklúziót, ami számunkra jelenleg a legfontosabb, nevezetesen, hogy minden rossz vagy *peccatum* (bűn), vagy *poena* (büntetés). A rossz tisztán morális szemlélete a történelem büntetőjogi szemléletét vonja maga után: nincs lélek, mely igazságtalanul taszított volna a boldogtalanságba.

A tanítás koherenciájáért igen nagy árat kellett fizetni. Hogy mennyire nagyot, annak a pelagiánusok elleni vita során kellett kiderülnie, amit több évtized választott el a manicheusokkal folytatott polémiától. Hogy hihetővé tegyük a gondolatot, miszerint minden szenvedés – legyen bármennyire túlzott mértékű is és oszoljon meg bármily méltánytalanul is az emberek között – büntetés valamely bűnért, ez utóbbinak az egyediséget meghaladó, történeti, azaz nembeli dimenziót kell adjunk. Pontosan erre szolgál az „eredendő bűn”, vagyis a „bűnös természet” tanítása. Itt nem fogjuk nyomon követni azokat a fázisokat, melyeken keresztül ez a tanítás kibontakozott (a Ter.3 szó szerinti magyarázata helyett az eredendő bűn páli hangsúlyozása, lásd Róm.5, 12–19.; a gyermekkeresztelés igazolása, és így tovább.). Pusztán az eredeti bűnre vonatkozó dogmatikai tétel episztemológiai státusára, más szóval kifejtési szintjére szeretném fölhívni a figyelmet. Ez a tétel lényegében a kijelentésben a rosszról szerzett tapasztalatnak egy alapvető aspektusát sűríti magába: egyéni és egyszersmind közösségi tapasztalatunkat az ember tehetetlenségéről a már eleve itt-lévő rossz démonikus hatalmával, mindenekelőtt a tudatos és szándékos gonosz törekvésekkel szemben. De ezt a talányt, amit az eleve itt-lévő és eleve bennünk lévő rossz hatalma jelent, a látszólag racionális magyarázat hamis világossága övezi. Minthogy ugyanis a természettől adott bűn gondolatában két különböző fogalom kapcsolódik össze, a nemzés útján történő biológiai öröklődés illetve az egyéni vétkesnek-nyilvánítás fogalma, az eredendő bűn gondolata álfogalomként jelenik meg, amit egyfajta antignosztikus gnózisnak tulajdoníthatunk. A szóban forgó tanítás tagadja ugyan a gnózis tartalmát, visszaállítja azonban a gnózisra jellemző kifejtési módot: a racionalizált mítoszt.

Éppen ezért tűnik Ágoston mélyebbnek, mint Pelagius. Észrevette ugyanis, hogy a privációban rejlő semmi minden egyéni akaratnál és minden egyedi akarásnál hatalmasabb. Másfelől viszont Pelagius tűnik a hitelesebbnek, ő ugyanis meghagyja minden létező szabadságát és egyben személyes felelősségét, ahogy egykor Jeremiás és Ezékiel tette, amikor tagadták, hogy a gyermekek fizetnének meg apáik bűneiért.

Szigorúbban vizsgálva a kérdést, Ágoston és Pelagius, miközben a rossz tisztán morális fölfogásának két szögesen ellentétes változatával álltak elő, megválaszolatlanul hagyták az igazságtalan szenvedés elleni tiltakozást. Az előbbi csendet parancsolt nekik arra hivatkozva, hogy az egész emberi nem, úgy, ahogy van, vétkes, az utóbbi figyelmen kívül hagyta annak a mélyen etikus aggodalomnak a nevében, melyet az emberi felelősségért érzett.

4. A theodícaea szintje

Theodicaeáról kizárólag akkor beszélhetünk, ha (a) a probléma megfogalmazása egyértelműségre-törekvő kijelentéseken alapszik – mint amilyen ez a három, általánosan elfogadott tétel: Isten mindenható; jósága végtelen; a rossz létezik; (b) az érvelés célja szembetűnően apologetikus: Isten nem felelős a rosszáért; (c) az alkalmazott eszközök a szerző szerint eleget tesznek az ellentmondásmentesség és a totális gondolatrendszer igényének.

A fenti föltételek azonban kizárólag az ontoteológia keretében teljesülhetnek, ez ugyanis a vallásos kifejtési módból vett kifejezéseket – ilyen jelesül az Isten – társítja azokkal, melyek a metafizikából – például a platonikus vagy a kartéziánus metafizikából – származnak, amilyen a *lét*, a *semmi*, az *első ok*, a *célokság*, a *végtelen*, és így tovább. A theodicaea a szó szoros értelmében az ontoteológia legszebb virága.

Ebből a szempontból Leibniz *Theodicaeája* a műfajban megszületése óta mintaértékűnek számít. Egyrészt tekintetbe veszi a rossz minden formáját, tehát nemcsak a morális rosszat – mint azt az ágostoni hagyomány tette –, hanem a szenvedést és a halált is, és mindezt a *metafizikai rossz* címszava alá sorolja, ami nem más, mint a minden teremtettt létezőre kiterjedő kikerülhetetlen fogyatékos-ság, legalábbis, ha elfogadjuk, hogy Isten nem teremthetett egy másik Istent. Másrészt a klasszikus logika jelentősen gazdagodott azzal, hogy az ellentmondás elvéhez egy másik, az *elégséges alap* elve járult, ami a legjobb lehetőség elvéként fogalmazódik meg, amennyiben a teremtetést úgy fogjuk föl, mint az isteni elmében folyó versengés eredményét a számtalan világminta között, melyek közül csak egyetlenegy foglalja magában a tökéletességek maximumát a lehető legkevesebb fogyatékos-sággal. A lehetséges világok legjobbjának a fogalma, amit Voltaire annyit kárhoztatott a lisszaboni földrengés után, csak akkor érthető meg, ha fölfedezzük a fogalom racionális magvát, nevezetesen azt a maximum- és minimum-számítást, aminek az eredménye éppen a mi világmintánk. Az elégséges alap elve csakis ezen a módon hidalhatja át a szakadékot a logikailag lehetséges – tehát nem lehetetlen – és az esetleges – tehát másképp is lehetséges – között.

Hogy a *Theodicaea* még az ontoteológia által határolt gondolkodási mezőben is kudarcot vallott, annak az az oka, hogy a véges értelem, mely nem juthat hozzá eme grandiózus számítások adataihoz, csak arra képes, hogy összegyűjtse az elszórt jeleket a jó és rossz mérlegében szereplő tökéletesség-többletekről és tökéletlenség-hiányokról. Ily módon tetemes optimizmusra van szükség ahhoz az állításhoz, hogy a mérleg a végelszámolásban pozitív. S minthogy a legjobb lehetőség elvéből mindig csak morzsákat szedegethetünk, be kell érünk az ebből az elvből levonható esztétikai végkövetkeztetéssel, miszerint a negatívumok és a pozitívumok kontrasztja hozzájárul az egész harmóniájához. S a törekvés, hogy valamiféle kvázi-esztétikai alapon pozitív mérleget állítsunk föl a jó és rossz dolgok között, azonnal kudarcot vall, mihelyt azokkal a bajokkal és szenvedésekkel szembesülünk, melyek többletét semmiféle ismert tökéletesség nem egyenlíti

ki. Tehát a jajkiáltás, a szenvedő igaz panasza megintcsak romba dönti azt a gondolatot, hogy a rosszat ellensúlyozza a jó, ugyanúgy, ahogy korábban romba döntötte a vizontszolgálat eszméjét.

Az ontoteológiai kifejtésmód legmélyebben fekvő alapjára, melyen a *theodicaea* Ágostontól Leibnizig fölépült, alighanem Kant mérte a legsúlyosabb, ha nem is végzetes csapást. Közismert, milyen könyörtelenül leplezi le *A tiszta ész kritikája* a „Dialektika”-részben a racionális teológiát. Megfosztva az ontológia támogatásától, a *theodicaea* a *transzcendentális illúzió* rovatba kerül. Ez persze nem jelenti azt, hogy a rossz problémája eltűnne a filozófia színpadáról. Épp ellenkezőleg. Csakhogy innentől kezdve kizárólag a gyakorlati szférába tartozik, mint aminek nem szabad megtörténnie, ami ellen a tevékenységnek küzdenie kell. A gondolkodás így módon hasonló helyzetbe kerül, mint amilyenbe korábban Ágoston kényszerítette: nem kérdezhetjük többé, honnan van a rossz, hanem csak ezt: honnan van, hogy tesszük a rosszat? Akárcsak Ágoston idejében, a szenvedés problémáját most is föláldozták az erkölcsi rossz problémájának az oltárán. De tegyük hozzá: két különbséggel.

Egyfelől, a szenvedés ettől kezdve nem tartozik büntetés címén a morális szférába. Sokkal inkább kapcsolódik a teleológiai ítélethez, mármint *Az ítélőerő kritikájának* szóhasználatára szerint. Ez a munka egyébként is viszonylag derűlátó értékelést enged meg a természetből fogva az ember birtokában lévő képességekkel kapcsolatban, amilyen például a társadalmiságra és az egyediségre való képesség, melyeket az ember ápolni hivatott. A szenvedés csak e morális föladat kapcsán kap közvetett módon jelentőséget, az individualitás síkján ugyan, de mégis főként azon a szinten, amit Kant világpolgárnak nevez. Ami a rossz elszenvedésének eredetét illeti, ez a kérdés minden filozófiai vonatkozását elvesztette.

Másfelől, a gyökeres rossz problematikája, melyet *A vallás a tiszta ész határain belül* vet föl, a néhány közös vonás ellenére is nyíltan szakít az eredendő bűn kérdésföltevésével. Túl azon, hogy nem próbál semmilyen jogi vagy biológiai párhuzam segítségével a gyökeres rosszra valamiféle álmagyarázatot adni (Kant ebben a tekintetben sokkal inkább nevezhető pelagiánusnak, mint augustinianusnak), a rossz *princípiuma* egyáltalán nem eredet a szó időbeli értelmében, hanem pusztán az a legfőbb maxima, ami végső szubjektív alapul szolgál szabad akaratunk valamennyi gonosz maximája számára. Ez a legfőbb maxima alapozza meg a rosszra való hajlamot (Hang) az egész emberi nemben (Kant ebben a tekintetben Ágoston álláspontjához tér vissza), szemben a jóra való fogékonysággal (Anlage), ami a jó akarat alapja. De a létoka ennek a radikális rossznak „kifürkészhetetlen” (unerforschbar): „Képtelenek vagyunk hát felfogni, honnan került belénk először a rossz.”² Miként Karl Jaspersban, bennem is csodálatot kelt ez a végső beismerés. Kant, hasonlóan Ágostonhoz és talán a misztikus gondolko-

² Lásd Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások* (ford. Vidrányi K.), Gondolat, Budapest 1974, 175. o. (Ford.)

dáshoz, fölfedezi az emberi szabadság démonikus alapjait, ám annak az elmének a józanságával, mely mindig ügyel rá, hogy ne lépje túl a megismerés korlátait, s hogy megőrizze a távolságot a gondolkodás és a tárgy szerinti megismerés között.

Ennek ellenére, a spekulatív gondolkodás nem teszi le a fegyvert a rossz problémája előtt. Kant nem vetett véget a racionális teológiának, hanem rákényszerítette, hogy más erőforrásokat keressen abban a gondolkodásban (Denken), amit a tárgy szerinti megismerés korlátozottsága tartalékba helyezett. Erről tanúskodik a rendszerek rendkívüli virágzása a német idealizmus korszakában. Lásd Fichte, Schelling, Hegel – hogy a többi óriásról, mint amilyen Hamann, Jacobi vagy Novalis már említést ne is tegyek.

Hegel példáját a kifejtési szintek szempontjából – és jelenleg ez a mi szempontunk – a dialektikus gondolkodásmód teszi különösen figyelemreméltóvá, a dialektikán belül pedig az a negativitás, aminek a dinamikáját köszönheti. Minden szinten a negativitás kényszeríti arra a Szellem egyes alakzatait, hogy ellentétükbe forduljanak, s ezáltal olyan új alakzatot hozzanak létre, mely – a hegeli *Aufhebung* kettős értelme szerint – az előzőt megszünteti, de ugyanakkor meg is őrzi. Ily módon a dialektika összekapcsolja a tragikusát a logikussal: valaminek meg kell halnia, hogy valami jelentősebb megszülessen. E fölfogás szerint a boldogtalanság mindenhol jelen van, de mindenhol túlhaladott formában van jelen – amilyen mértékben a megbékélés mindig győzedelmeskedik a viszály fölött. Így Hegel ott folytathatja a theodicaei vizsgálódást, ahol Leibniz abbahagyta, mivel nem volt hozzá egyéb eszköze, mint az elégséges alap elve.

Két szöveg mond sokat ebből a szempontból. Az első, mely *A szellem fenomenológiájának* VI. könyvében olvasható, a morális világszemlélet fölbomlasztására vonatkozik. Nem érdektelen, hogy abban a hosszabb szakaszban található, melynek címe: „Az önmagában bizonyos szellem” (Der seiner selbst gewisse Geist [Hoffmeister-féle kiadás], 423 skk. o.)³, s közvetlenül megelőzi a „Vallás” című fejezetet. A szóban forgó szöveg címe: „A gonosz és megbocsátása”.⁴ Itt arról olvashatunk, miképpen osztja meg a szellemet legbelül egyfelől a meggyőződés (Überzeugung), ami a nagy embereket vezérli, testet öltve szenvedélyeikben („enélkül semmilyen nagy tettet nem vittek volna végbe a történelemben”), másfelől az ítéletalkotó lelkiismeret között, amit a „széplélek” képvisel. Erről később Hegel azt mondja, hogy nem mocskolódik be ugyan a keze, csak éppen egyáltalán nincs keze. Az ítélkező lelkiismeret elítéli a meggyőződéses ember által elkövetett erőszakos cselekedeteket, mondván, hogy ezek az utóbbi szellemét behatároló egyediségből, esetlegességből és önkényességből erednek. Csakhogy

³ Lásd Hegel: *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere S.) Akadémiai, Budapest 1979 (3. kiad.), 307–344. o. (Ford.)

⁴ A fenti kiadás szerinti cím: „A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és megbocsátása” (323. o.) (Ford.)

neki szintén be kell vallania saját végességét, egyediségét, amit az egyetemesség igényével leplez, s képmutatását, mellyel az erkölcsi eszményt úgy védelmezi, hogy közben az üres beszédbe menekül. Ebben az egyoldalúságban és keményszi-vűségben az ítélkező lelkiismeret olyan erkölcsi rosszat fedez föl, mely egyenérté-kű a cselekvő lelkiismeret bűnösségével. Hegel – megelőlegezve Nietzsche-nek *Az erkölcs genealógiájá*ban kifejtett gondolatait – fölfigyel arra a rosszra, mely magában a vádban rejlik, a vádban, amiből a rossz morális szemlélete létrejött. Mi lehet akkor a „megbocsátás” alapja? A szellem e két megnyilvánulási formájának az egyidejű visszavonulása, egyediségük kölcsönös beismerése, s végül megbékélé-sük. Ez a megbékélés nem más, mint „az önmagában (végre) bizonyos szellem”. Akárcsak Szent Pálnál, a megigazulás a kárhoztató ítélet lerombolásából születik. Csak itt – Páltól eltérően – a szellem megkülönböztethetetlenül emberi és isteni egyszerre, legalábbis ebben a dialektikai szakaszban. Íme a fejezet utolsó szavai: „A kiengesztelő igen, amelyben mind a két én abbahagyja ellentétes létezését, a kettősséggé kiejesztett *én létezése*, amely abban azonos marad magával, s amelynek tökéletes lemondásában és ellentétében van a magányossága; ez Isten, aki megjelenik azok között, akik a tiszta tudásnak tudják magukat.”⁵

Így aztán fölmerül a kérdés, hogy ez a dialektika, még ha olyan logikai eszközökkel is, melyekkel Leibniz még nem rendelkezett, nem állítja-e vissza jogaiba ugyanazt a vakmerő optimizmust, méghozzá a racionalitásnak talán még nagyobb *hybris*ével. Milyen elégtételt kaphat az ártatlanok szenvedése egy olyan világszemléletben, mely a logikum túlsúlya révén állandóan a tragikum túlsúlyát állítja vissza?

Második szövegünk közvetlenül erre a kérdésre válaszol, oly módon, hogy a megbékélést, amiről az imént beszéltünk, radikálisan elhatárolja mindenféle vigasztalástól, mely az emberhez mint áldozathoz szólna. *A történelem filozófiájá*-hoz írott bevezetésnek az „ész cselé”-vel foglalkozó, közismert szakaszára gondolok. Hogy ez a téma éppen a történelemfilozófia keretein belül jelenik meg, ez arra hívja föl a figyelmet, hogy az egyének sorsa teljességgel alá van rendelve valamely népszellem, valamint a világszemlélet sorsának. Sőt, a szellem végcélja (Endzweck), azaz a szabadság teljes megvalósulása (Verwirklichung) egészen pontosan az akkor még születőben lévő modern államban válik szemmel láthatóvá. Az ész csele abban áll, hogy a világszemlélet fölhasználja a történelmet alakító nagy emberek szenvedélyeit, s az ő tudtukon kívül érvényre juttat egy másodlagos szándékot. Ezt korábban elleplezte az önző céljaiknak alávetett elsődleges szándék, aminek érvényesítésére szenvedélyeik készítetik őket. A *Weltgeist* terveit éppen az egyéni tett akaratlan következményei szolgálják, azáltal, hogy ez a tett olyan közelebbi célok megvalósulásához is hozzájárul, melyeket a szóban forgó „népszellem” nem foglal magában, ugyanakkor az adott államban fejeződnek ki.

⁵ Az idézet kisebb stilisztikai változtatásokkal a jelölt kiadást követi (344. o.). (Ford.)

A hegeli történelemfilozófia iróniája abban rejlik, hogy amennyiben valamiféle értelmet ad a történelem nagy mozgásainak – s itt éppen ezt a kérdést tárgyaljuk –, azt pontosan abban a mértékben teszi, amennyire a boldogság és a boldogságtalanság problémája kiiktatódik. A történelem, szögezte le Hegel, nem a boldogság színtere. S ha a történelemformáló nagy embereket megfosztja a boldogságtól a történelem, ami éppen róluk szól, mit mondjunk a névtelen áldozatokról? Számunkra, akik Hegelt a század megnevezhetetlen katasztrófái és szenvedései után olvassuk, igencsak zavarba ejtő az a mód, ahogy nála a történelemfilozófia elválasztja egymástól a vigasztalást és a megbékélést: minél jobban működik a rendszer, annál inkább perifériára kerülnek az áldozatok. A rendszer kudarcát a sikere okozza. A jalkiáltásban megszólaló szenvedés kívül találja magát a rendszeren.

Akkor hát mondjunk le arról a célkitűzésünkről, hogy elgondoljuk a rosszat? A theodicaea a legjobb lehetőség leibnizi elvével érte el első csúcspontját, a másodikat pedig a hegeli dialektikával. Nem volna más használata a dialektikának, mint a totális dialektika?

A következőkben ezt a kérdést tesszük föl a keresztény teológiának, pontosabban annak a teológiának, mely képes lemondani róla, hogy egybemossa az emberi és az isteni szférát a szellem (Geist) homályos fedőneve alatt, s egyszersmind arról is, hogy a vallásos kifejtést a filozófiai kifejtéssel vegyítse az ontoteológia keretein belül, röviden: annak a teológiának, mely képes lemondani magáról a theodicaea tervéről. Szemléltető példának Karl Barth álláspontját választottuk, aki megítélésünk szerint Hegellel vitatkozik, amiként Paul Tillichről is kimutathatnánk – persze, nem ebben a tanulmányban –, hogy Schellinggel folytat vitát.

5. A „megtört” dialektika szintje

Dogmatikájának „Isten és a Semmi” című cikkelyében (Gott und das Nichtige, III. k. 3. r. par. 50) Barth beismeri, hogy annak a megpróbáltatásokkal teli föladatnak, amit a rossz elgondolása jelent, csak a „megtört” teológia vághat neki, vagyis az, amelyik lemond a totális gondolatrendszerre való törekvésről. Most azt a kérdést kell föltennünk, hogy vajon végig hú maradt-e az eredeti beismeréshez.

Megtörtnek azt a teológiát nevezi, mely a rosszat Isten jóságával és a teremtet világ jó mivoltával ki nem békíthető valóságnak ismeri el. Barth ennek a valóságnak tartja fenn a *das Nichtige* kifejezést, hogy radikálisan megkülönböztesse a rosszra vonatkozó emberi tapasztalat negatív oldalától, vitázva Leibnizzel és Hegellel, akik csak ez utóbbit vették figyelembe. Olyan, Istennel szemben ellenséges Semmire kell gondolni, mely nem pusztán fogyatékoságot és megfosztottságot, hanem rontást és rombolást is magában foglal. Így nem csupán annak a kanti belátásnak szolgáltunk igazságot, mely a radikális rosszként fölfogott erkölcsi rossz kifürkészhetetlen természetére vonatkozik, hanem az emberi szenvedés tiltakozásának is, mely sem azt nem hajlandó elfogadni, hogy

jogos megtorlás címén az erkölcsi rossz körforgásába iktassák, sem azt, hogy besorozzák a gondviselés – más szóval a jónak teremtett világ – zászlaja alá. Ilyen kiindulóponttal hogyan gondolhatunk többet, mint a klasszikus theodicaeák? Úgy, hogy másképpen gondoljuk. És hogyan gondoljuk máshogy? Úgy, hogy a doktrinális kapcsolódási pontot a krisztológiában keressük. Itt ráismerhetünk Barth makacs következetességére. A semmi az, amit Krisztus legyőzött azzal, hogy önmagát megsemmisítette a kereszten. Krisztusról Istenhez emelkedve azt kell mondanunk, hogy Isten Jézus Krisztusban megütközött és csatát vívott a semmivel, s így mi *ismerjük* a semmit. Ez a gondolat a remény fölütését hordozza: ha a nézeteltérés a semmivel Isten személyes ügye, akkor bennünket a rosszal folytatott csatáink az Ő harcostársaivá avatnak. Sőt, ha hiszünk abban, hogy Isten Krisztusban legyőzte a rosszat, akkor abban is hinnünk kell, hogy a rossz többé nem képes megsemmisíteni minket: immár tilos úgy beszélnünk róla, mintha még volna hatalma, mintha győzelmünk csupán eljövendő lenne. Ennélfogva ugyanaz a gondolat, melyet az tett súlyossá, hogy elismeri a rossz valóságos létét, most könnyed, sőt derűs lett attól, hogy elismeri: a rossz már le is győzött. Egyedül az hiányzik, hogy kiiktatása nyilvánvalóvá váljék. (Csak futólag jegyezzük meg, hogy ez a különbség, ami a már kivívott győzelem és a nyilvánvalóvá lett győzelem között van, ez az oka annak, hogy Barth teret enged a régi dogmatika *permissio*-fogalmának: Isten „megengedi”, hogy még ne lássuk az ő királyságát, hanem továbbra is a semmi fenyegetésében éljünk.) Valójában az ellenségből már szolga lett, és az is marad – bár „kétségkívül igen furcsa szolga”. (Uo.)

Ha itt megszakítanánk a barthi elmélet kifejtését, adósak maradnánk annak tisztázásával, hogy ez a dialektika milyen értelemben jogosult – még ha „megtört”-nek nevezzük is – a „dialektika” névre.

Nos, Barth megkockáztatja, hogy többet mondjon a kérdésről – egyesek talán úgy fogják ítélni, hogy túlságosan is sokat. Mi egyebet mondhat még Isten és a semmi viszonyáról, ami nem foglaltatott már benne abban a hitvallásban, hogy Isten Krisztusban megütközött a rosszal és legyőzte? Azt, hogy a rossz egyszerűsmind függ is Istentől, de egészen más értelemben, mint a jónak teremtett világ. Isten számára ugyanis választani, a szó biblikus értelmében, annyit tesz, mint valami mást elutasítani, ami ettől kezdve, éppen mert elutasította, mint semmi létezik. Istennek ez az oldala, az elutasítás, valamiképpen az ő „bal keze”. „A semmi az, amit Isten nem akar. Csak azért létezik, mert Isten nem akarja.” Más szavakkal, a rossz csak mint az ő haragjának a tárgya létezik. Ily módon Isten fensőbbisége nem szenved csorbát, jöllehet a semmi fölötti uralma összeegyeztethetetlen jóságának azzal az általános uralmával, amit a jónak teremtett világ fölött gyakorol. Az előbbi Isten *opus alienum*-át alkotja, s ez világosan elkülönül *opus proprium*-ától, ami teljességgel a kegyelem műve. Jól összegzi a furcsa gondolatmenetet egyetlen mondat: „Mínthogy Isten a bal kezével is uralkodik, ő az ura és az oka a rossznak egy személyben.”

Mondhatni, különös gondolat ez a kibékíthetetlen összehangoltság Isten jobb és bal keze között. Először is fölmerülhet a kérdés, valójában nem mondott-e le Barth

az utolsó pillanatban róla, hogy választ adjon arra a dilemmára, ami theodicaeáját mozgásba hozta; ha Isten jósága mutatkozik meg abban, hogy a teremtés kezdete óta a rosszal csatázik — amint azt az őskáoszra való utalás sugallja a *Teremtés Könyvé* nek elbeszélésében —, nem esik-e áldozatul Isten hatalma a jóságának? És fordítva, ha Isten az Úr, „akinek bal keze is van”, haragja nem korlátozza-e a jóságát az elutasításon keresztül, még akkor is, ha ez utóbbit pusztán valamiféle nem-akarással azonosítjuk?

Ha követnénk ezt az értelmezési vonalat, azt kellene mondanunk, hogy Barth nem tudott kilépni a theodicaeából és — ami annak része — az összebékítés logikájából. Megtört dialektika helyett csupán törékeny kompromisszumot találnánk. De kínálkozik egy másik értelmezés is: ha Barth elfogadta is a dilemmát, ami a theodicaea kiindulópontjául szolgált, az ellentmondásmentesség és a teljes rendszerszerűség logikáját elutasította, márpedig ez a logika vezérelte a theodicaea valamennyi megoldását. Tehát mindezeket a javaslatokat a *paradoxon* kierkegaard-i logikája szerint kell olvasnunk, s őrizkednünk kell az összebékítésnek és a talányos kinyilatkoztatásoknak még az árnyékától is.

De megfogalmazhatunk egy még az eddigieknél is radikálisabb kérdést: nem lépett-e túl Barth a szigorúan krisztológiai kifejtés önmaga által fölállított korlátaival? És nem nyitotta meg újra az utat az istenség démonikus oldalára vonatkozó vizsgálódások számára, melyeket a reneszánsz gondolkodói kezdtek el, majd Schelling folytatott, s nem is akármilyen erővel. Paul Tillich nem félt megtenni azt a lépést, amit Barth egyfelől bátorított, másfelől elvetett. De akkor hogyan őrizkedjen a gondolkodás a Kant által a *Schwärmerei* kifejezéssel megbélyegzett mámoros túlzásoktól, ami egyszerre jelent lelkesedést és misztikus tébolyt?

Nem abban áll-e a bölcsesség, hogy fölismerjük a rosszra vonatkozó gondolkodás aporiáját, azt az aporiát, amit éppen a többet és másképpen gondolkodás érdekében tett erőfeszítésünk révén fedezhetünk föl?

III. Gondolkodás, cselekvés, érzelem

Konklúzióképpen arra szeretném föl hívni a figyelmet, hogy a rossz problémája nem pusztán elméleti kérdés: megoldásához gondolkodás (morális és politikai értelemben vett), cselekvés, valamint egyfajta érzelmi-szellemi átalakulás összhangjára van szükség.

1. Gondolkodás

A gondolkodás szintjén – márpedig attól fogva, hogy elhagytuk a mítosz szintjét, ezen a szinten maradtunk – a rossz problémáját jogosan neveztük kihívásnak, de a szónak abban az értelmében, mely egyre gazdagodott. Kihívás, amennyiben egyfelől kudarcra ítéli a mindig elsietett szintéziskísérleteket, másfelől rászorít, hogy többet és másként gondolkodjunk. A hajdani viszonzatszolgáltatás-teóriától Hegelig és Barthig a gondolkodás egyre gazdagodott, az áldozatok jajkiáltásában rejlő „miért?”-től ösztökélve. És mégis: láttuk, hogyan vallott kudarcot valamennyi korszak ontoteológiája. Ez a kudarc az utódokat sohasem a teljes kapitulációra, hanem mindig az elmélkedés logikájának finomítására bátorította. Ebből a szempontból tanulságos Hegel győzedelmes dialektikája és Barth megtört dialektikája: a talány a kezdeti nehézség, mely közel áll a feltörő jajkiáltáshoz. Az aporia a végső nehézség, melyet maga a gondolkodás munkája hozott létre. Ez a munka nem szűnt meg, csak beépült az apóriába.

A cselekvéstől és a lelkiségtől éppen azt várjuk, hogy ha megoldást nem is, de legalább olyan *választ* adjanak erre az apóriára, mely célul tűzi ki, hogy termékennyé tegye azt, más szóval: hogy folytassa a gondolkodás munkáját a cselekvés és az érzelem területén.

2. Cselekvés

A cselekvés számára a rossz mindenekelőtt az, aminek nem szabadna léteznie, de amit le kell küzdeni. Ebben az értelemben a cselekvés megfordítja a tekintet irányát. A mítosz hatása alatt az elméleti gondolkodás kénytelen hátrafelé nézni, az eredet irányába. Honnan a rossz? – kérdi. A cselekvés által adott válasz – és nem megoldás – abban áll, hogy mit tegyünk a rossz ellen? Így a tekintetet a jövő felé fordítja az elvégzendő *főadat* gondolata, mely vitába száll a fölfedezésre váró eredet gondolatával.

Ne higgyük, hogy ha a rossz elleni gyakorlati küzdelemre helyezzük a hangsúlyt, akkor a szenvedést újból szemünk elől veszítjük. Épp ellenkezőleg. Ami rosszat csak valaki elkövet, azt másvalaki elszenvedi. Rosszat tenni annyit tesz, mint másoknak szenvedést okozni. Az erőszak újra és újra létrehozza az egységet az erkölcsi rossz és a szenvedés között. S ha ez így van, minden egyes tett, legyen az erkölcsi vagy politikai, mely csökkenti annak az erőszaknak a mennyiségét, amit az emberek egymás ellen elkövetnek, csökkenti a világban a szenvedés arányát. Töröljük el azt a szenvedést, amit emberek mérnek emberekre, s meglátjuk, mennyi szenvedés marad a világban. Bár, őszintén szólva, ezt el sem tudjuk képzelni, annyira áthatja a szenvedést az erőszak.

Ez a gyakorlati válasz nem marad hatás nélkül az elmélet területén: mielőtt Istent vádoljuk, vagy valamiféle magában Istenben rejlő, démonikus őssrosszról kezdünk elmélkedni, tegyünk a rossz ellen az etika és a politika szintjén.

Azt az ellenvetést teheti valaki, hogy a gyakorlati válasz nem elégséges. Először is, az emberek által okozott szenvedés, mint azt az elején mondtuk, tetszőleges módon, megkülönböztetés nélkül oszlik el, így aztán megszámlálhatatlan tömegek érezhetik úgy, hogy nem szolgáltak rá. Nem veszíti el létjogosultságát az a gondolat sem, hogy vannak ártatlan áldozatok, amit a maga teljes kegyetlenségében érzékeltet a bűnbakképződés René Girard által leírt folyamata. Továbbá, van más forrása is a szenvedésnek azokon az igazságtalan cselekedeteken kívül, melyeket emberek követnek el egymás ellen: természeti katasztrófák (ne feledkezzünk el a lisszaboni földrengés által kiváltott vitáról), betegségek, járványok (gondoljunk arra a népeket megtizedelő pusztulásra, amit a pestis, a kolera és – még napjainkban is – a lepra okozott, hogy a rákról már ne is beszéljünk), az öregedés és a halál. Ettől a ponttól számítva nem az lesz a kérdés: „miért?”, hanem az: „miért én?” A gyakorlati válasz már nem elégséges.

3. Érzelem

A következőkben a gyakorlati választ az érzelmi válasszal szeretném kiegészíteni. Ez összefüggésben van a panaszt és a jajkiáltást tápláló érzelem amaz átalakulásával, amit a filozófiai és teológiai vizsgálódások által gazdagodott bölcsesség vált ki. Az ilyen átalakulások mintájául a gyászmunkát veszem, ahogy azt Freud leírta „Gyász és melankólia” című híres tanulmányában. Értelmezése szerint a gyász az a folyamat, melynek során egymás után lazulnak meg mindazok a kötődések, melyek hatására szeretetünk tárgyának az elvesztését önmagunk elvesztéseként fogjuk fel. Ez az elszakadás, amit Freud gyászmunkának nevez, szabaddá tesz bennünket újabb érzelmi befektetések számára.

A bölcsességet szeretném úgy tekinteni – filozófiai és teológiai folyományaival együtt – mint lelki segítséget a gyászmunkához, melynek célja a jajkiáltás és a panasz *minőségi* megváltoztatása. Az út, amit most leírok, nem tart igényt rá, hogy kizárólagos példaként szolgáljon. Egy csupán a lehetséges útvonalak közül, melyeken a gondolkodás, a cselekvés és az érzelem egymás mellett haladhatnak.

Az első lehetőség arra, hogy az intellektuális apóriát termékennyé tegyük, az, ha az általa kiváltott *tudatlanság*-élményt a gyászmunka részévé tesszük. A túlélőknek arra a törekvésére, hogy magukat hibáztassák szeretteik haláláért, vagy, ami még rosszabb, az áldozatok hajlandóságára, hogy önmagukat vádolják, s belemenjenek az engesztelő áldozat kegyetlen játékába, tudnunk kell így válaszolni: nem, Isten nem akarta ezt, s még kevésbé akart engem megbüntetni. Ezen a ponton a viszontszolgáltatás-elmélet kudarcát az elmélet szintjén a gyászmunka részévé kell tennünk mint a vádtól való megszabadulást: ezáltal mintegy lehull a lepel a szenvedésről, kiderül ugyanis, hogy nem szolgáltunk rá. (Ebben a kérdésben a lekipásztori tevékenység szempontjából igen fontos Harold S. Kushner rabbi kis könyve: *When Bad Things Happen to Good People*, Schocken Books 1981.) Mondjuk ezt: nem tudom, miért; a dolgok így történnek. Van véletlen

a világban: ebben rejlik a panasz átszellemítésének nullpontja, mert egész egyszerűen visszaadtuk önmagának.

A jajkiáltás átszellemítésének második fokozata az, amikor hagyjuk, hogy Istennel szembeni panasszá dagadjon. Elie Wiesel egész életműve ezt az utat járja. A Szövetségben megfogalmazott viszony, amennyiben az kölcsönös pereskedés Isten és ember között, önmagában is ennek az útnak a követésére csábít, egészen a „tiltakozás-teológia” megfogalmazásáig (amilyen John K. Roth teológiája az *Encountering Evil*ben, John Knox Press 1981). Ennek a tiltakozásnak a tárgya éppen az isteni „megengedés” gondolata, ami annyi teológiában szolgál kibúvóul, s amit maga Barth is megpróbál újragondolt formában megőrizni, amikor megkülönbözteti a rossz fölött már kivívott győzelmet ennek a győzelemnek a teljes megnyilvánulásától. Az Isten elleni vádaskodás itt a remény türelmetlensége. Csírája ott van a zsoltárszerző fölkiáltásában: „meddig még, Uram?”

A jajkiáltás átszellemítésének harmadik fokozata az, amikor az elmélkedés apóriájából okulva fölfedezzük, hogy az Istenben való hitnek semmi köze sincs ahhoz az igényhez, hogy megmagyarázzuk a szenvedés okát. A szenvedés csak annak számára botrány, aki Istent úgy fogja föl, mint mindennek forrását, ami jó csak a teremtésben van, beleértve a rosszal szembeni méltatlankodást, a bátorságot annak elviselésére és az áldozatok iránt föltámadó rokonszenvet. Így a rossz *ellenére* hiszünk Istenben. (Ismerek egy olyan, kereszténynek nevezett hitvallást, melynek minden cikkelye így kezdődik a Szentháromság sorrendjét követő beosztásban: *annak ellenére, hogy...*) Hinni Istenben *annak ellenére, hogy...*: ez egyike azoknak a módszereknek, melyekkel az elméleti aporiát a gyászmunka részévé tehetjük.

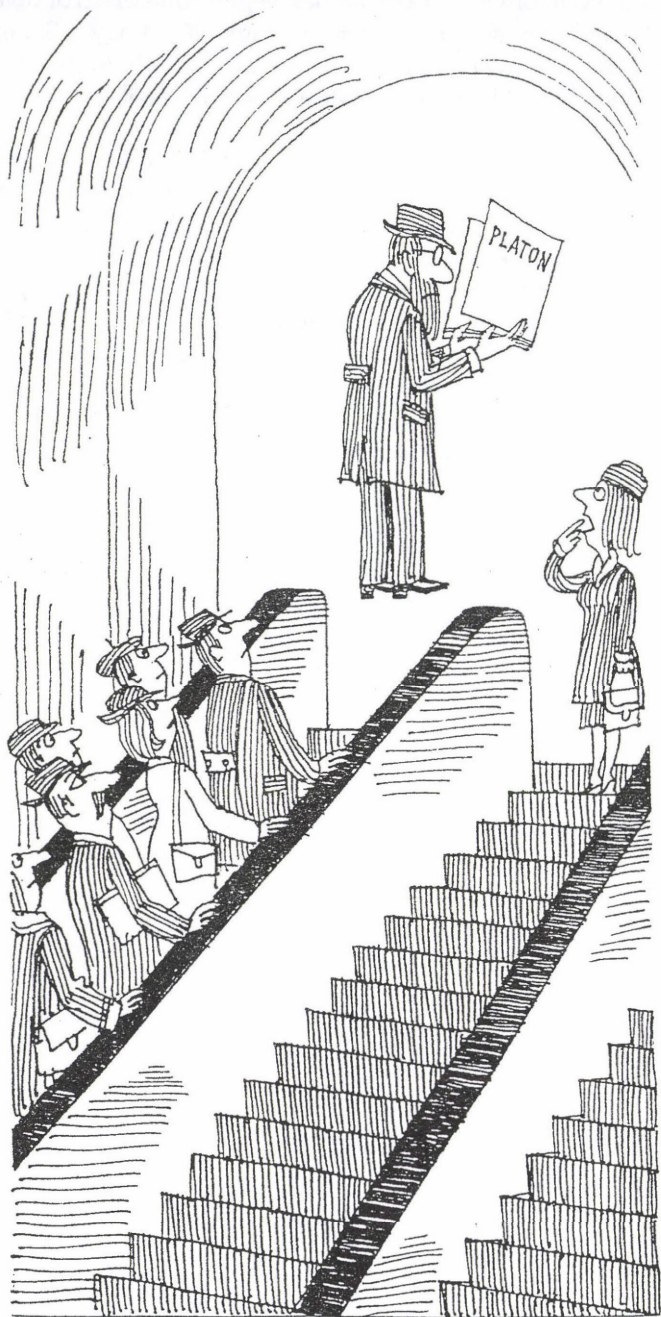
A gyászon túl néhány magányos bölcs azt az utat járja, melynek végállomása a teljes lemondás magáról a panaszról. Bizonyos emberek képesekké válnak rá, hogy a szenvedésnek valamiféle nevelő és megtisztító szerepet tulajdonítsanak. De ki kell mondani, hogy ez az érzék nem tanítható: csak fölfedezni lehet vagy újrafölfedezni. S talán joggal lehet lelkipásztori célkitűzés tárgya megakadályozni, hogy amennyiben egy áldozat tesz szert erre az érzékre, ez ne indítsa önvádra és önpusztításra. Mások, akik már előbbre jutottak azon az úton, mely a panaszról való lemondáshoz vezet, kivételes vigaszt találnak abban a gondolatban, hogy Isten maga is szenved, s hogy a Szövetség, túljutván a pereskedés-jellegen, akkor éri el csúcspontját, ha részesedünk Krisztusnak a fájdalmak általi megaláztatásában. A Kereszt teológiája – vagyis az a teológia, mely szerint Krisztusban maga Isten halt meg – semmi mást nem jelent, a jajkiáltás ilyen értelmű átalakításán kívül. Úgy tűnik föl nekem, hogy a távlati cél, mely felé ez a bölcsesség tart, nem egyéb, mint a lemondás azokról a vágyakról, melyek sebéből a panasz világra jön: lemondás először is arról a vágyról, hogy ellenszolgáltatást kapjunk erőnyeinkért, azután arról, hogy a szenvedés elkerüljön bennünket, végül lemondás a halhatatlanság-vágy egy gyermekded összetevőjéről, mely a halált, mint annak a negatív semminek egyik aspektusát próbálja elfogadtatni, amit K. Barth oly gondosan megkülönböztet az agresszív semmitől (das Nichtige). Hasonló

bölcsesség követhető nyomon *Jób könyvé* nek végén, amikor arról olvasunk, hogy Jób most már képes Istent semmiért szeretni, s így eléri, hogy a Sátán elveszti az elején tett fogadását. Semmiért szeretni Istent, ez azt jelenti, hogy sikerült teljesen kilépni a viszonzatszolgáltatás-gondolatnak abból a köréből, melynek a jajkiáltás mindaddig rabja marad, ameddig az áldozat fölpanaszolja sorsa igazságtalanságát.

A bölcsességnek ez a célkitűzése a zsidó-keresztény nyugati kultúrában talán a buddhista bölcsesség célkitűzését újítja meg egyes pontokon, melyek pontos meghatározására egyedül a zsidó-keresztény és a buddhista gondolkodás közötti további párbeszéd lenne képes.

Semmiképpen sem szeretném mereven elválasztani a bölcsességnek ezeket a magányos tapasztalatait a rossz ellen folytatott erkölcsi-politikai küzdelemtől, ami valamennyi jóakarátú embert egyesíthet. Ennek a küzdelemnek a szempontjából ezek a tapasztalatok – mint például az erőszakmentes ellenállás megnyilvánulásai – parabola-formában előrevetítik az embernek azt az állapotát, melyben az erőszak visszaszorításával megoldódna az igazi szenvedés talánya, a *semmire vissza nem vezethető* szenvedése.

(Fordította Kendeffy Gábor)



Kaján Tibor rajza

-K-

TÁJÉKOZÓDÁS

PAUL RICOEUR: AZ „OLTVÁNY”, AZ „ÜLEDÉK” ÉS AZ „EMLÉKEZET”. KÉT BESZÉLGETÉS TÓTH TAMÁSSAL

Bevezetés

A kilencvenes évek folyamán Franciaországban és Magyarországon alkalmam volt több ízben is találkozni illetve hosszabb beszélgetéseket folytatni Paul Ricoeur világhírű francia filozófussal. Egy alkalommal az idős gondolkodó fölkérésemre vállalkozott rá, hogy hosszabb interjút adjon. Első beszélgetésünkre 1991 júniusában Châtenay-Malabryban, Ricoeur Párizs környéki otthonában került sor. Abban a *Les Murs Blancs* nevű kertes házban, amelyben korábban a Mounier, a Marrou és a Domenach családok is laktak, ahol 1956 óta a Ricoeur család is lakik, s amelyhez ma már szinte kultúrtörténeti legendák fűződnek. Ezt az első párbeszédet bizonyos családi körülmények (a filozófus feleségének betegsége) miatt néhányszor kénytelenek voltunk megszakítani, s végül fölfüggeszteni. Mindezek ellenére, Paul Ricoeurnek végül is egy sor lényeges filozófiai kérdésben alkalma volt részletesebben állást foglalnia; a neves tudós gondolatainak súlya, mondanivalójának jelentősége pedig természetesen az első pillanattól kezdve nyilvánvaló volt. Az első beszélgetésben nyitva hagyott kérdések újra fölvetésére, további tisztázására, illetve valamiféle lezárására azonban különböző technikai okoknál fogva végül is csak jóval később, 1996 júniusában volt alkalmam megkérni Paul Ricoeurt. Ez egy második, meglehetősen hosszú, s önmagában is rendkívül érdekes beszélgetésre adott alkalmat. Az itt közölt Ricoeur-interjú lényegében az 1991-es párbeszéd teljes anyagát tartalmazza, az 1996-os találkozásának azonban csak egy részét. Ezúttal ugyanis két-három további — történelmi, politikai, társadalomtudományi stb. — témakört is érintettünk, s jöllehet az utóbbiakkal kapcsolatban elhangzott ricoeuri gondolatok szintén rendkívül figyelemreméltók, itteni közlésük minden bizonnyal szétfeszítette volna a jelen publikáció kereteit.

Ami a szövegek kiválasztását, csoportosítását és gondozását illeti, ebben a tekintetben Paul Ricoeur, mint interjú alany, igen megtisztelő módon szabad kezet adott nekem. Ennek illusztrálására, s szélesebb értelemben Paul Ricoeur személyes és gondolkodói attitűdjének érzékeltetésére célszerűnek láttam kiemelni és itt közölni az alábbi interjúból egy rövid részletet, amely eredetileg a második beszélgetés közepe táján hangzott el:

„Tóth Tamás: Nagyon köszönöm ezt a szép gondolatmenetet. Megpróbálom mihamarább elkészíteni a második beszélgetés írásbeli változatát is, hogy a szükséges javításokat el lehessen végezni.

Paul Ricoeur: A javítások legnagyobb része egyébként stiláris jellegű (rhétorique) lesz, nemde, mivel az írásbeli kifejezőmód különbözik a szóbelitől... Mert Ön amúgy is lefordítja ezt az interjút... Vagy talán franciául akarja megjelentetni?

Tóth Tamás: Nem, magyar nyelvre szeretném fordíttatni és Magyarországon publikálni. Természetesen a legnagyobb örömmel publikálnám Franciaországban is, ha Ön lát erre valamilyen lehetőséget...

Paul Ricoeur: Persze, persze... De egy kicsit nehéz egy ismeretlen kiadónak olyasmit ajánlani, amiben személyesen érdekelve vagyok... De gondolkodni fogok rajta... Nincs kizárva...

Tóth Tamás: Az első részt már le is fordította magyarra egyik kollégám, aki a francia irodalom tanára egy magyar egyetemen. A fordítás szerintem igen jó, de még nem jelent meg, hiszen a mai beszélgetés anyagával is ki kívánom egészíteni...

Paul Ricoeur: A fordítás valószínűleg jó alkalom egy irodalmibb szövegváltozat kialakítására, a beszélt nyelvtől való eltávolodásra. Vagy inkább épp az élő beszéd, a beszélgetés stílusát kívánják érzékeltetni?

Tóth Tamás: Az Ön stílusa véleményem szerint az élőbeszédben is tökéletesen irodalmi. Főként az után, hogy Ön az első interjúban saját maga által mondottak szövegén a francia nyelvű leíratban már kisebb stiláris javításokat eszközölt. Ami pedig az én általam mondottakat illeti, írásban majd megpróbálom tömöríteni és stilizálni, egyszóval irodalmibbá tenni azok szövegét...

Paul Ricoeur: Azokhoz a részekhez nem kívántam hozzányúlni... azok az Ön szavai...

Tóth Tamás: Pedig megtiszteltetésnek vettem volna...

Paul Ricoeur: Az Ön stílusán nem állt szándékomban javítani... Csak a magam szövegét korigáltam... Talán francia kollégáink segíthetnének Önnek ebben, de én semmiképp sem akartam. Nem hiszem, hogy rendelkezhetnék az Ön gondolatai fölött. A válaszaimért felelős vagyok, de a kérdései fölött nincs semmiféle jogom...

Tóth Tamás: Köszönöm.

Paul Ricoeur: És a szövegek sorrendjének kialakítását teljesen az Ön judíciumára bízom (vous êtes juge)... Mert lehet, hogy a ma mondottaknak az első beszélgetés megfelelő helyére való beiktatása megbontaná a gondolatmenet egységét... Talán a kérdések egyfajta újrafölvételeként lehetne beilleszteni ezt a részt... Mondjuk úgy, hogy Ön azt mondaná: menetközben megfeledkeztünk egy kérdésről, engedje meg, hogy visszatérjünk rá... egyszóval ismét föl vesszük a fonalat... Vagy talán jobb lenne a végére illeszteni... De ismétlem, teljesen az Ön megítélésére bízom (vous êtes juge)..."

Az alábbi publikáció egyébként nem született volna meg feleségem, Tóth Mireille önzetlen segítségével, aki vállalkozott rá, hogy a Paul Ricoeurrel

franciául, s többnyire elég gyors tempóban folytatott beszélgetéseim – akusztikai szempontból ráadásul helyenként nehezen érthető – hangfölvételét anyanyelvére, franciára, fáradságos munkával leírja. Ám nem születethetett volna meg ez a publikáció a hosszú – és helyenként bonyolult filozófiai terminológiában fogalmazott – francia szöveg igényes magyar fordítása nélkül sem, amelyet a leirat alapján *Martonyi Éva* professzorasszony készített. Mindkettőjüknek nagy köszönettel tartozom. Az elkészült fordítást ezután a magam részéről szakmai szempontból – mindenekelőtt a filozófiai szóhasználat szempontjából – alaposan átnéztem, helyenként átdolgoztam. Itt szeretnék köszönetet mondani *Fabinyi Tibor*, *Nyíri Kristóf*, *Redl Károly* és *Tengelyi László* kollégáknak e munkához adott hasznos tanácsaikért és bizonyos terminológiai problémák megoldásában nyújtott segítségükért.

Tóth Tamás

1. Beszélgetés: Párizs 1991

Tóth Tamás: Professzor Úr, az előadások, amelyeket Ön tavaly Budapesten tartott, a hosszú beszélgetések, amelyeket ott folytatott, élénk visszhangot keltettek a magyar filozófusok körében. S itt nemcsak azokra a kollégákra gondolok, akik már korábban is ismerték az Ön műveit, s évek óta figyelemmel kísérik szellemi pályafutását. Másokkal együtt mindenestre magam is azon fűszerezem, hogy az Ön filozófiai életművét minél többen és minél jobban megismerjék Magyarországon. S teszem ezt annak előtérbe állításával, amit a szubjektum filozófiájának nevezhetnénk, az aristotelési praxis értelmében vett filozófiának. A mai beszélgetésben éppen ezért főként a történelemre és a politikára, az ethoszra és a szubjektumra, mint az Ön elméleti munkásságának fontos motívumaira helyezném a hangsúlyt. Tisztában vagyok persze azzal, hogy önmagunk megismerése, de a történelem, a társadalom, a kultúra megismerése is – és Ön épp annak a francia kultúrának kiemelkedő képviselője, amelyet annyira csodálok – mindenkor többszörös közvetítéssel történik: jelek, szimbólumok és szövegek közvetítésével. A pontos szövegértelmezést – írott szövegek figyelmes olvasását, gondos elemzését – éppen ezért semmi sem helyettesítheti. Természetesen interjúk készítése, vagyis szubjektumok között zajló eleven párbeszéd hangszalagra rögzítése és leírása sem. A fő feladat a Ricoeur-életmű tanulmányozásában is a könyvek, cikkek, tanulmányok gondosan kidolgozott írásos szövegének alapos földolgozása. De úgy gondolom, hogy azért a közvetlen kapcsolat, a személyes találkozás, a kimondott szó is hozzájárulhat bizonyos dolgok megvilágításához...

Paul Ricoeur: A nyelv mindenfajta alkalmazása jogos... mindegyiknek megvannak a maga szabályai és korlátai, de a maga hatékonysága is, és a szemtől szembeni találkozás, a személyes beszélgetés egyike az ilyenfajta nyelvi relációknak...

Tóth Tamás: Szerintem nagy szükség van rá, s bizonyára nem véletlen, hogy Ön több írásában is kiemelt fontosságot tulajdonított a párbeszédnek, illetve szélesebb értelemben a dialógusnak, a közvetítésnek és a kommunikációnak – persze nemcsak az egyes szubjektumok, hanem a különböző kultúrák között is.

Paul Ricoeur: Igen...

Tóth Tamás: Szabadjon tehát rátérni első kérdésemre. Az első dolog, ami föltűnik, s talán főként a közép-európai olvasónak, az az Ön írásmódjának szabatosága, érvelésmódjának pontossága, egész filozófiai gondolkodásának rendkívüli szigorúsága és következetessége. Ugyanakkor Ön nagy életmű-alkotó is: egyes cikkei, tanulmányai, könyvei szorosan összefüggnek, sőt egymásra épülnek. Azt lehetne tehát mondani, hogy az egyes művek gondolatmenetét mindig valamilyen pontosan föltett kérdés szabja meg, amelyre azok nem kevésbé pontos választ keresnek, vagy éppen válaszok egész sorát, de hogy minden esetben kimutatható egyfajta „reziduum”, egyfajta „maradék” vagy „üledék” is...

Paul Ricoeur: Nagyon örülök, hogy Ön éppen ezt hangsúlyozza, mivel szerintem is minden könyvem, ahogy Ön mondta, „egy kérdésre adott válasz”, pontosabban az előző könyvben meg nem válaszolt kérdésre keresem benne a választ. S valóban úgy tűnik, minden könyvben marad valamiféle üledék, amely később mintegy a felszínre kerülhet...

Tóth Tamás: Minden könyvében kimutatható tehát valamilyen reziduum, a következő könyv pedig mindig éppen ebből indul ki, hogy aztán egy újabb maradványhoz, egy újabb megválaszolatlan kérdéshez jusson el... Arra kérem tehát, magyarázza el, mi volt a „kérdés”, a „válasz” és a „reziduum”, három olyan könyve esetében, amelyek igen fontosak, ám mégsem szerepeltek akkor, amikor másutt módszerének bemutatására vállalkozott. A következő könyvekre gondolok: „Történelem és igazság” (*Histoire et Vérité*), „Előadások az ideológiáról és az utópiáról” (*Lectures on Ideology and Utopia*), „Magunk mint a Másik” (*Soi-même comme un autre*).

Paul Ricoeur: A kérdés azért igen érdekes számomra, mert a három említett könyv egymástól teljesen eltérő kategóriába tartozik. A „Történelem és igazság” c. kötet cikkek gyűjteménye, vagyis nem tekinthető tudományos műnek a szó ugyanazon értelmében, mint mondjuk „Az élő metafora” (*La métaphore vive*), az „Idő és elbeszélés” (*Temps et récit*) vagy éppen a „Magunk mint a Másik”. Ez utóbira mindjárt visszatérek. Már itt szeretném azonban leszögezni, hogy életművemben a filozófiai diszkurzus két szintje különböztethető meg. Az egyik szint, ha nem is kimondottan népszerűsítő, de azért nem is egészen tudományos szint, amelyet három cikkgyűjtemény képvisel, ezek mindegyike nagyjából egy-egy évtizedet ölel föl. Így a „Történelem és igazság” a negyvenes – ötvenes éveket, az „Értelmezések konfliktusa” (*Le Conflit des interprétations*) az 1950-től 1965-ig

terjedő időszakot és részben a hetvenes éveket, végül a „Szövegtől a tettig” (*Du Texte à l'action*) az elmúlt tizenöt évet. Ezek eredetileg folyóiratokban napvilágot látott cikkek, nagyon kevés jegyzettel. Ezt akár direkt beszédnek is nevezhetjük, amely a nagyközönségnek szól. Ez az egyik dolog. Azután pedig vannak az úgymond technikai jellegű könyveim, amelyek az Ön által oly találóan leírt séma szerint készültek. Ez a sor „Az akarat filozófiájá”-val (*Philosophie de la volonté*) kezdődik, amely „A Gonosz szimbolikájá”-hoz (*La symbolique du Mal*) vezet el. Az első üledéke éppen a Gonosz problémája volt, amelyet nem tárgyaltam „Az akarat filozófiájá”-ban. És azután jött a Freudról szóló könyvem, amely pontosan „A Gonosz szimbolikájá”-ban elindított szimbolizmus-problematikához való visszatérés volt. Ezt a problematikát azonban a későbbi könyvben az archaikus szimbolizmussal, valamint az általam prospektívnek nevezett szimbolizmussal kapcsolatos kutatás tágabb területére vittem át. És így a Freudról szóló tanulmány a szimbolizmus archaikus oldalának föltárása lesz. Ott viszont ismét fölbukkan, vagy ahogy az imént mondtuk, felszínre kerül egy megválaszolatlan kérdés, nevezetesen az akár a Freuddal, akár a Gonosszal kapcsolatos szimbolizmus nyelvi, szemantikai természetének kérdése, és ez lesz „Az élő metafora” (*La métaphore vive*) problémája. Ebben főként a metafora szemantikai működésére, azaz jelentésére koncentrálok. A következő könyv tehát az elbeszélésről szól, címe „Idő és elbeszélés” lesz, mivel „Az élő metafora” megválaszolatlan kérdése a képzelet (*l'imaginaire*) alkotóereje volt. A képzelet kreativitásának csodálatos kibontakozását nyomon követhetjük mindenfajta elbeszélés cselekményszövéseiben, akár szépirodalmi, akár történetírói elbeszélésekről legyen is szó, mely utóbbiakat a múlt nagy történései formáltak meg. „Az élő metafora” és „Az idő és elbeszélés” tehát ikertestvérek — ezt egyébként meg is mondtam az utóbbi előszavában —, mivel az egyik a poétikai, pontosabban lírai dimenzióon belül kutatja a nyelvi invenció képességét, míg a másik ezt a narratív dimenzióon belül teszi. És ekkor jutunk el a „Magunk mint a Másik”-hoz. Mert a kérdés itt az: hol is a szubjektum helye mindebben? Ez meg egyenesen visszavezetett a kiindulópontomhoz, Husserl tanításához, ami nem más, mint a szubjektum filozófiája. Egyszóval ez könyveim második csoportja, a tudományos műveké, amelyek egészen mások mint például a cikkgyűjtemények. Mindezek mellett ott vannak még az egyetemi előadások. Egyébként épp most publikálok egyet, de az „Ideológia és utópia” is ilyen. A chicagói egyetemen angolul tartott előadásaimból készült, amit most franciára fordítottak. Persze, egy kicsit furcsa dolog engem angoltól franciára fordítani, de ezek olyan előadások, amelyeknek nem volt francia nyelvű szövege illetve változata. Két-három ilyen jegyzet kiadásáról van szó. Jó negyven évig tanítottam, s nem csoda, hogy egy csomó jegyzet maradt utánam. Ezeket olykor az út mentén hagyott hullákhhoz hasonlítom. Van köztük néhány föléleszthető, de nem mindegyik érdemes rá. Tehát az életművemben egymástól nagyon eltérő szintek vannak: cikkgyűjtemények, komoly könyvek és egyetemi jegyzetek.

Tóth Tamás: Ám van itt azért egy nagyon figyelemreméltó folytonosság is...

Paul Ricoeur: A folytonosság a három műfaj összefonódása... Én mindenesetre nagyon fontosnak tartom a cikkgyűjteményeket, mert nyilvánvalóan szélesebb közönséghez szólnak, mint a tudományos művek, amelyekben mintegy önmagammal küzdök, meg azokkal a szerzőkkel, akik befolyással voltak rám, avagy megkérdőjelezték a fölfogásomat. Ezért szentelek olyan nagy teret, talán túl nagyot is, a szellemi összecsapásoknak, vitáknak. Az egyetlen mentségem az lehet, hogy nem idézek mindenkit. Csak azokat a könyveket idézem, amelyek akadályt (obstacle) jelentettek számomra és amelyeket megpróbálok támasszá (appui) átformálni. Az akadályt támasszá átformálni – ez az elvem. Ezért vannak olyan művek, amelyekről soha nem ejtek szót. Egészen egyszerűen azért, mert nem tudok mit kezdeni velük. Pedig amúgy elég sok szerzőt citálok. És itt térek vissza a cikke műfajához, amit azért kedvelek, mert kevésbé kötnek más szerzők: szabadabbnak érzem magam.

Tóth Tamás: *De vajon alkalmazhatjuk-e a „kérdés”, a „válasz” és a „maradvány” sémáját az előbb említett három műre, amelyek a „Történelem és igazság”, „Előadások az ideológiáról és az utópiáról” és a „Magunk mint a Másik”? Mert, bár semmiképpen sem szeretném összekeverni...*

Paul Ricoeur: ... a műfajokat...

Tóth Tamás: *...vagy a beszéd szinteket, az a benyomásom, hogy rendkívül erős belső kontinuitás van e három mű között.*

Paul Ricoeur: Hát igen, a kontinuitás először is ott van, hogy ezek a művek három egymást követő korszaknak felelnek meg. „Történelem és igazság” – ezeket a cikkeket közvetlenül a második világháború után írtam. Jó néhányat egyébként az *Esprit* c. folyóirat közölte, s az 1945–1970-es korszakot ölelik föl. Ez pedig párhuzamos több nagy könyvvel is, az „Akaratlagos és akaratlan”-tól (*Le volontaire et l'involontaire*) egészen „A Gonosz szimbolikájá”-ig, ami, ha jól emlékszem, az 1960-as évekre megy vissza.

Tóth Tamás: *Nem tudom, jól látom-e az összefüggést, de nekem úgy tűnik, hogy a „Történelem és igazság”-ban Ön nagy figyelmet szentel egyrészt a történelem, másrészt az etika problémájának, továbbá bizonyos gazdasági és politikai kérdéseknek is, amelyek azokat bizonyos értelemben megelőlegzik ...*

Paul Ricoeur: Igen, Önnek teljesen igaza van... Vegyük csak elő ezt a három implikációt: a történelmet, az etikát, valamint a gazdasági és a politikai problematikát... Amikor először érintettem ezeket a kérdéseket, egészen sajátos perspektívában tettem. Akkor éppen a strasbourg-i egyetemen tanítottam filozófiatörténetet, és föl kellett tennem magamnak a kérdést, hogyan kapcsolódik a filozófiatörténet a történelemhez általában. Behatárolt, sőt oldalági megközelítés volt ez tehát. Ám behatárolt volt ez a megközelítés azért is, mert akkor éppen a szubjektivitás és objektivitás részarányának a problémájával küzdöttem. Még nem ismertem ugyanis azokat a nagy formátumú historiográfiai műveket, amelyeket huszonöt évvel később volt alkalmam tanulmányozni, amikor az „Idő és elbeszélés”-t írtam, tehát a 80-as években. Huszonöt év választja el egymástól a kettőt, s közben megismerkedtem a történészek között folyó vitákkal és a történelem episztemoló-

giájával. A történelem episztemológiája nemigen jelenik meg első kutatásaimban, és Önnek igaza van, amikor azt állítja, hogy azok csak vázlatok és megelégedések... Viszont úgy gondolom, hogy az etikum és a politikum közti kapcsolat tételezése már meglehetősen kiérlelt volt akkor is. Erről elég sok tanulmány szól... Van köztük egy, amelyet azóta is érvényesnek tartok, s amelynek címe „A politikum paradoxona” (*Le Paradoxe du politique*), amelyben kimutatom az erőszak és a törvény kapcsolatát a modern államok szerkezetében. Hangsúlyoznom kell, hogy ezt a tanulmányt Budapest megszállása után írtam. Az *Esprit* akkori számának „Budapest lángjai” volt a címe. Ezt a cikket tehát az 1956-os események hatása alatt írtam, s 1957 elején jelent meg, amikortájt éppen a politikum fölött elmélkedtem. Írásom így teljesen egy meghatározott történelmi szituációhoz kötődött, s fölöttébb érdekes, hogy ma éppen Önnel, egy magyar kollégával beszélgetek, mert tényleg a budapesti forradalom kapcsán született ez a cikk.

Bizonyára tudja — s ezt csak zárójelben jegyzem meg —, hogy milyen döntő hatással voltak ezek az események a francia értelmiségre. Sokan közülük 1956-ban kiléptek a kommunista pártból, főként azok közül a történészek közül sokan, akikkel a minap találkoztam...

Tóth Tamás: Például François Furet...

Paul Ricoeur: Inkább nem mondok neveket, mivel itt egyéni élettörténetekről van szó, amelyek mind tiszteletre méltók. Mindenesetre kimondhatjuk, hogy politikai elmélkedésem egyik csomópontja ez volt, mert ugyanakkor a politikai gondolkodók közül Eric Weil és Raymond Aron és mások is erősen hatottak rám. És ilyen értelemben a politikáról való elmélkedésem akkoriban érettebb volt, mint episztemológiai tudásom a történelemről. Végül, vegyük a harmadik dimenziót, amelyet Ön idéz, a gazdasági-társadalmi problémakört... Itt meg kell vallanom, hogy a háttér meglehetősen eltérő, mert e kérdésben a francia szocialista mozgalom belsejében lezajló viták körében mozogtam. Már akkor azzal a Franciaországban időközben jól kiérlelt problémával kerültem szembe, hogy mi a szociáldemokrácia státusa, továbbá, hogyan kombinálható a piacgazdaság az állam szociális regulátorként való beavatkozásával. Előbb itt is csak vázlatok születtek, amelyek azután sokkal érettebbekké váltak, a nagy közgazdaságtani gondolkodók műveinek későbbi megismerésével.

Tóth Tamás: Ugyanakkor az a benyomásom, hogy pontosan ezek a gazdasági-társadalmi elmélkedések vezetnek később nemcsak a „Magunk mint a Másik” vonatkozó fejtegetéseihez, hanem például bizonyos fontos interjúkhoz is, mint amilyen mondjuk a Michel Rocard-ral folytatott beszélgetés, sőt azokhoz a mély elemzésekhez is, amelyeket az utóbbi években a Rawls által kidolgozott igazságossági elméletnek szentelt.

Paul Ricoeur: Azt kell mondanom, hogy akkoriban még sokkal naivabb voltam, mint később, amikor már az „Idő és elbeszélés”-en dolgoztam. De beszéljünk inkább a „Történelem és igazság”-ról, legelső cikkgyűjteményemről, melyben egy olyan ember elmélkedéseit közöltem, aki egyszerre volt egy politikai mozgalom

résztvevője és egyetemi oktató. Azóta sokkal összetettebbé, megalapozottabbá vált a műveltségem, főként az USA-ban töltött évek következtében. De azért eszemben sincs megtagadni ezeket a cikkeket, amelyek – amint mondtam – egy kicsit talán naivabbak, s mindenképpen kevésbé „bonyolultak”, mint azok, amelyeket mostanában írok. Egyébként elég sok olyan olvasóm van, akik jobban kedvelik harminc évvel ezelőtti írásaimat a mostaniaknál, mert kevésbé nehezek.

Tóth Tamás: Magam azok közé tartozom, akik nagyon kedvelik a „Történelem és igazság” cikkeit, mégpedig nem azért, mert azok az Ön „exoterikus” és nem „ezoterikus” filozófiájának részét képezik, hanem azért, mert Ön ezekben az írásokban már igen korán fölvetett bizonyos fontos problémákat, például az univerzalitás és a partikularitás problémáját, amelyeknek további kidolgozását majd egy másik beszédszinten végzi el...

Paul Ricoeur: Különös tekintettel az igazságosság elméletére, amelyet az imént említett... Az „Univerzalitás és történetiség” valóban a legutóbbi években született, ám a problémák már megfogalmazódtak...

Tóth Tamás: Pontosan. Ezek a problémák már korábban megfogalmazódtak, s ez vonatkozik például bizonyos világtörténelmi elemzésekre is, amelyeket Ön már a „Történelem és igazság”-ban elvégzett... Itt főként az „Egyetemes civilizáció és nemzeti kultúrák” c. cikkekre gondolok, amelyet nagyon kedvelek...

Paul Ricoeur: Tudja-e, hogy ez egy Damaszkuszban tartott előadásom szövege?

Tóth Tamás: Valóban? Ezt nem tudtam, de azt tudom, hogy később került be a könyvbe, azt hiszem 1961-ben. „A kereszténység és a történelem értelmé”-re is gondolok itt, meg egy másik szövegre, amelynek címe „Igazság a történelmi megismerésben”. Mindhárom helyet kapott a „Történelem és igazság”-ban. Úgy gondolom, hogy az Ön későbbi fölfogása az univerzalitás problémájával kapcsolatban, amit polemikusan majd a „Magunk mint a Másik” kilencedik tanulmányában bontakoztat ki, már nagyon is benne van ebben a három cikkben. Vagyis úgy tűnik, hogy Ön ebben a korai könyvben nemcsak fölvetett, hanem részben meg is válaszolt egy fontos kérdést – az univerzalitás, a partikularitás és a történelem kölcsönviszonyának kérdését –, és pedig oly módon, hogy ez a régi, már évtizedekkel ezelőtt megfogalmazott válasz nemcsak önmagában figyelemre méltó, hanem némely tekintetben még azt a választ is előrevetíti, amelyet ma adhatunk ugyanerre a kérdésre, mely utóbbi ma például az etikai univerzalizmus és a politikai kontextualizmus vitájának formáját ölti. Mindezzel persze nem azt akarom mondani, hogy a két kérdés és a két válasz azonos lenne, vagy hogy a reziduum problémáját itt figyelmen kívül hagyhatnánk.

Paul Ricoeur: Alapjában véve az én életművemre inkább a kifejtés, mint a megcáfolás munkája a jellemző, mert nincs benne a korábbiakkal való teljes szakítás. Ezt én egy fényképezőgép optikájához hasonlítanám, amely egy kezdeti, nagy, meglehetősen elmosódott képből fokozatosan egyre élesebben hozza ki a részleteket. Ebben az értelemben, úgy is kifejezhetem, hogy olyan mint egy fa, amelynek az ágai növésükben a végük felé vékonyodnak, míg a törzs felé vastagodnak ...

Tóth Tamás: Talán később még visszatérünk erre. Most azonban engedelmével egy másik kérdést szeretnék föltenni. Az előbb Önt mint nagy életmű-építőt jellemeztem. Ugyanakkor egy másik, igen erős benyomás is támadt bennem az Ön életművével kapcsolatban. Mégpedig az, hogy az Ön szerepe egyben a nagy közvetítőé, aki megkísérel összeegyeztetni, összekapcsolni, bizonyos értelemben véve egyetlen képbe, egyetlen koncepcióba foglalni bizonyos fölöttébb különböző problémákat és tendenciákat. Itt elsősorban a „Magunk mint a Másik” nagyszabású közvetítési kísérletére gondolok az univerzalizmus és a kontextualizmus végletei között. Elgondolkodva a szóban forgó problémák által kiváltott rendkívül élénk és olykor kaotikus viták tanulságain, engem mindenekelőtt az „univerzális”, az „univerzalitás” vagy „univerzalizmus” kifejezések rendkívüli poliszémiája fogott meg. Itt egy rendkívül szembetűnő poliszémiáról van szó, és az is föltűnt, hogy ha a francia szellemi élet jelenlegi állapotát tekintjük, itt a probléma multidiszciplináris, interdiszciplináris vagy éppen transzdiszciplináris megközelítéseiről van szó, amelyek ráadásul hol divergálnak, hol konvergálnak...

Paul Ricoeur: De talán maradjunk egyelőre a poliszémiánál, mivel valóban ez az egész vita legalapvetőbb problémája. Úgy gondolom, ez lényegében három különböző módon fejezhető ki, az univerzalitás problémáját tekintve. Először is, amint Ön is hangsúlyozta, az univerzalitás problémája több tudományágban is megjelenik. Előbb tehát ezeket a tudományágakat kell összegyűjteni. Nem ugyanarról van szó a logikában, amikor univerzáléről beszélünk, mint például a középkorban, vagy a szociológiában, ahol lényegében földrajzi és etnikumok közötti univerzalitásról beszélünk, vagy a kanti–hegeli értelemben vett univerzalitás esetében, amely fogalmi univerzalitás, akár formális, mint Kantnál, akár dialektikus, mint Hegelnél. Az univerzalitás fogalmának tehát több oldala van, s ez egy olyan fogalom, amely többféleképp lehet ellentmondásos, éppen mivel poliszémikus. És akkor még nem említettük az ellentétes fogalom poliszémiáját: olykor a kultúrák pluralitásáról kell számot adnunk valamiféle egyre növekvő univerzalitáson belül, olykor pedig éppenséggel a tartalmak sokféleségét egy elvont, formális, kanti univerzalitással kell összeegyeztetnünk. Ezzel a problémával találkoztam az amerikai oldalról Rawlsnál, a németeknél pedig Habermasnál és Karl-Otto Apelnál. Lehet-e procedurális értelemben alapul venni a konszenzus tökéletesen formális koncepcióját – lásd a németek esetében –, s így értelmezni a helyi és történelmi konfliktusokat, a térben és időben egymástól távol eső konfliktusos struktúrákat? Itt mindenképpen három variáns lesz. Az univerzalizmusnak éppúgy három variánsa van, ahogyan a kontextualizmusnak is: létezik egy földrajzi, egy a gondolati tartalmakkal kapcsolatos, valamint egy kulturális kontextualizmus.

Tóth Tamás: A kontextualizmus ezek szerint lehet nemzeti, kulturális, etnikai, regionális stb. jellegű...

Paul Ricoeur: Ezek a fogalmi tisztázások nagyon lényegesek ahhoz, hogy megértsük a közép-európai szituációk némelyikét. Hogyan lehet eljutni a reflexió valamiféle univerzalizmusához, ha ennyire különböznek a kulturális gyökerek?

Minden bizonnyal ez a századvég és talán még a következő évszázad egyik legnagyobb problémája: a közvetítés egyrészt egy gondolati terv univerzalitásának a fölbukkanása, másrészt a sokféle történelmi begyökerezés között úgy, hogy mindegyiküknek megvannak a maguk megalapítói, hagyományai, értelmezései, sőt újraértelmezései... A hagyományok fölöttébb hosszú életűek ...

Tóth Tamás: Igen... Úgy tűnik tehát, hogy ez a poliszémia nemcsak az „univerzalizmusra”, hanem mondjuk a „kontextualizmusra” is érvényes, és nem véletlen, hogy a különféle univerzalizmusokkal szembeszálló álláspontokat hol a „partikularizmus”, hol a „kontextualizmus”, hol pedig a „kommunitarizmus” megnevezéssel illették...

Paul Ricoeur: ...a „kommunitarizmus” elnevezéssel egyébként főként angolszász vonatkozásban...

Tóth Tamás: ...igen, ez nagyon fontos, és úgy gondolom, hogy miközben a „kommunitarizmus” szó olykor a kelet- illetve közép-európai vitákban is fölbukkan vagy visszatér, jellemző módon az e témakörben folyó vitákban itt is több különböző „fogalompárral” találkozunk: az „univerzalizmus” ellentettjeként például itt gyakran nem a „kontextualizmus”, vagy a „kommunitarizmus”, hanem mondjuk a „nacionalizmus” jelenítődik meg...

Paul Ricoeur: Igen, természetesen, és szerintem a problémának Nyugat-Európában van egy másik alapja is: a „társadalom” – „közösség” fogalompár...

Tóth Tamás: Vagyis a *Gemeinschaft – Gesellschaft* fogalompár...

Paul Ricoeur: Igen, és én azt mondom, hogy ez a fogalompár szerepel a Rawls utáni amerikai diszkussziókban is, amely McIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer között folyt „Az igazságosság szférái” (*Spheres of Justice*)-ban, ahol az elvek pluralizmusát állítják szembe az igazságosság procedurális egységével. Szóval ez az amerikai vita, míg Németországban Habermas a társadalom és a közösség kérdéseit feszegeti... Kommunikációs közösségről, a kommunikáció határtalan közösségéről beszél a *Gemeinschaft* alakjában. S nem véletlen, hogy itt éppen a *Gemeinschaft*, a közösség kerül előtérbe, mivel amint társadalommal (*Gesellschaft*) van dolgunk, azok absztrakt módon szerveződnek, a Jog, az Alkotmányok, a különböző Törvénykönyvek stb. formájában. Vajon a *Gemeinschaft* mindig az együttélési akarat kézzelfogható, hús-vér elemeire vonatkozik-e, arra, hogy egy közösség tagjai szorosan összetartoznak s képesek társadalomtestként (*corps social*) való létezésre? Egyébként a test képe rendkívül érdekes mindebben ...

Tóth Tamás: Persze, mivel az organicizmus valamilyen változatára nyúlik vissza...

Paul Ricoeur: Az ilyen elképzelések egyébként rendkívül régiek. Gondoljunk csak Agrippa tanmeséjére...

Tóth Tamás: ...Menenius Agrippa tanmeséjét egyébként Brecht egyik színdarabjában rendkívül szellemesen eleveníti föl... De van valami meglepő számomra mindabban, amit Ön mond: Ha jól értem, a kommunikációs közösség, illetve a vita-közösség vagy az érvelési közösség eszméjét Ön Habermasnál és a német

szerzőknél a Tönnies által elemzett Gemeinschaft-formákkal hozza összefüggésbe. Egyrészt úgy gondolom, teljességgel megalapozott fölvetésről van szó, de másrészt, legalábbis szerintem, van valami paradox is a két fogalomkör egymáshoz közelítésében, illetve a két dolog valóságos közelségében. Arra gondolok, hogy Tönniesnél végül is a Gemeinschaft és a Gesellschaft egy olyan megkülönböztetést vetít előre, amelyet később a hagyomány és a modernség fogalompárjaként írunk le. Míg a Gemeinschaft elvben tradicionális közösség, a Gesellschaft, definíciójánál fogva, modern társadalom. Paradox tehát, hogy a Gemeinschaft, vagyis egy olyan szó és eszme, amely bizonyos értelemben a hagyományoshoz, illetve a tradicionálishoz kötődik, most annál a Habermasnál tér vissza, aki modern, sőt a jelen összefüggésben neomodern gondolkodónak tekinthető, s éppen akkor, amikor az a modernség fogalmát akarja újradefiniálni...

Paul Ricoeur: Önnek tökéletesen igaza van. A Tönniestől Habermasig vezető fejlődésben egy terminológiai csúsztatás történt, amelynek során a Gemeinschaft és a Gesellschaft közötti ellentét eltűnt... Az én kiindulópontom a „hagyomány” kérdésköre, mert szerintem a „tradíció” szót használva két dolgot keverünk össze (s amikor ezt mondom, Gadamer vonalát követem): Egyrészt a nagybetűvel írt „Tradíció”-t, amelyet hatalomként ismerünk el, s amely valóban a kritikai szellemmel szegült szembe, azzal, amit Habermasék argumentációnak neveznek, s amelyből a diszkusszió etikája fakad. Itt valóban antinómiáról van szó. Másrészt viszont, ha a tradíciót úgy tekintjük, mint a múltban elmondott dolgok összességét, akkor az a gondolkodás tartalékként, az értelem forrásaként jelenik meg, amelyből szabadon meríthetünk. A „tradíció” ebben az értelemben nem „autoritás”-ként működik – nem véletlenül használom itt a „forrás” szót – mert mindannyian ebből táplálkozunk, hiszen senki sem kezd mindent teljesen előlről, hanem mindannyian adósai vagyunk az előttünk gondolkodóknak, az előttünk megszólalóknak. Ezért ebben az értelemben inkább a „tradicionalité” (hagyományosság) szót használom, a „tradition” (hagyomány) vagy a „Tradition” (Hagyomány) helyett... Vagy pedig, a „hagyomány” (tradition) szót többes számba tenném, s „a hagyományokról” (les traditions) beszélnék, mivel többféle hagyomány van. Mert végül is maga az Aufklärung is hagyomány, hiszen elég, ha Hegelt olvassuk, akinél ez lesz a hagyomány a romantikával szemben... Tehát az Aufklärung bekerül a hagyományok történetébe. Sőt a kritika is hagyomány, főként Európában, és senki sem létezhet a hagyományok történetén kívül helyezkedve, még azok sem, akik a Hagymányt bírálják ...

Tóth Tamás: És akkor talán a „modernitás” hagyományáról is beszélhetünk... Arra gondolok, hogy a Habermas által megfogalmazott vagy újrafogalmazott „modernség” szintén az Aufklärung-ra megy vissza...

Paul Ricoeur: ... Először is azt mondanám, hogy nem nagyon szeretem a „modernség” szót. Mégpedig két okból. Először azért, mert sokféle értelemben használják. Olykor a tudományok fejlődését jelöli, olykor a kritikus gondolkodását, s mindjárt kétféle magatartást látunk vele kapcsolatban. Már Adorno és Horkheimer megfogalmazta az Aufklärung-nak, mint az instrumentális észre való

redukció egy formájának kritikáját... Szóval, ha azt mondjuk, hogy a modernitás nem más, mint az instrumentális ész, akkor posztmodernnek kell lennünk. Ha azonban azt mondjuk, hogy a modernitás nem más, mint a kritikai ész, akkor nemcsak hogy nem léptünk ki a modernségből, hanem még bele sem léptünk. Ez az én vitám a posztmodernekkel, a posztmodernséggel. Végül is nem tudom, mi a „modernség”, mert maga a szó többjelentésű, s még inkább az a „posztmodernség”... Egyébként van még egy főntartásom a „posztmodern” kifejezéssel kapcsolatban: az, hogy a jelenkor leírására törekszik. Márpedig azt hiszem, hogy semmi sem olyan homályos, mint a jelen, amelyben élünk. Majd csak a húsz vagy harminc évvel utánunk jövők fogják tudni megmondani, kik és mik is vagyunk mi most. És nekik is többféle magyarázatuk lesz. De mi most a jelenkor homályában élünk, s nem vagyunk képesek ezt a jelent minősíteni, legalábbis nem egyetlen szóval, mint például az, hogy „posztmodernség”... Ez egy nagyon rossz vita, amit a magam részéről föltöbb sajnálatosnak tartok. Mert ha mondjuk a „racionalitásnak” egy zárt, pozitivistá, imperialista értelmezést tulajdonítunk, akkor Adornót követjük, és akkor a modernség tényleg lezárult, mondjuk a második világháború borzalmaival. Ha viszont a modernség egy lezáratlan folyamat, egy beteljesületlen projektum, ami Habermas nézőpontja, akkor az maga a kritikai szellem... De ha erről van szó, akkor meg miért nem „kritikai szellemről” beszélünk „modernség” helyett...

Tóth Tamás: Őszintén megvallva egy kissé zavarban vagyok, amikor a „modernség” kérdéseiről beszélünk. Mégpedig azért, mert magam is úgy tartom, hogy a terminus megfelelő értelmezése esetén a „modernitás” kategóriáját illetve problematikáját fontosnak kell tekintenünk. Sőt úgy tűnik számomra, hogy az Ön könyveiben – bár elutasítja a „modern” és a „posztmodern” kifejezések használatát – mégiscsak megtalálhatjuk a velük kapcsolatos probléma számos elemét, számos összetevőjét. Itt éppenséggel az „univerzálisnak” és a „partikularitásnak” az Ön munkásságában is előtérben álló problémáira gondolok, tudomásul véve természetesen, hogy azokat Ön nem kívánja a „modernitás” vagy a „posztmodernitás” terminusaiban megfogalmazni, illetve kérdéseiként kezelni...

Paul Ricoeur: De miért lenne az egyik „modernebb”, mint a másik? Egyszerűen az a helyzet – és nincs sok értelme szavakon vitatkozni –, hogy e kifejezéseket éppen poliszémiájuk miatt nem alkalmazom, azért, mert összecserélhetők, mert zavarra adhatnak okot. Tudja, ez az, amit franciául „mot-valise”-nak nevezünk...

Tóth Tamás: Természetesen minden nyelvben vannak olyan szavak – franciául „mot fourre-tout”-nak is nevezhetjük őket – amelyekbe, akárcsak egy bőrdobba, valóban mindent begyömöszölhetünk. De úgy gondolom, hogy a „neomodern” és a „posztmodern” gondolkodás végül is inverz kapcsolatban áll egymással, amint azt egy francia filozófus a közelmúltban meg is jegyezte. Elfogadhatjuk azt, hogy ezek a terminusok olykor fölcserélhetők, de például az „egyetemesség” és a „különösség” problematikáját attól még mindkettő érinti...

Paul Ricoeur: Itt van tehát két kezelhető fogalom, amit elemezni is lehet. A „modern” és a „posztmodern” fogalmakat viszont Heidegger nyomán „korszakfo-

galmaknak" (*concepts époques, conceptions époques*) nevezhetnénk. Ez persze nagyon nehéz dolog, mert azonnal belefutunk egy olyan problémába, amely a marxistákat rettenetesen zavarba hozta, nevezetesen a történelem periodizációjának problémájába. Vessük föl tehát a korszakok kérdését: mikor kezdődött a modern kor és mikor fejeződött be? A válasz a kritériumoktól függ... Erről jut eszembe, hogy nemrégiben ismét Barcelonában jártam, és megnéztem a Gaudi-féle híres építményeket, amelyek rendkívül furcsák, s amelyeket Gaudi maga „modernnek” nevezett. Ő tehát modernnek tartott olyan alkotásokat, amelyeket mi „posztmodernnek” neveznénk... Láthatja tehát a veszélyt, a szavak okozta zűrzavart, amelybe akkor bonyolódunk bele, ha nem megyünk vissza azokhoz a problémákhoz, amelyek valóságosak ... mert igenis vannak valóságos problémák e szavak mögött...

Tóth Tamás: Igen, és azt gondolom, hogy az „univerzalitás” és a „partikularitás”, valamint az „univerzalizmus” és a „partikularizmus” problémái végül is ilyenek; ha tehát Ön is úgy akarja, maradjunk még egy kicsit ezeknél a kérdéseknél...

Paul Ricoeur: Rendben van...

Tóth Tamás: ... és térjünk vissza egy pillanatra ezeknek a szavaknak a többértelműségére is... Mert a mathesis universalis-tól az univerzális nyelvтанokig, a reneszánsz kor univerzális emberétől egészen az emberi jogok univerzalizmusáig, vagy éppen az egyetemes történelem folyamatosságának problémájáig, amelyet Ön a „Történelem és igazság” c. művében tárgyal, az univerzalitásnak számos rétege van...

Paul Ricoeur: Tetszik nekem az a mód, ahogyan Ön az univerzális fogalmát rétegekre bontja, mivel az valóban megtalálható az emberi jogok jogi problémájaként, a nyelvtanokban, tehát a nyelv univerzális struktúrája vagy a kultúrák problémájaként... Vegyünk egy példát, mondjuk az univerzális nyelvтанét, amelyet Chomsky vetett föl azzal a tendenciával szemben, miszerint minden nyelv struktúrája különböző. És Chomsky egy teljesen alapvető problémából indult ki, a fordíthatóságból. Az én véleményem szerint a fordíthatóság fogalma több mint pusztán nyelvészeti jelenség: gondolkodásunk vezérelve. Mert egyrészt a „langage” a „langues”-ban létezik, és akkor a pluralizmusban vagyunk, másrészt az egyes nyelvek egymás közt fordíthatók. Ez a nyelvvel mint olyannal való találkozásunk egyik előfeltételezése: a nyelvnek fordíthatónak kell lennie. Nyilván bizonyos szemantikai veszteséggel, hiszen minden nem kerülhet át, de fordítunk. A nagy orosz szerzőket olvasva nem hiszem, hogy Dosztojevszkijből sokat vesztettem volna azáltal, hogy franciául olvastam, és nem oroszul... Tehát a fordíthatóság az egyetemesből a történelmibe való átmenet koncepciójának modellje. Ön az imént közvetítő és kapcsolatteremtő képességet tulajdonított nekem, s én valóban nem kívánok a történelmi vagy kontextuális egyetemesiség antinómiájánál megmaradni. Engem éppenséggel az átmeneti struktúrák érdekelnek. És itt mindjárt akadt egy fontos példa erre: a nyelvek fordíthatósága. De van egy másik példám is. Rendkívül érdekelnek azok a szerzők, akik

mostanában valamiféle közbülső szintet akarnak találni az elvont univerzalitás és a végtelen különbözőség között. Főként két műre gondolok itt, az egyik az amerikai Walzeré, aki azt állítja, hogy léteznek úgymond „igazságossági szférák”, de nem végtelen számban. Ötöt vagy hatot tudott megkülönböztetni. Következésképpen, itt valamiféle féken tartott pluralizmussal állunk szemben. Tehát az Igazságosság procedurális egysége és a jogi formációknak világszerte tapasztalható fölaprózódása között létezik egyfajta közbülső szint, éspedig az igazságossági szféraké. És egy másik, hasonló jellegű műre is gondolok: a francia szociológusok közül az ún. cselekvésszociológiában Boltanski és Thévenot megkísérelték meghatározni, hogy a konfliktusokban, vitatott helyzetekben, az emberek által alkalmazott önigazolásokban vajon a hivatkozások száma végtelen-e, avagy sem. Kimutatták, hogy például a piaci-kereskedelmi szférában létezik az önigazolásnak egy olyan módja, amely eltér attól, amelyet ők a családi-háztartási szférában figyeltek meg, vagy attól, amely a költészet és az inspiráció, vagy éppen a közvélemény szférájában nyilvánul meg. Mert az utóbbiaknál másról van szó, mint a piaci-kereskedelmi szférában és az ipari vagy az állampolgári szférában – nevezetesen a hírnévről... Szóval azt hiszem, ha eljutnánk a konfliktus-struktúrák és a tárgyalás-struktúrák valamiféle tipológiájához, akkor egy olyan pluralizmus-hoz jutnánk el, amely átmenetet és összekötő kapcsot képezne egyrészt a történelmi tapasztalatok sokfélesége és szétszórtsága, másrészt pedig a Rawls-féle eljárási formalizmus túlságosan elvont és kiüresedett egysége, vagy mondjuk a Habermas-féle nyílt vita formalizmusa között. Láthatja tehát, hogy nagyon érdekel az, amit a görögök „*metaxu*”-nak, „közbülső”-nek neveztek, és ami egyrészt a végtelenül szétforgácsolt sokféleség, másrészt pedig a túl formális, túl üres, túl elvont egység között helyezkedik el.

Tóth Tamás: Pontosan erre gondoltam, amikor azt mondtam, hogy Önt nagy közvetítőnek tartom. És különösen az tűnik érdekesnek számomra, hogy eközben soha nem egyszerűsíti le a dolgokat, nem elégszik meg retorikus megoldásokkal, az arany középut dicséretével...

Paul Ricoeur: A veszély mindig az eklekticizmus. Elkerüléséhez nemcsak az ellentétek tiszta megfogalmazása, hanem erős közvetítő struktúra is szükséges. Ez pedig komoly probléma. Az olvasónak kell eldöntenie, vajon a közbülső terminus van-e olyan erős, mint az ellentétes terminusok...

Tóth Tamás: Igen, ez így van. Éppen ezért én nemcsak abban látok veszélyt, hogy az univerzalizmus gyakran absztrakt, formális és üres, hanem abban is, hogy olykor azok a közbülső kategóriák is elvontak maradnak, amelyekre maga a mediáció támaszkodik. Az Ön esetében persze szó sincs erről...

Paul Ricoeur: A példa, amelyből elindultunk, nevezetesen a fordíthatóság, nagyon érdekes... Absztrakt elvként persze kimondható: minden nyelv lefordítható minden más nyelvre. De hogyan is történik ez a valóságban? Nos, tényleges fordítás útján, tehát munka által. Egyébként az a munka, amikor Husserlt, Gadamert vagy amerikai és angol szerzőket fordítottam a Seuil kiadó számára, egyike legszebb élményeimnek, gazdagító tapasztalataimnak... Mert megküzdni

egy idegen nyelvvel, valamely nyelvbéli különbözőséget a lehető legteljesebb szemantikai azonosságba transzferálni, ez az egyik legnagyobb öröm az életben. És éppen ilyen fordítói munkát kell elvégeznünk a különböző kultúrák esetében is. El kell tudni mondani a másik kultúráját az én kultúrámban. És az én kultúrámat egy másik kultúrájában...

Tóth Tamás: Igen. Erről egy Budapesten folytatott vita jut eszembe. Egyik fiatal kollégám a paradigmák inkommenzurabilitásáról írt nagyon érdekes disszertációt...

Paul Ricoeur: Igen, teljesen világos számomra...

Tóth Tamás: Végül is, a paradigmák összeegyeztethetlenségének megnyilvánulásait elemezve, fölvetette a kérdést, vajon az egyes kultúrák és emberek egyáltalán megérthetik-e egymást, és ha igen, hogyan... És ezen a vitán egy olyan mondat jutott eszembe, amely az Ön egyik budapesti előadásán hangzott el. Azt mondta, hogy az angolszász analitikus filozófia példái többnyire jelentéktelen példák...

Paul Ricoeur: Szisztematikusan azok...

Tóth Tamás: ... és hogy valószínűleg más példákat is kell találni, jelen esetben a kölcsönös fordíthatóság és a kölcsönös megértés egyéb példáit. Mert végül is nem minden azon múlik, hogy amikor egy bennszülött éppen azt mondja „nyúl”, akkor e szó hallatán az etnológus is egészen pontosan ugyanarra gondol-e, vagy sem...

Paul Ricoeur: Igen, de itt egyelőre a szavaknál maradunk. Persze a nyelvek a lexikájukban különböznek a leginkább egymástól. Kevésbé különböznek szintaxisaikban. És főként kevésbé különböznek abban, amit szövegszerűen, orálisan, a nyelvben kimondanak. Mert nem a nyelvtant, nem a lexikát fordítjuk, hanem a mondatokat. A mondat jelentésségeket hordoz, és mi jelentésségeket fordítunk. Tehát nem a szavakat fordítjuk, a mondatokat fordítjuk...

Tóth Tamás: És realitásokat fordítunk, realitásokat, amelyek kifejeződnek...

Paul Ricoeur: No meg a megcélzott referenst, ami a szemantizmus alapja. A nyelv szemantizmusa az a képessége, hogy dolgokat jelöl. Mit is fordítunk? Nem szavakat, hanem mondatokat, mondatok közötti kapcsolatokat és a mondatokban megcélzott referenseket. S épp ez az a modell, amelyet nagyobb léptékben is alkalmazhatunk, a kultúrák közötti viszonyra is átvihetünk. Mert azt is mondhatnánk – persze leegyszerűsítve –, hogy minden kultúra az elhangzott mondatok nagy együttese, melyek úgyszólván örökségünk szövegét alkotják. És mi ezeknek a szövegeknek, mint nyelvi erőforrásoknak (ressources textuelles) az olvasói vagyunk. És ezek fordíthatók le egyik nyelvről a másikra. Vegyük mondjuk Kafka példáját, aki németül írt, de le lehetett fordítani csehre, szlovákra, franciára, magyarra...

Tóth Tamás: Van egyébként egy másik érdekes példa is. Lukács György a filozófiai műveinek nagy részét képes volt németül megírni, holott egyértelműen magyar volt az anyanyelve, sőt olyannyira hozzá tudott járulni a német filozófiai terminológia gazdagításához, hogy olykor nehézséget okoz szövegeinek magyarra való visszafordítása.

Paul Ricoeur: Igen. Két ellentétes elmélet van a fordításról. Az egyiket igaznak látom, a másikat hamisnak. A hamis az, amelyik szerint a fordítás során úgyszólván kifosztjuk a másik nyelvet, akárcsak az egyiptomi sírokat, vagyis összeszedjük és elraboljuk fölhalmozott kincseit, csak azért, hogy a zsákmány saját nyelvünkbe átkerüljön. De valójában ennek éppen a fordítottja történik. Saját nyelvemet kell fölemelnem a másik nyelv szintjére. Azért, hogy azt, amit először azon a másik nyelven mondtak el, másodszor is el lehessen mondani az én nyelvemen. Ismétlem: saját nyelvemet emelem föl a másik szintjére. Mert legyen bár valamelyik polinéziai nyelvvel dolgom, akkor is arra van szükség, hogy az én rendkívül kifinomult francia nyelvem úgyszólván elébe menjen ennek a másik nyelvnek, amelyet általában egyszerűnek tartanak, amelyen azonban olyan dolgok fejeződnek ki, amelyek egyáltalán nem egyszerűek. A kifejezett dolgok kincsestárát mindig magasabb rendűnek kell tartanom saját nyelvemnél. Van egyfajta függőlegesség, egyfajta „magasság” (*hauteur*), ahogyan Levinas mondaná, ami előtt meg kell hajolnom, és amittől az értelmet kell kapnom...

De térjünk rá egy lényeges ellenvetésre, amely azokat a problémákat érinti, amelyeket Ön szerint sajnálatos módon nem eléggé fejték ki, vagy amelyeket másutt jobban kifejték. Ezt egyébként, önmagam kritikus értelmezésére törekedvén, én is elismerem. Mert nyilvánvaló, hogy minden filozófia, még akkor is, ha azt megalkotója — mint erre utaltam — szellemi ellenfeleivel és ellenlábasaival való vitában fejt ki, meglehetősen szűk marad. Ebben tökéletesen H. G. Gadamer tanítványának vallom magam. A megértésnek ugyanis van valamiféle végessége, s az ember mindig egy bizonyos perspektívából és valamilyen hagyomány vonalát követve értelmez. A magam részéről csak az olyan problémák érdekeltek, amelyekben föl tudtam ismerni a „magyarázat” és a „megértés” valamiféle dialektikáját. Azt hiszem ez lesz a jó kiindulópont a beszélgetés folytatásához, mert ezt a dialektikát éppúgy megtalálom a történelmi megismeréssel kapcsolatos fölfogásomban, mint a cselekvés- és történelemelméleti tanulmányaimban. Legutóbbi cikkgyűjteményemben, a „Szövegtől a cselekvésig” (*Du Texte à l'action*) címűben beszélek erről, három szinten tárgyalva a magyarázat és a megértés problémáját ill. kapcsolatát. Itt mutattam ki, hogy egy szöveg magyarázata ugyanolyan problémákat vet föl, mint egy cselekvés, vagy egy eseménysor magyarázata. Mindkét esetben előbb valamiféle spontán megértés jön létre. Az első olvasatnál átfogó képet alkotunk jelentéséről. Ezt követően rátérünk a részletes elemzésre, a magyarázatra, az összes tudományos segédlettel felszerelve, például a szöveg esetében a lingvisztika, a szintaxis, a stilsztika eszközeivel élve. A cselekvés esetében az angol-amerikai filozófia adja az eszközöket, a „cselekvéseméletet”. Hiszen végső soron a cselekvést is pontosan úgy kell megérteni, átfogó tervéből kiindulva, mint a szöveget. És ez igaz a történelemre nézve is: a demográfiai, gazdasági, jogi stb. magyarázatokból kiindulva kell eljutnunk valamely közösségnek egy adott időszakban érvényes történeti tervéhez. Tehát szerintem a magyarázat/megértés ritmusának effajta párhuzamos-sága a legkülönbözőbb területeken érvényesül, s képes mindazt újrakoordinálni,

ami eredetileg szétszórta volt. Azt hiszem, éppen ebben áll tevékenységemnek az az oldala, amit Ön az imént közvetítésnek, mediációnak, nevezett. Ez nemcsak a módszerek közötti közvetítést jelenti, hanem a tudományterületek közöttit is. Utolsó előtti könyvemben, az „Idő és elbeszélés”-ben három olyan területet vagy mezőt érintek, amelyeket általában teljesen különböző műfajok dolgoznak föl, jelesül a történetírás, az irodalomtudomány és az idő fenomenológiája, s megpróbálok köztük egymást metsző területeket találni. Itt tehát nem egyszerűen elméletek és módszerek, hanem tudományterületek közötti közvetítésről is szó van.

Tóth Tamás: Igen, azt hiszem ez egy központi probléma, s itt szeretnék visszatérni az Ön egyik olyan kísérletére, amely eltérő elméletek összeegyeztetésére, pontosabban különféle elméletek közötti mediációk kidolgozására irányul. Úgy tűnik számomra, hogy az Ön határozott törekvése arra, hogy különböző teóriák és diszciplínák, különféle tudományterületek között közvetítsen, végső soron abból a fölismeréséből ill. meggyőződéséből fakad, hogy az egyes filozófiák és filozófusok között is nagy szükség van bizonyos közvetítésre, mediációra. Hacsak nem fordítva áll a dolog. Nevezetesen úgy, hogy Önt éppenséggel az egyes diszciplínák és paradigmák, az egyes kutatási területek és tudományos elméletek közötti közvetítés belső igénye és szükséglete, az azok szintetizálására irányuló törekvés készítette arra, hogy a különböző filozófiai irányzatokat és hagyományokat összekötő utakat is megkeresse. A következőre gondolok: filozófiai állásfoglalásairól, elméleti előfeltevéseiről és értékválasztásairól szólva Ön úgy jellemezte tulajdon fölfogását, mint amelyik a reflexív filozófia irányvonalát követi, ugyanakkor a fenomenológiai filozófia áramlatán belül marad, ám ennek a fenomenológiai filozófiának valamiféle hermeneutikai változatát képviseli, végső soron azonban megmaradva reflexív filozófiának...

Paul Ricoeur: Van egy metafora – és egyik barátom hívta föl a figyelmemet arra, hogy milyen nagy szerepet játszik ez egész életművemben – s ez az „oltvány” metaforája. Úgy szoktam fogalmazni, hogy gondolkodásomban a hermeneutika oltványként nő hozzá a fenomenológiához. De ehhez ma már hozzátehetem, hogy később a hermeneutikát ugyanúgy „beoltottam” az angolszász analitikus filozófiával, mint korábban a fenomenológiát a hermeneutikával. Vagyis, ha az imént „üledékek,” fölhasználásáról beszéltünk, vagyis egy vegytani hasonlaltal élünk, akkor most meg az „oltványok” jelentőségére utalva egy kertészetből vett metaforát hoztam elő...

Tóth Tamás: Nekem úgy tűnik, hogy Ön a fenomenológia husserli változatában, s még inkább a hermeneutika Dilthey-féle változatában találta meg a hagyományos filozófia és az elméleti társadalomtudományok közötti közvetítés ill. átjárhatóság alapjait. Mindenesetre, különféle fejtegetéseiben Ön többször is visszatér erre a problémára, föltűnően nagy fontosságot tulajdonítva annak a dialógusnak, amelyet a filozófia a tudománnyal, a tudomány pedig a filozófiával folytat.

Paul Ricoeur: Nagyon örülök, hogy ezt hangsúlyozza, mert az egyik legállandóbb meggyőződéseim éppen az, hogy a filozófia nem lehet meg önmagában. Az összes nagy filozófus valamelyik nagy tudománnyal szembesült: Platón a geometriával, Descartes az algebrával, Kant a newtoni fizikával, Bergson a biológiával és mi, legalábbis az a filozófia, amit én művelek, a társadalomtudományokkal. De a pozitív társadalomtudományokkal, ahogyan azokat ma művelik. Az előbb az analitikus filozófia kapcsán a cselekvésre vonatkozó példák szegényességére célzott. De hogyan terjeszthetjük ki a cselekvés problematikájának körét? Talán a cselekvésszociológiát véve alapul... mert abban sokkal gazdagabb tartalmakkal van dolgunk, hiszen megjelennek benne a konfliktusok, az önigazolási procedúrák, a stratégiák... tehát hosszú cselekvésekkel, cselekvéssorokkal van dolgunk, amelyek már nem foglalhatók össze egyetlen mondatban. És ez azért jó kiegészítés, mert az analitikus filozófusokat a cselekvés etikai-politikai aspektusa nem érdekli, őket tökéletesen kielégíti a cselekvés-mondatok szintaktikai, szemantikai és a nyelvészeti értelemben vett pragmatikai struktúrája. Végül is ők nem a cselekvést értelmezik, hanem a cselekvést kifejező mondatokat. Én meg azt állítom, hogy a cselekvést kifejező szöveget kell vizsgálni. S akkor mindjárt olyan láncolatokkal lesz dolgunk, amelyek révén – akár valamely technikai, stratégiai cselekvésnek, akár (német kollégáink elnevezése szerint) valamilyen kommunikációs aktusnak felelnek is meg azok – már át is léptünk a gyakorlat egy sokkal szélesebb és változatosabb területére. Ezen a területen pedig ismét rátalálunk a *praxis* görög fogalmára, amely sokkal többet foglal magába, mint az, amit az analitikus filozófiában *action*-nak hívnak. Ez a fajta analitikus filozófia egyébként megmarad annak, amit a cselekvést kifejező mondatok (*phrases d'action*) egyfajta grammatikájának nevezhetnénk...

Tóth Tamás: És a gyakorlat fogalmának ebben a szélesebb, az aristotelési hagyományra támaszkodó értelmezésében valóban helye van a morális, az etikai és a politikai gyakorlatnak éppúgy, mint a társadalmi és a történelmi gyakorlatnak. Itt természetesen az Ön ideológia-elemzéseire szeretnék utalni...

Paul Ricoeur: Igen, mert az ideológiákban a társadalmi képzelet úgyszólván a társadalmi cselekvés előtt jár, mintegy a horizonton kirajzolódó terv (*projet*) formájában... De egy másik területet is említhetek. Az elbeszélés, ahogyan én vizsgáltam, szintén a cselekvéshez kötődik. Az Aristotelésnak köszönhető fogalom értelmében az elbeszélés nem más, mint utánzás, a cselekvés mimézise, de teremtmő imitáció, mivel a cselekvés modellálásának egy módja. Következésképpen itt a gyakorlat szféráját vagy a narratív erőforrások oldaláról közelíthetjük meg, vagy az etikai sőt politikai normák oldaláról, vagy pedig egy harmadik módon, vagyis a projekció formáját öltő társadalmi képzeletből kiindulva, mint amilyen az utópia és az ideológia. A gyakorlat szférája tehát rendkívül gazdag, mondhatjuk éppoly gazdag, mint az elméleté. De azért nem tagadom meg az angolszász analitikus megközelítést sem, mert az egy nagyon jó alapot ad. Ha szabad így mondanom: megvannak benne a cselekvési-atomok, jól elkülönítve, jó logikával rendszerezve,

jó szemantikával, jó pragmatikával – egyszóval mintegy az építőkövek, amelyekből fölépíthető a ház.

Tóth Tamás: Úgy gondolom azonban, hogy a gyakorlat különféle szféráiban a lefordíthatóság viszonylag egyszerű problémáinál jóval bonyolultabb problémákkal is találkozunk. Ilyen például az ideológia és az utópia problematikája. Ebben a vonatkozásban, legalábbis benyomásom szerint, manapság meglehetősen nehéz történelmi helyzetben vagyunk. Mert ha szerintem nem is lehet elfogadni Fukuyama azon nézetét, miszerint elérkeztünk volna a történelem végéhez, azt a nézetet valószínűleg inkább elfogadhatjuk, miszerint napjainkra elérkeztünk az utópia végéhez...

Paul Riceour: Én ebben az egészben nem hiszek... Utópián én például azt értem – ami végül is az utópia egyik alapvető formája –, hogy eljutunk egy az egész világra kiterjedő gazdasági rendig. Vagy vegyük a korlátlan kommunikációs közösségek koncepcióját, számomra ez is az utópia fogalomkörébe tartozik. Az emberi jogok: ez is az utópia egyik formája. Arról az eszméről van szó, hogy az etikai-politikai értelemben vett egyetemesség szférájában minden kultúra számára lehetővé válik a többivel való kommunikáció. Ez Kant álma, az örökké tartó békével együtt... És én egyáltalán nem azt tapasztalom, hogy ez az álom elhalványult volna. Sőt, ellenkezőleg, ma még erőteljesebb, pontosan a nacionalizmusok, az etnocentrizmusok föllángolása miatt. Az utópiának tehát legalábbis korrektív jelentősége van: megvédi a gondolkodást a partikularitásban való megfenekléstől. Manapság maga az univerzalitás működik utópiaként...

Tóth Tamás: Ezt természetesen elfogadom, de azt hiszem, hogy amennyiben manapság olykor még neves szerzők is pusztán procedurális értelmezést tulajdonítanak nemcsak az univerzalitásnak, hanem az igazságosságnak és bizonyos értelemben az utópiának is, annyiban ezek a fogalmak és dimenziók végül is kiüresednek, elvesztik eredeti tartalmukat...

Paul Riceour: És ez nem véletlen! Nem hinném, hogy össze kellene kevernünk itt az utópiát azzal, amit modellnek nevezünk, például az igazságosság procedurális modelljének. Ez utóbbi ugyanis nem úgy működik, mint egy utópia, hanem úgy, mint alkotmányok létrehozásának módja, vagyis az, ami majd az alkalmazásokat irányítja, azt amit a németek találónak *Anwendung*-nak neveznek. Az utópiához hozzátartozik az időbeli kivetítés, a történelmi projekció. Rawls modellja nem utópisztikus modell, mert egy irreális társadalom eszméjét fogalmazza meg, amelyben az ember elfelejtené saját helyzetét. Szerintem nála inkább eredetkereső fikcióról (fiction fondatrice) van szó. „Eredendő helyzetről” van szó, és én az „eredendő” szót nagyon lényegesnek tartom. Az angolban az eredendő helyzet épp a fordítottja az eszkatologikus horizontnak, mert itt épp a radikális és nem a terminális dimenzióban vagyunk... Ami engem illet, nem hiszem, hogy valaki történelmi életet élhessen, ha nincs előtte valamiféle horizont...

Tóth Tamás: Ön valahol azt mondta, hogy egy utópia nélküli társadalom halott társadalom lenne...

Paul Ricoeur: Igen. És azt hiszem, hogy az örök békében élő emberiség eszméje például egyfajta utópia, mint ahogyan utópia Hans Jonas azon gondolata is, hogy a Földet lakhatóvá kell tenni...

Tóth Tamás: *De tévedek-e, ha azt gondolom: még ha a nagy filozófiák vagy jelentős elméletek szintjén az ilyen utópikus fogalmak és projekciók valóban életerősnek bizonyulnak is, korunk realitásaival, a háborúkkal és pusztításokkal szembesülve bizony mindinkább erejüket és befolyásukat veszítik...*

Paul Ricoeur: Európa nem viselhet többé háborút azon nagy országok egyikében sem, amelyek pedig korábban ezer éven át háborúskodtak egymással. Ahogyan az államok egykor fokozatosan visszaszorították a magánerőszakot, az erőszak bizonyos formáit saját maguk számára tartva fenn, úgy napjainkban bizonyos értelemben az állami erőszak visszaszorulásáról beszélhetünk, egyes átfogóbb, nemzetközi intézmények javára... Úgy gondolom, hogy a háború meghátrált, s ebben a tekintetben a haladás nem minden eredmény nélkül való. A háború meghátrált, legalábbis a világ bizonyos régióiban. Megállapítható, hogy a nyugati világ már megvalósított valamennyit az örök béke utópiájából. És most az a problémánk, hogy kiterjesszük ezt a világ más részeire is, olyan nemzetközi intézmények segítségével, amelyek még csak most jönnek létre. És ami ebben az utópia, az az, hogy mindezt nem valamiféle világ-államnak kell megvalósítania – amelyik egyszerűen egy már létező nemzetállam kiterjesztése lenne –, hanem valóban olyan intézményekről lenne szó, amelyekről ma még nem is tudjuk, hogy milyenek. Ma még nem tudjuk, milyen is lesz az az egész világra kiterjedő politikai igazgatási forma, amely nem bizonyul majd egyszerűen valamely szuperhatalom uralmának. Ezért aztán, ezen a ponton utópiákra van szükségünk. Olyan képzeletbeli konstrukciókra, amelyek kijelölik a lehetetlent és a lehetségest, a valószínűt és a kívánatost...

Tóth Tamás: *De az talán mégsem teljesen véletlen, hogy Ön az etikai univerzalizmus ezen utópiájával – például a Habermas és Apel által a diszkusszió etikájának nevezett utópiával – némely vonatkozásban épp a társadalmi valóság rendkívüli bonyolultságának, a jelen opacitásának és az emberi kapcsolatok konfliktualitásának tételét állította szembe...*

Paul Ricoeur: Térjünk vissza a modell és utópia oppozíciójához. Itt ismét megemlíthetjük, mert az örök béke kanti terve e tekintetben nem más, mint a „konkrét univerzális” egy lehetséges formája. Ami bizony paradoxon: valami univerzális, de egyúttal konkrét is. Éppen ezért, ez a „konkrét univerzális” csakis a történelem terméke lehet. Amin azt értem, hogy egyedül a kultúrák közötti nagy párbeszéd képes létrehozni azokat az intézményeket, amelyeknek még nem ismerjük a formáját, de amelyek minden bizonnyal azon eszmecserék és kulturális közvetítések történetének termékei lesznek, amelyekről az előbb beszéltem. A konkrét univerzális tehát korántsem a tisztán transzcendentális gondolkodás elvont, formális univerzálisa. Az egyetemessé tevés, az univerzalizálás ilyen elvont formái pusztán a modellezés eszközei. De a modellezés itt nem a jövő képzeletbeli kivetítése, hanem ezt a projekciót sokkal inkább a nagy vallások eszkatológiájához

közelíteném, mint amilyen például a Farkas és a Bárány kibékülése, melyet Izrael prófétái idéznek föl. Mert a konkrét univerzális mindig a képzelet színeivel festődik le; úgyhogy most már nem a procedurális területén vagyunk...

Tóth Tamás: Mintha Ön itt még tovább tágítaná a poliszémiát...

Paul Ricoeur: Azt nem. Bizonyára észrevette, hogy hű maradok ahhoz, amit az „Ideológia és utópia” c. könyvemben írtam: a képzelet mindig társadalmi képzelet, s egyáltalán nem valamiféle elvont modellalkotás...

De azt hiszem, most be kell fejeznünk a beszélgetést.

Tóth Tamás: Természetesen. Nagyon köszönöm.

2. Beszélgetés: Párizs 1996 június

Tóth Tamás: Professzor Úr, 1991-ben folytatott első beszélgetésünk során Ön rendkívül értékes információkat adott nekem gondolkodói munkamódszeréről. Egyrészt a „kérdés”, a „válasz” és a „maradék” (résidu) sémájáról beszélt, amelynek fontossága egész filozófiai életművében kimutatható. Másrészt pedig azokról a gondolati „akadályokról”, amelyeket szellemi pályafutása során néhány más filozófus művei jelentettek az Ön számára. Hangsúlyozta, hogy az „akadályokat” (obstacle) nem kerülte meg, hanem inkább megpróbálta azokat valamiféle „támasztékká” (appui) átalakítani. Arra törekedett, hogy a megoldatlan problémákra (résidu) visszatérve újból fölvesse bizonyos kérdéseket, melyek megoldásából azután gondolkodása újabb lendületet meríthet (rebondor) ...

Paul Ricoeur: Valóban így fogalmaztam, ez az én nyelvezetem...

Tóth Tamás: Mivel akkor abból a gondolatból indultunk ki, hogy az Ön elméleti munkásságában a „kérdések” és a „válaszok”, az „akadályok” és a „támpontok” eltérő láncolatait (enchaînements) különböztethetjük meg, engedje meg, hogy ma ennek a problematikának egy olyan vetületére térjek vissza, amelyről okkal vagy ok nélkül azt gondolom, hogy nem kapott kellő figyelmet korábbi beszélgetésünk során. Arra kérném tehát, beszéljen még ezekről az összefüggéssorokról, de ez alkalommal talán nem annyira három, már 1991-ben is tárgyalt könyvét, mint inkább a „Tems et récit” (Idő és elbeszélés) c. művét alapul véve.

Paul Ricoeur: Nyilván az zavart engem akkor, hogy a három említett mű heterogén sorozatot alkot. A „Történelem és igazság” cikkek gyűjteménye, az „Előadások az ideológiáról és az utópiáról” jóval későbbi, a chicagói egyetemen tartott előadásaim szövege, a „Magunk mint a Másik” pedig rendszerező mű. Véleményem szerint ugyanis az összekapcsolódás – illetve a kérdés, a válasz és a maradék – problémája inkább a szisztematikus művek közötti viszonyban vetődhet föl. Márpedig a három említett könyv nem alkotja szisztematikus művek homogén sorozatát. Egyébként a rendszerező művek mellett vannak más sorozatok is, például a tanulmányoké és az előadásoké. Mindenesetre, filozófiai munkásságomban két különböző írásmóddal van dolgunk. Az egyik esetben valóban tudományos vitákról, szisztematikus művekről van szó, az Ön által

alkalmazott sémának megfelelően... Ellentétes vélemények csapnak össze, és én mindig a saját utamat keresem kétféle vélemény között vagy azokon túlmenve, tehát mindig meglehetősen nagy kritikai apparátussal felszerelve dolgozom, sok párhuzamosan futó ösvényen haladok előre, lassan jelölve ki az irányvonalat. A másik esetben viszont előadásokról van szó, ezek sokkal közvetlenebbek, nincsenek jegyzetek, többet kockáztatok. Itt egészen más a stílus, és nem is ugyanaz a közönségem. Míg a szisztematikus műveket a szakembereknek szántam, talán azzal az illúzióval, hogy azokhoz szólok, akiket a tudományág legjobbainak tartok, s akik talán meg is hallgatnak és meg is értenek, a cikkekben és előadásokban viszont mindig szélesebb közönséghez szóltam, olyan emberekhez, akik hallgatóságként többnyire fizikailag is jelen voltak, például a nyilvános előadásaimon. Ezért aztán a gondolati láncolatok kérdése nem egyformán merül föl e két különböző sorozat esetében. A cikkekben és előadásokban mindig van valami, ami a körülményektől függ. Inkább csak egybefűzésükkel próbáltam valamiféle egységet kialakítani. Ezzel szemben a szisztematikus munkák sorozata – tehát az, amely „Az akaratlagos és akaratlan”-nal kezdődik és a „Magunk mint a Másik”-kal fejeződik be – valóban fölveti életművem belső egységének, koherenciájának kérdését... Ezekkel kapcsolatban tehát valóban el tudom fogadni azt, hogy megvizsgáljam az általuk alkotott láncolat természetének, a közöttük fönnálló kontinuitásnak és diszkontinuitásnak, valamint az egyes könyvekben meg nem válaszolt, a későbbi könyvek valamelyikében azonban újra fölvetett kérdéseknek a problémáját. Akarja, hogy most erről beszéljessünk?

Tóth Tamás: Igen. De megkérhetném-e Önt arra, hogy az egyes művek összefüggését és kapcsolatát itt ne annyira kronológiai, mint inkább filozófiai szempontból vizsgáljuk, mégpedig egy jól körülhatárolt tartalmi problémát, mondjuk az „univerzalitás” és a „partikularitás” kérdését előtérbe állítva?

Paul Ricoeur: Tehát inkább problémák, mint reziduumbok láncolataként? S mit ért Ön „partikularitáson”, az emberi szubjektumok, vagy valamilyen emberi tapasztalat különösségét?

Tóth Tamás: Valójában én egyszerre gondoltam tartalom-szempontú és maradvány-szempontú láncolatokra. Ami pedig a „partikularitást” illeti, természetesen több mindent értek rajta... De mielőtt erről szót ejtenék, engedje meg, hogy egy pillanatra visszatérjek a homogén és a heterogén sorozatot alkotó művek Ön által említett problémájára.

Paul Ricoeur: Természetesen.

Tóth Tamás: Ön azt mondja, hogy műveinek három sorozata, nevezetesen a folyóiratcikkek, a nyilvános előadások és a szisztematikus munkák, nem ugyanazon stílusban és nem ugyanazon közönség számára íródtak. Ezzel kapcsolatban szeretném megjegyezni, hogy bár az említett művek stílusa és közönsége valóban teljességgel különböző, problematikája viszont nagyon is hasonló, sőt olykor megegyező...

Paul Ricoeur: Hát persze, minden bizonnyal...

Tóth Tamás: Elmondható például, hogy a „Történelem és igazság” c. korai cikkgyűjteményében Ön az egyes kultúrák különösségét világosan szembeállította a racionalitás egyetemességével...

Paul Ricoeur: Valóban ... Valamiféle egyetemlegesség ural minden „milieu”-t, s a vita többnyire a nemzeti, a kulturális kontextualizmusról folyik ...

Tóth Tamás: Ám elmondható az is, hogy az „univerzalitás” és a „partikularitás” kérdésének különböző vetületeire Ön későbbi, szisztematikus műveiben is többször visszatér. Így a „Magunk mint a Másik”-ban, ahol Jürgen Habermas és Martin Walzer vitája kapcsán kitűnő elemzést ad például az „univerzalizmus” és a „kommunitarizmus” viszonyáról. Ám említhetném „A kritika és a meggyőződés” (La critique et la conviction) c. közelmúltban megjelent könyvét is, ahol ugyanerre a kérdésre tér vissza...

Paul Ricoeur: Igen, ez sokat foglalkoztat...

Tóth Tamás: Vajon megkérhetném-e tehát arra, hogy mintegy hidat verjen...

Paul Ricoeur: Hogyne...

Tóth Tamás: ... mondjuk a „Történelem és igazság” és a „Magunk mint a Másik” között, a középpontba azonban ezúttal az „Idő és elbeszélés” című művét állítva? S megtenné-e, hogy mondandóját az egyetemességnek – e műveiben is gyakran érintett – témaköréből vett példákkal illusztrálja?

Paul Ricoeur: Tehát valamely kulturális tapasztalat különösségének a racionális gondolkodás egyetemességéhez fűződő viszonya érdekli...

Tóth Tamás: Igen... Emlékszem, például egy nagyon szép mondatára, amelyet a „Történelem és igazság”-ban (Histoire et Vérité) olvastam. Ön ott körülbelül ezt írta: „Mihelyt két szigetcskét látok, azonnal együtt, ugyanabban a kozmoszban képzelem el őket.” Azután pedig egyrészt a modern és univerzális társadalmak, másrészt pedig a partikuláris kultúrák összetett kapcsolatairól beszél, akár tradicionálisak ez utóbbiak, akár nem. Említést tesz a regionális kultúrák sokféleségéről, a közöttük kibontakozó kommunikáció lehetőségeiről, szellemi teljesítményeik egymás számára való közvetíthetőségének, illetve egymás nyelvére való lefordíthatóságának esélyeiről stb. Továbbá rátér arra a kérdésre, hogy milyen nehéz a párbeszéd a magunk és a mások civilizációja között, megállapítván, hogy bár a különböző kultúrák értékei korántsem közvetíthetetlenek egymás számára, az általunk ismert történelemfilozófiák nem sok fogózót nyújtanak számunkra...

Paul Ricoeur: Hát igen...

Tóth Tamás: ... ahhoz, hogy a fordítás, a megfeleltetés és a közvetítés oly nehéz munkáját elvégezhessük. S végül Ön azt látszik gondolni, hogy mi, európaiak, mintegy be vagyunk zárva a nyugati kultúrába és a világtörténelem univerzalista filozófiájába, amely nemigen teszi lehetővé az egyetemes, a különös vagy éppen az egyedi vonásokat mutató kultúrák közti közvetítést... Nos, be kell vallanom, hogy engem ez a fejtegetése, amelyet a közelmúltban újraolvastam, ismét gondolkodóba ejtett. Benyomásom szerint ugyanis mindmáig nem rendelkezünk olyan részletesen kidolgozott történelem- és kultúrfilozófiával, amely lehetővé tenné számunkra, hogy kibontakoztassuk a miénkétől eltérő kultúrákkal és

civilizációkkal való termékeny párbeszédet, s hogy másként is képesek legyünk megragadni az egyetemességet, mint elvont és lehangoló módon, kulturális közterek kollektívjaként.... Mondom ezt annak ellenére, hogy az Ön munkássága persze éppenséggel azok közé tartozik, amelyek nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy valamelyest mégiscsak előbbre lépjünk ezen az úton... De lehet, hogy nem eléggé világosan fogalmazom meg a kérdést ahhoz, hogy válaszolni lehessen rá ... és talán egy kicsit rámenős is vagyok...

Paul Ricoeur: Én meg semmiképpen sem szeretném megismételni azt, amit már elmondtunk, sőt alaposan megvitattunk... Ez a tézis egyébként nem áll a középpontban az „Idő és elbeszélés” című könyvemben, holott ez a legfontosabb munka a „Magunk mint a Másik” előtt, mely utóbbi tulajdonképpen filozófiai pályafutásom nagy összefoglalása... Én ugyanis az „Idő és elbeszélés”-ben éppenséggel azt feltételeztem, hogy elbeszélni valamit – egyetemes érvényű aktus, univerzálisnak mondható cselekedet ... és nagy megelégedésemre sikerült is igazolnom ezt... Chicagóban volt egy kínai kollégám, a kínai elbeszélések nagy szakértője, aki azt mondta nekem, hogy az ő irodalmukban is megtalálhatók az elbeszélés univerzalitásának ugyanazon kategóriái, mint a „mise en intrigue”, vagyis a cselekményszövés, a jellemek és szereplők fokozatos bemutatása azon események által, melyeknek vagy előidézői, vagy elszenvedői... Más szóval náluk is megvan a cselekménnyé-szervezésnek ez a kettőssége, egyrészt az elbeszélt történet, másrészt az események szereplői vonatkozásában. Az elbeszélés aktusának egyetemessége tehát igazolódik, valószínűleg azért, mert ez az egyetemesség az idő és az emlékezet által feltett kérdésre vezethető vissza, amelyek azt igénylik, hogy strukturáljuk őket... És annak a módja, ahogyan a múltó időt, ami homogén, strukturáljuk, az nem lehet más, mint a narratív eszközök általi strukturálás. Ami mármost ezeket a narratív eszközöket illeti, ezeknek egyrészt univerzális jellegük van, s ezt én épp a cselekménnyé-alakításban (mise en intrigue) véltem fölfedezni, másrészt viszont partikuláris jellegük van, ami a narratív formák tipológiájában nyilvánul meg... Következésképpen azt gondolom, hogy a narratív formák tipológiája szolgáltatja a közbülső fokot az elbeszélés aktusának (acte de raconter) univerzalitása és az egyes elbeszélések (récits) kulturális értelemben vett szingularitása (egyedisége) között. Már a népi, folklórbeli kultúrák szintjén is megtalálhatjuk az elbeszélésciklusokat, ilyenek Andersen meséi, a Propp által tanulmányozott mesék, Grimm meséi, Perrault meséi, amelyek mind a helyi kultúrákhoz erősen kötődő ciklusok...

Továbbá létezik egyfajta szélsőséges szingularitás is, a zsenik nagy alkotásaiban, amelyek bizonyos értelemben abszolút egyediségek... Mert Dosztojevszkij ugyebár csak egy van, mint ahogyan csak egyetlen Shakespeare létezik. De itt egy másik problémába ütközünk, ami az a paradoxon, hogy az egyediség végletes formája gyakran az egyetemesség végletes formájába torkollik. Mert nemcsak azt mondhatjuk el, hogy a cselekmények tipológiája mintegy elzárja egymástól a különböző helyi kultúrákat, kulturális egységeket (localités culturelles), hanem azt is, hogy a végletes egyediség mintegy újra megnyitja azokat egymás számára,

mégpedig épp a fordíthatóság, a fordítás számára való rendelkezésre állás által. Mert azt lehetne mondani, hogy a partikulárist, a különöst, ez esetben úgyszólván belülről haladta meg az egyedi, a szinguláris, mely utóbbi azonban itt maga is egy csapásra egyetemessé, univerzálissá válik. Egyébként, itt valami szerfölött rejtélyes dologgal állunk szemben: meglehet, hogy a művészi alkotás szélsőséges egyediségében rejlik a legnagyobb esély arra, hogy valami alapvetően emberi érintessék meg. Mintha a szinguláris lenne leginkábbbb univerzalizálható; mintha az egyedi lenne leginkább egyetemessé alakítható... És mindez ráadásul épp az elbeszélések területén nyilvánul meg, ami számomra egészen alapvető dolog...

Tóth Tamás: Meglep az a hasonlóság, amelyet az Ön által elmondottak és Thomas Mann egyik kijelentése között vélek fölfedezni, aki körülbelül ezt mondja valahol: „Elegendő önmagamat elbeszélnem ahhoz, hogy egyben az idő, az egyetemesség nyelvét is megoldjam...”

Paul Ricoeur: Igen. De valószínűleg éppen ebben rejlik az esztétikum funkciója, hogy tudniillik az egyediséget összekapcsolja az egyetemességgel. Amit az etika valószínűleg nem képes elérni, s még kevésbé a politika. A praxis területén ugyanis valószínűleg meghaladhatatlan antinómiák vannak: egyrészt a normatív, univerzalizáló, kantí típusú imperatívusz szintje, és másrészt aközött, amit jómagam a „Magunk mint a Másik”-ban „gyakorlati bölcsességnek” nevezek, s ami ahhoz kapcsolódik, ami a görög tragédiaszerzőknél és Aristotelésnál a *phronésis*, a latinoknál és a középkorban a *prudencia*. Ám mindig van valami feszültség, sőt torzulás abban a viszonyban, amely a mindenkor formálisnak megmaradó univerzalitás és a mindenkor önkényességre hajlamos szingularitás, egyedi tapasztalat között fönnáll. És rendkívül nehéz megtalálni az összekötő kapcsot, megfogalmazni a közbülső maximákat egyfelől a formálisnak és üresnek bizonyuló egyetemesség, másfelől pedig a majdhogynem kószának és tévelygőnek nevezhető egyediség között. Ha egyáltalán, ez talán éppen az esztétikai dimenzióban sikerülhet ...

Tóth Tamás: Azt lehetne tehát mondani, hogy leginkább az esztétikai dimenzióban, a művészetben lelhető föl az univerzalitás és a partikularitás közötti közvetítés lehetősége...

Paul Ricoeur: Igen, s erre azért gondolok, mert épp a napokban olvastam újra Gadamer „Igazság és módszer” c. könyvét. Most készült el teljes francia nyelvű kiadása, és ismertetést írok róla. Úgy vettem észre, hogy ő úgyszólván rövidre zárja azt a kapcsolatot, amely egyrészt az esztétikai elmélkedés, másrészt a sokratési, illetve platóni dialógus között áll fönn. Az esztétikai reflexióban egyébként a szép élménye egyszerre szingularizál és univerzalizál. Nos, Gadamer a „játék” fogalma segítségével végzi el ezt az összekapcsolást, ami fölöttébb érdekes gondolat; ez a „játék” egyébként a játékosság formáját (*forme ludique*) ölti az esztétika síkján, s a komoly játék (*jeu sérieux*) formáját a platóni dialógusban. De ugyanarról van szó, egyrészt a kérdés-felelet játékról a filozófia tartományában, másrészt az emberi tapasztalat megnyitásának lehetőségeivel való játékról az esztétika tartományában...

Szóval mindez nagyon érdekes Gadamer „Igazság és módszer” című művében... Számomra igen tanulságos volt ezt az 1961-es könyvet mintegy harminc évvel később újra elolvasni, hiszen ma már persze nem ugyanúgy olvassuk... Mert harminc évvel ezelőtt Gadamert Diltheynek a *Geisteswissenschaft*-ról – amit szellemtudománynak, humán tudománynak fordíthatunk – folytatott vitája tartotta fogva, amikor is a problémát teljesen elfödte előle ez a terméketlen vita. Míg ugyanis az újkantiánusok azt állították, hogy vannak időtlen kérdések és csak a válaszok időhöz kötöttek, történetiek, addig a historicizmus azt állította, hogy épp a válaszok történetisége kelti a kérdések univerzalitásának látszatát és illúzióját. És Gadamer ennek a vitának a foglya marad. Épp annyiban, amennyiben ezt a humán tudományok körül forgó nagy vitát egyrészt az esztétika filozófiája, másrészt a filozófiai dialógus elmélete közé iktatja be. Mert a „játék” eszméje mellett mindkét oldalon ott van a „hozzátartozás” (co-appartenance) eszméje. A művészeti alkotásban ugyanis – éspedig a kanti ítéletet megelőzően, amely reflexiós esztétikai ítélet és a szubjektivitás nézőpontjából van megfogalmazva – megjelenik az a hatás, befolyás, melyet a készülő mű az alkotás folyamatában gyakorol alkotójára.

Én azt a példát venném, amelyet Merleau-Ponty helyezett mindenek fölé, Cézanne példáját. Miért festi meg Cézanne szüntelenül újra és újra a Sainte-Victoire hegyet? Mintha a művészi bemutatások, ábrázolások egyike sem merítené ki a hegynek, mint a természet alkotásának, mint természeti ritkaságnak (monument de la nature) azon törekvését, hogy kifejezésre jusson... Itt tehát egy kifizetetlen adósságról van szó, melynek folytán egyszerre beszélhetünk a művészi alkotás egyediségéről és arról, hogy csak a műalkotások sorozata, a Sainte-Victoire hegy ábrázolásainak sokasága célozza meg azt a többletet, ami valószínűleg nem más, mint valamely emberi tapasztalat univerzalitása, egy természeti csoda szakralitása...

Tóth Tamás:... és ami valahogyan elérhetetlen a művész számára...

Paul Ricoeur: ... ami elérhetetlen számára, de azt is mondhatnánk, hogy ez a valami egyre jobban eltávolodik tőle, ahogyan a művek megsokszorozásával közeledni próbál hozzá. Mintha ily módon egyre érzékenyebbé válnánk a természet ezen csodája iránt, amellyel semmiféle műalkotás nem érhet föl, a természet szakralitásának megközelíthetatlensége iránt... Akkor viszont itt valami másról van szó, mint az univerzalitásról, akkor itt egyenesen az ábrázolás tárgyának, sőt még csak nem is annak, hanem a természet alkotásának ontológiai telítettségéről van szó, melyet művészi ábrázolás nem meríthet ki. Itt „hozzátartozásról”, a műalkotás játékos játéka és modelljének megközelíthetatlensége közötti „összetartozásról” (co-appartenance) van szó, sőt, nem is elegendő itt „modellről” beszélni, helyette inkább az „eredeti” (original) kifejezést használnám, az „eredet” szó valódi értelmében...

Tóth Tamás: Vagyis a modell egyszerűségéről és a megközelítés többszöriségéről beszélhetünk...

Paul Ricoeur: Sőt akkor ennek a *pendant*járól, megfelelőjéről is beszélhetünk, mégpedig a nyelv egy olyan ontológiájában, amelyik épp a sokratési dialógust választaná modelljául. A sokratési dialógusok legtöbbje ugyanis nem jut el a végkifejletig, mert ahogyan Cézanne festményeinek megsokszorozódása egyre távolabbra tolja a „megfestendő dolgot”, úgy a párbeszédekben az „elmondandó dolog” tolódik egyre távolabbra a dialogikus megközelítések sokasága által. Itt jegyzem meg, hogy pontosan ezen a ponton távolodik el Gadamer a mesterétől, Heideggertől, akinek pedig mindent köszönhet. Az említett alkalomból olvastam el 1985-ben publikált önkritikáját, amelyben végigtekintve életművén így nyilatkozik: előbb hagytam magam bezárni a *Geisteswissenschaft*-vitába, holott Heideggertől azt tanultam, hogy messzebbre tekintsek, a görögök felé. De azután, teszi hozzá, épp a görögök olvasása kapcsán távolodtam el tőle is, mert Heidegger a platonizmus valamiféle modellját erőltette rám, melyet metafizikának nevez. Márpedig a metafizikát, ha bezár minket, meg kell semmisíteni...

Nos, a metafizika lerombolásának eszméje éppenséggel a platonizmus zárt olvasatából indul ki, az „érthető” és az „érzékelhető”, az *epistémé* és a *doxa* szembeállításából, különféle bináris rendszerekből... Holott, ha ismét megnyitjuk a dialógust, akkor észrevevesszük, hogy nincs is platonizmus, és Platón maga is szüntelenül Platón kritikusa. Idézzük csak föl az ideák híres elméletét, amelybe megkísérlik bezárni! Nos, ez az elmélet újból és újból munkába vétetik, sőt bizonyos értelemben még meg is cáfoltatik az utolsó dialógusokban, majd elvi szinten és különösen a „Philebos”-ban, amely a „Parmenidés”-szel együtt minden bizonnyal Platón önkritikájának a csúcsa... Mindez egyébként, mellesleg szólva, erőteljesen kisebbiti Platón és Aristotelés annyira túlbecsült ellentétét. Mintha Platón a fölöttünk álló intelligibilitás embere lett volna, Aristotelés pedig a természet empirikus leírásáé... De végül is az aristotelési *phronésis*, ahogyan azt a „Nikomachosi etiká”-ban, annak is a hatodik könyvében kifejtette, fölöttébb közel áll a platóni dialógusok dialogikus mozgásához.

Tóth Tamás: Nagyon köszönöm ezt a szép gondolatmenetet. De most mégis egy kicsit zavarban vagyok, mert egy olyan kérdésre kell visszatérnem, amely első beszélgetésünk alkalmával mintha kissé ingerelte volna Önt: a „modernség” és a „hagyomány” kérdésére...

Paul Ricoeur: Igen... Elég furcsa, de rá kell döbbernem, hogy mindmáig bosszantanak ezek a terminusok... Nem sok dolog hoz ki ennyire a sodromból... De ez, ez amerikai élményeim hatása! Azért említem Amerikát, mert az Egyesült Államokban néhány éve mást sem hallani, mint azt, hogy „modern” vagy „posztmodern”... Hát ez elviselhetetlen... Persze mindenkinek megvannak a maga előítéletei... Nekem éppenséggel minden, ami „posztmodern”, és egyáltalán minden kifejezés, ami azzal kezdődik hogy „poszt-”, határozottan ellenszenves... Egyébként Németországban is érezhető manapság ez a tendencia, és ott is minden „poszt-” lett... Így például arról beszélnek, hogy „posztindusztriális” társadalomban élünk...

Tóth Tamás: Daniel Bell híres könyve óta...

Paul Ricoeur: Tudja, én azon csodálkozom a legjobban, hogy éppen amikor azt állítják, hogy Kant és Hegel óta nincs többé történelemfilozófia, s ami még rosszabb, Spengler stb. óta, akkor valójában a „posztmodern” és egyáltalán minden „poszt-” filozófia, be nem vallott módon, mint egyfajta történelemfilozófia, pontosabban annak is valamilyen alsóbbrendű formája lép föl, mivel abból indul ki, hogy mindent az időben kell elhelyeznünk. Azt sugallja, hogy kezdetben voltak a modern eszmék, azután meg jöttek a posztmodern eszmék... Ami engem illet, úgy gondolom, hogy ebben a vitában a legfontosabb ellenérv a jelen homályossága, átláthatatlansága (obscurité du présent)... Erről meg vagyok győződve. És amikor, visszatekintve, nem kevés idő elteltével, idős korom minden tapasztalatával újraolvasom az ötvenes vagy a hatvanas évek vitáit, megdöbbsz, hogy milyen illúziókat tápláltunk... Ha például arra gondolok, hogy Sartre azt írta, hogy „...a marxizmus gondolkodásunk meghaladhatatlan szellemi horizontja...”! Hát ez ma már szinte hihetetlen... De még a barátaim között is előfordult ilyesmi. Például Emmanuel Mounier esetében, aki itt lakott a közelben, és aki írt egy kis könyvet a perszonalizmusról. Ebben azt állítja, hogy három élő filozófiát ismerünk: az egzisztencializmust, a marxizmust és a perszonalizmust. Hát, manapság ez a három filozófia, ha talán nem is éppen halott, de semmi esetre sem tartozik a legelevezetebbek közé... Szóval szerintem igencsak nagyokat tévedhetünk a jelenkor, saját korunk leírásakor...

Tóth Tamás: Tökéletesen egyetértek... De szerintem akadnak olyan posztmodern filozófusok is, akik nagyjából ugyanígy gondolkodnak...

Paul Ricoeur: Én egyáltalán nem állítom, hogy csak nekem lehet igazam! Azt aztán tényleg nem... És éppen ezért van az, hogy műveimben, mint ezt Ön is észrevehette, sohasem használom a „modern” és „posztmodern” szavakat, s csak unszólásra mondom el, hogy tulajdonképpen miért is nem...

Tóth Tamás: Hát én tényleg megpróbáltam egy kicsit erre noszogatni Önt...

Paul Ricoeur: Mert lehetséges, hogy tévedek, de...

Tóth Tamás: Én persze tökéletesen elfogadom azokat az érveket, amelyekkel Ön a „modernitás”, a „posztmodernitás” illetve a „modernizáció” és a „posztmodernizáció” egyes elméleteinek sekélyességét bírálja. De úgy gondolom, ezt a problémakört azért oly módon is meg lehet közelíteni, ahogyan ezt mondjuk Hegel és Max Weber, illetve egyik-másik könyvében Jürgen Habermas és Alain Touraine, vagy éppen Heller Ágnes tette. Rendkívül érdekesnek tartom például Alain Touraine könyvét „A modernség kritikája”-t...

Paul Ricoeur: De itt a „modernségről” inkább mint többé-kevésbé rövid történelmi korszakról van szó, mint a jelenkorról, nemde? Vagy inkább a XVIII. századról? Mert igen gyakran azt hallom, hogy a modern kór lényegében a XVIII. század, vagyis a modernitás ezek szerint nem más, mint a fölvilágosodás, az Aufklärung.

Tóth Tamás: Valóban elég gyakran emlegetik a modernséget a fölvilágosodás értelemben, de olykor az Angliában lezajló ipari forradalom és a Franciaországban kibukkanó politikai forradalom értelmében is. Az 1789-es francia forradalmat

például, legalábbis politikai szempontból, többek szerint a modernség bölcsőjének tekinthetjük.

Paul Ricoeur: De akkor meg minek használjuk a „modernség” olyannyira kétértelmű fogalmát, ami ellentéteket jelöl, mindent és mindennek az ellenkezőjét (désigne des contraires)...?

Tóth Tamás: Ez igaz, de itt egy rendkívül érdekes filozófiai probléma látszik fölmerülni. Mert nemcsak az iparban vagy a politikában lezajló modernizációs folyamatokat ismerjük, hanem más ilyen folyamatok is léteznek. Beszélhetünk tehát olyan, egyszerre konvergáló és divergáló, egymáshoz hasonló és egymással ellentétes társadalmi tendenciákról, amelyek végső soron a modernségben, mint egyfajta csomópontban találkoznak. S ilyen értelemben talán nem teljesen képtelenség úgy fogalmazni, hogy a modernitás korunk túlléphetetlen horizontja... Szerintem épp a modernség ilyesfajta fogalma segítette elő többeknél, például Hegelnél, Webernél és...

Paul Ricoeur: Igen, de szerintem igen fontos megemlíteni azt is, hogy ha az egyik oldalon ott volt Hegel és Max Weber, a másik oldalon pedig ott van a mai kor, ott vagyunk mi magunk, akkor a kettő között találjuk a Frankfurter Iskolát... Mert hát Horkheimer és Adorno kritikája azért mégiscsak... És mi egy kicsit ennek jegyében élünk... Mert ők mutattak rá, és valószínűleg jogosan, az ész instrumentálizálódásának tendenciájára. Vagyis, a racionalitással kapcsolatos illúziókra és hazugságokra, amely racionalitásnak ez az instrumentális oldala felszabadító vagy inkább emancipatív látszatok mögé rejtőzik...

Tóth Tamás: Ez olyannyira igaz, hogy szerintem pontosan az Ön által említett okokból, vagyis a szóban forgó fogalmak alapvető kétértelműségéből fakad az is, hogy számos szerző, bár alkalmazza ezeket a kifejezéseket, amikor a „modernség” ill. a „modernizáció” különféle filozófiai és társadalomtudományi elméleteire hivatkozik, akkor ezt csakis bizonyos kritikai távolságtartással, heurisztikus értéküket illető komoly fönntartások megfogalmazásával teszi... Egyébként az a gyanúm, hogy épp ezért vezette be a „posztmodernség” és a „posztmodernizáció” kritikai fogalmát és alternatív problematikáját mind a modernitás iránt elkötelezett, mind pedig az azt bíráló teoretikusok jó része...

Paul Ricoeur: Igen...

Tóth Tamás: Szerintem nemcsak az „univerzalitást”, hanem a „modernséget” és a „posztmodernséget” illetően is a fogalmak poliszemiájával és az elméletek sokféleségével van dolgunk, és ez utóbbiak közül a magam részéről is csak néhányat tartok valóban érdekesnek...

Paul Ricoeur: Igen... De akkor az a kérdés merül föl, hogy miért van szükségünk annak az időszaknak vagy korszaknak az átfogó jellemzésére, amelyben benne élünk? Számomra sokkal érdekesebbnek tűnik valós problémákkal foglalkozni... és pedig anélkül, hogy föltennénk magunknak a kérdést, vajon „modern” problémákról van-e szó, vagy sem... Vegyünk egy példát... Mostanában ismét sokat foglalkoztat egy kérdés, amelyet bizony teljesen elhanyagoltam az „Idő és elbeszélés”-ben. Ez pedig az „emlékezet” (mémoire) problémája...

Tóth Tamás: Tehát ez a probléma akkor az említett könyv reziduuma, „maradék” vagy „üledék”? Ennek tisztázása igen fontos számomra.

Paul Ricoeur: Mert megdöbbenéssel tapasztalom, hogy az „emlékezel” szó egész egyszerűen nem szerepel az „Idő és elbeszélés” című művemben. Mintha átugrottam volna fölötte. Holott amikor Aristotelést olvasom, s amikor ő a „Parva naturalia”-ban a *mnémé*-ről és az *anamnésis*-ről beszél, akkor abban már minden megtalálható... Akkor meg miért ne kapcsoljam ezt össze Locke-nak az emlékezésről szóló elméletével, vagy Bergsonnal, és ettől fogva engem már egyáltalán nem az érdekel, hogy melyik században, milyen korban éltek, hanem az, hogy mit mondtak. Vagy vegyünk egy másik példát, amelyről nem igazán könnyű beszélnem, de amely a jelen vitában jól használható... Vegyük Heidegger viszonyát a preszokratikusokhoz. Nos, ő azt mondja, hogy tulajdonképpen már Platónnal baj van, vissza kell hát menni egészen a preszokratikusokig. Igen ám, de azok meg egyszerre csak úgy szólalnak meg nála, mint Hölderlin, Hölderlin meg úgy, ahogyan a preszokratikusok... Szóval e vonatkozásban mindenfajta periodizációnak olyan ... azt lehetne mondani ... „dekonstrukciójával” találkozunk, hogy a „modern” és „posztmodern” fogalma bizony itt... Egyébként azt hiszem, Heidegger nem is használja ez utóbbi fogalompart.

Tóth Tamás: Bizonyára nem, ám a „dekonstrukció” viszont már posztmodern fogalom...

Paul Ricoeur: Hát...

Tóth Tamás: Vagyis az imént Ön a „dekonstrukció” kifejezést használta, ami pedig posztmodern fogalom...

Paul Ricoeur: Mondjuk talán azt, hogy Heidegger posztmodern gondolkodó?

Tóth Tamás: Nos, a nemzetközi szakirodalomban valóban volt erre példa...

Paul Ricoeur: Mert Heidegger ezt a szót 1920 körül már használta...

Tóth Tamás: És németül milyen kifejezés szerepel nála?

Paul Ricoeur: „Destruction”-nak, néha „Umbau”-nak nevezte, de a legtöbbször az előbbi szerepel... Egyébként Gadamer önéletrajzi írásaiban is rábukkantam erre a kérdésre, hiszen ő Heidegger tanítványa volt... Amikor Heidegger megérkezik Tübingenbe, nem kis zavart kelt ... olyan mint egy marslakó, aki a keménygalléros professzorok közé toppan be, akár egyenesen a hegyekből, a sípályáról is jöhetne... És bevezeti a „Destruction” fogalmát, ami nála egészen pontosan a metafizika destrukciója... Mert amit ő nevezett metafizikának, az alapjában véve éppen — és ebben szerintem Gadamernek igaza van — a legmarkánsabb eszmék skolasztikus átalakítása volt... Heidegger tehát nem a „likvidáció” értelmében használta a „destrukció” kifejezést, hanem arra utalt, hogy a metafizika héja alatt meg kell találni a rejtőzködő problémákat... Később ez a „destrukció” aztán „dekonstrukcióvá” válik, mint...

Tóth Tamás: Például Derridánál...

Paul Ricoeur: Pontosan így van, de Derrida számára ez egyáltalán nem arra szolgál, hogy búcsút mondjon a filozófiának. Ő a filológusokat akarja jobban

megérteni, és hihetetlen alapossággal olvassa műveiket. Csak amerikai tanítványai hiszik azt, hogy mivel a metafizika halott, már nincs is értelme...

Tóth Tamás: A magam részéről persze én sem siettetném a metafizika halálát... De térjünk vissza arra a nagyon érdekes megjegyzésre, amelyet Ön az imént tett. Arra ti., hogy inkább a valóságos problémákkal foglalkozzunk, nem pedig azzal, hogy korunkat így vagy úgy nevezzük el. Nos, erre én azt mondanám, hogy meg lehet különböztetni egyes szerzők kissé valóban vulgáris modernizmusát más szerzők sokkal igényesebb – és egyben sokkal kritikusabb – modernizmusától. A „vulgáris modernizmus” kifejezést, némileg módosítva, Habermastól kölcsönözöm, aki valahol egyfajta „Vulgärmoderne” létezéséről beszél...

Paul Ricoeur: Igen, igen...

Tóth Tamás: Azt hiszem, az amerikai szerzők egy része által nagyjából az ötvenes évek óta kidolgozott elméletek nagy része a modernizáció és a modernség vulgáris elméletei közé tartozik. De ugyanakkor ott van Habermas, Derrida, Lyotard, Touraine és Heller Ágnes is, akik igényesen, filozófiai értelemben beszélnek a modernről és a posztmodernről. A legtöbbször a „racionalitás” és a „haladás”, a „piac” és a „demokrácia” antinómiáira utalnak ezekkel a kifejezésekkel, vagy épp az ún. „nagy elbeszélések” (grands récits) kritikája kapcsán használják őket. Mindenesetre, ezek a szerzők szerintem olyan problémák – nagyon is valóságos problémák – elemzését kezdték meg, amelyek a „modernizmus” fogalma alá vonhatók. Tényleg nem a „modernség” szó előfordulása a fontos. Hegel és Weber gyakorlatilag nem is használják. Inkább olyan tendenciákról van szó, amelyeket kritikai elemzésnek vethetünk alá, és amelyeket az egyszerűség kedvéért együttesen a „modernség” kérdéskörébe tartozónak nevezhetünk... Így, többen közülük a klasszikus történelemfilozófiák, s egyben a klasszikus filozófiatörténetek „végéről” beszélnek, amelyek többnyire teleologikusak és teleonomikusak voltak, mint például a Hegelé...

Paul Ricoeur: Igen, de nézze csak... Ez egy nagyon nehéz kérdés... Vegyük a „nagy elbeszélés” fogalmát... Ez borzasztóan kétértelmű fogalom, mert vajon mi az, ami közös például a bibliai vízió, vagy mondjuk a millenarista elképzelések, s végül Kant pragmatikus történelme között? Mindez annyira heterogén, hogy nem is tudom, mi az összekötő kapocs közöttük... A bibliai víziók, ahogyan a rabbik és az ősegyház elrendezte őket, látszólag egy nagy elbeszélés formáját öltik, melynek kezdete a Teremtés, vége pedig az Apokalipszis. De ma már tudjuk, hogy itt irodalmi elrendezésről, utólagos szerkesztésről van szó, s hogy a fontos az, amit a próféták mondanak, a Zsoltárok, a Jób könyve... Mindennek azonban nem sok köze van egymáshoz, hacsak az nem, hogy egybe vannak kötve... A millenarista látomásokról pedig Fiorei Joachim próbált meg egységes képet, áttekintést adni. Az pedig alighanem végképp senkinek nem jutna eszébe, hogy a bibliai történeteknek a Teremtéstől az Apokalipszisig tartó elrendezését „modernnek” vagy „modernistának” nevezze. Hacsak valami nagyon elvont és rendkívül bizonytalan irodalmi értelemben nem, arra való hivatkozással, hogy

ezek a történetek nagy elbeszélések irodalmi formáját öltik... De mindez annyira, hogy is mondjam, formális...

Tóth Tamás: De ott vannak a bináris struktúrák is, a különféle fogalompárok, amelyekkel oly gyakran jellemzik a modern gondolkodást... Mindenesetre a bináris ellentétpár fogalmát ugyancsak használják a modernitás bizonyos posztmodern kritikusai...

Paul Ricoeur: Hegel mindenesetre hármas egységben gondolkodik, szóval nem tudom, ki...

Tóth Tamás: Természetesen, de azért megvannak ezek a bináris struktúrák is, amelyeket, épp az Ön kifejezésével élve, „szép kettősségeknek” (beaux binarismes)... nevezhetnénk.

Paul Ricoeur: Hát igen, ilyen például a „ráció” és a „babona” binarizmusa...

Tóth Tamás: Vagy ilyenek a „determinizmus” és az „indeterminizmus”, a „haladás” és a „hanyatlás”, a „szubjektivitás” és „objektivitás” fogalmi dichotómiái...

Paul Ricoeur: ... Igen... sőt ilyen értelemben a „modern” és a „posztmodern” esetében is egy újabb binarizmusról beszélhetünk...

Tóth Tamás: Valóban, de szerintem Heller Ágnesnek mégiscsak igaza van, amikor valahol azt mondja, hogy a „posztmodern” végső soron nem szükségképpen jelöl egy olyan állapotot vagy álláspontot, amely ténylegesen túl lenne vagy túl mutatna a „modernitáson”... Napjainkban egyébként a modernséget többnyire paradoxonaival, apóriáival, drámai következményeivel együtt tekintjük...

Paul Ricoeur: Az azonban biztos, hogy a platóni apóriáknál jobbakat sohasem fogunk kitalálni...

Tóth Tamás: Mindenesetre azt mondhatjuk, hogy bizonyos posztmodern álláspontok a modernség keretein belül maradnak, ám lényeges kritikai szempontokat fogalmaznak meg azzal kapcsolatban...

Paul Ricoeur: Rendben van, de minek akkor a „modernizmus” címszó alá vonni olyannyira különböző dolgokat? ... Vegyük például a mindenféle osztályozásnak talán leginkább ellenálló filozófus, Spinoza példáját. Milyen gondolkodónak tekintjük akkor Spinozát? A metafizika képviselőjének? S mi a kapcsolat Spinoza ... és mondjuk egészen egyszerűen kortársai, Descartes, Malebranche, Leibniz között?... Mit kezdünk Spinozával? Tekinthejtük-e modern gondolkodónak?

Tóth Tamás: Hát ezt tényleg nem tudnám megmondani... De azért meglehet, hogy bizonyos értelemben modernnek tekinthetjük...

Paul Ricoeur: Valóban? Ő maga meg azt hiszi, hogy örökkévaló!

Tóth Tamás: Lehet hogy tévedek, de úgy tűnik számomra, hogy a szubjektum karteziánus koncepciója akár a modernség kezdetének is tekinthető, legalábbis a filozófiatörténet ezen körülhatárolt területén...

Paul Ricoeur: Én az olyan osztályozásokat szeretem, amelyek megtörik a kronológiát, a periodizációt, mert ugyebár mindig a periodizáció a problematikus... Ezt tette Charles Taylor a „Sources of the Self”-ben, bizonyos filozófiatörténeti vonulatokat követve. Az egyik ilyen vonulatot az „inwardness” képviselői

alkotják, amit én inkább... „befelé irányított tekintetnek” fordítanék. Ez a vonulat Platón bizonyos vonatkozásainál kezdődne, Ágoston benső tanítómesterével és talán Descartes *cogito*-jával folytatódna, ám ide kell helyezni Locke-ot is, az individuum emlékezetéről szóló tanaival... De hol helyezzük el akkor Kantot? Engem egyébként leginkább az ejt zavarba, hogy a filozófiatörténet csak úgy hemzseg az egyediségektől (*foisonnement des singularités*). Persze, ezek a nagy együvé sorolások, nagy elbeszélések stb. valóban megnyugtató hatással vannak azáltal, hogy látszólag rendet teremtenek. És akkor jönnek a posztmodernek, hogy lerombolják ezt a rendet. Szóval, én egy kicsit tartok attól, hogy ezek után semmiféle közös kategóriánk nem lesz... De megpróbálhatunk persze egy másik vonulatot is követni. Azt, amelynek képviselőire mondjuk a „mindennapi élet” iránt tanúsított figyelem jellemző, s ami a XIX. század empirizmusához és haszonelvűségéhez fog elvezetni... Vagy más oldalról nézve, ez az a kifejezőmód, amely a német romantikához vezet, a mai ökológiához... De ezeket persze már nem lehet mind beskatulyázni, a nagy elbeszélések fogalma alá sorolni...

Tóth Tamás: Valóban nem, ám ezeket az Ön által utóbb említett nézeteket sokan éppenséggel úgy tekintik, mint amelyek túllépnek a nagy elbeszéléseken, de legalábbis megkísérlik meghaladni azokat...

Paul Ricoeur: De akkor viszont az általános törekvés, úgy tűnik, éppen az, hogy ne a nagy elbeszélések mentén haladjunk... Vegyük mondjuk a német romantikát ... a német romantikát, melyet eléggé kevésbé ismernek Franciaországban, és amelyhez nem is fogható a francia romantika ... Engem, mint mondtam, főként az egyediség, a szingularitás ejt zavarba... És ez akkor még inkább föltűnő, amikor a filozófiatörténetben olykor szinte rajokban vagy fürtökben (*paquets*) jelennek meg a nagy gondolkodók... Például, elég rövid időhatáron belül megtaláljuk Sokratést, Platont, Aristotelést, Démokritost... Majd jön egy másik csoport, mondjuk Hobbes, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz. Azután meg jön a német idealizmus, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Ez azért meglehetősen, mert egy nagyon rövid időszakon belül egymás mellett lépnek föl, mégsem lehet belőlük sorozatot képezni...

Tóth Tamás: Pontosan így van. De akkor ugyebár a történelemnek az a föltételezett kontinuitása, homogeneitása és progresszivitása, amelyről egyesek oly sokat beszéltek, vagy a szellemi, kulturális és filozófiai fejlődés egész föltételezett teleológiája sem...

Paul Ricoeur: Én semmiféle előrehaladást nem látok... Szerintem a karteziánusok semmivel sem gondolkodnak jobban, mint a platonisták... Nem a haladás, hanem a koncentrált szellemi alkotóerő megjelenésének ez az egészen elképesztő egyidejűsége az, ami föltűnő... Például az 1799-es évre gondolok. Mert ugye akkor ugyanazon időben írt Kant, Fichte, Schelling és Hegel... Volt tehát egy év, amikor mind a négyen alkottak... Amikor Kant megírja „Az erkölcs metafizikája”-t... Majdhogynem azt mondanám, hogy lehetetlen másfajta filozófiatörténetet írni, mint anekdotikus, kronologikus jellegűt. Olyat, amely nem más, mint egy

kronológia, amelyben egyik filozófia a másik után következik... S ez legalább még szerényebbnek is tűnne...

Tóth Tamás: Mintha a filozófiai szellem akadozva beszélne...

Paul Ricoeur: Igen, de Hegel azért kivételként jelenik meg. Mert mégiscsak ő az egyetlen, aki valóban megpróbál rendet teremteni. Persze, ez az ő saját rendje... Ha ellenben Descartes vagy Kant esetét vesszük, akkor ők mindketten azzal kezdik, hogy „előttem káosz volt, nulláról indulok”. Éppen ezzel kezdődik például az „Értekezés a módszerről”: Nekünk ezzel a középkori zagyasággal nincs mit kezdenünk. Kant lényegében ugyanazt mondja: Mindeddig a filozófia kudarcot vallott. Hát jó! Kezdjük a legelején. Szóval egyiküknek sem jut eszébe, hogy önmagát besorolja valahová. Ellenkezőleg. Az a határozott meggyőződésük, hogy mindennel szakítottak... És minden bizonnyal Hobbes is...

Tóth Tamás: Azt lehetne mondani, hogy csak a XIX. században, Hegellel jelenik meg egy átfogó filozófiatörténet megalkotásának kísérlete...

Paul Ricoeur: De Hegel egyben az egyetlen ilyen szerző. S engem egyébként meglep, hogy 1831-ben bekövetkezett halála után néhány évvel már tökéletesen elfelejtik. Schelling eltemette... De Schelling a maga részéről meg sem próbálkozik a történelemfilozófiával...

Tóth Tamás: Hegel lenne tehát az egyetlen valóban klasszikus alakja ennek a globalizáló, totalizáló, sőt teleologikus gondolkodásmódnak a filozófiatörténet terén, de alighanem a történelemfilozófia területén is?

Paul Ricoeur: Igen, igen. És érdekes, hogy Hegel nézőpontjából szemlélve még a fölvilágosodás teljesítménye is sokkal szerényebbnek tűnik. Egyébként fölmerül a kérdés, hogy egy átfogó filozófiatörténeti koncepción belül hogyan kerülhet egyensúlyba egyrészt annak képessége, hogy minden minket megelőzőt összefogjunk, másrészt pedig az a törekvés, hogy fölvázoljunk egy horizontot. Mert Hegelnél szerintem a haladás eszméje már nem játszik szerepet, hiszen éppenséggel úgy gondolja, hogy ővele bizonyos értelemben a történelem is beteljesedik, véget ér. Kant sokkal jobban ráérezett arra, hogy még előtte is van történelem. Mert az általa megfogalmazott követelmények közül oly sok maradt kielégítetlen. Nem jött létre a demokratikus állam, nem volt még...

Tóth Tamás: Nekem mégis az a benyomásom, hogy Hegelnél is megvan a folyamatos haladás eszméje, minden univerzalista filozófia jellemvonása, csak hogy ez a hosszú, hosszú folyamat nála egyszerre csak eljut a végpontjához...

Paul Ricoeur: Igen, igen... És a folyamat vége — maga a rendszer! Ugyanakkor vannak olyan erősen hegelianus barátaim, mint Labarrière, Mounier vagy mások, akik azt mondják nekem, hogy rosszul értelmezem Hegelt, olvassam csak el még egyszer az abszolút tudásról szóló fejezetet, és észre fogom venni, hogy semmi sincs benne... Egyébként nyolc oldal az egész, ezer oldal után, s nem más, mint az elejére való visszautalás. Egyszerűen körkörös pályán mozog az egész! De ez engem Jóh könyvének a végére emlékeztet. Jóh könyvének végén ez áll: „Szolgám, Jóh jól beszélt.” Mit akar ezzel mondani? Azt, hogy előlről kell kezdeni az egész

vitát. Hát jó... Szerintem a körben forgó gondolati rendszerek sokkal érdekesebbek, mint a lineárisak... Persze csak bizonyos értelemben. A kíváncsi értelem...

Tóth Tamás: Akkor most már a „haladás” és a „hanyatlás” vitájánál tartunk, mint például Spenglernél...

Paul Ricoeur: Igen, ez a „nagy elbeszélés” tipikus esete, de azé a nagy elbeszélése, amely tényleg ... gyermeteg. Mintha valaki, mint a régiek, valaminek a „nagyságáról és bukásáról” értekezne... S akkor ez már szinte nem is egy biológiai, hanem egyenesen valamiféle organicista modellt vesz alapul, márpedig az organicizmus a lehető legegyszerűbb a cselekményszövés (intrigue) minden formája között... Egyébként jót mulattam azon, az „Idő és elbeszélés” írásakor, hogy Braudel – bármennyire eseményellenes (anti-événementielle) is a történetírói koncepciója – voltaképpen a Mediterráneum születését, nagyságát és bukását meséli el... Művében tulajdonképpen a Földközi-tenger a főszereplő, és a könyv nem is II. Fülöp halálával fejeződik be, hanem azzal, hogy a Mediterráneum megszűnik politikai világközpont lenni. Ezután a világ politikai központja az Atlanti-óceán felé tolódik el. Egy másik hős veszi át a főszerepet. Ma azonban egy harmadik hérosz lépett színre, a Csendes-óceán. Egy ilyesfajta „nagy elbeszélést” már csak azért is el tudunk képzelni, mert az embernek hitem szerint mindig szüksége van arra, hogy valamilyen viszonyítási rendszerben helyezze el magát. Ugyanakkor persze mélységes ironiával kezelendők ezek az elbeszélések...

Tóth Tamás: A „termékeny metafora” (*métaphore vive*) Ön által kidolgozott elméletére visszagondolva egyébként úgy tűnik nekem, hogy bizonyos „metaforák” segítségünkre lehetnének e bonyolult kérdések tisztázásában. Minthogy éppen a „haladás” és a „hanyatlás” fogalompárjáról, valamint szélesebb értelemben a „nagy elbeszélések” (*grands récits*) problematikájáról beszélgetünk, hadd utaljak arra, hogy Heller Ágnes, akinek munkásságát nagyra tartom...

Paul Ricoeur: Igen, igen...

Tóth Tamás: ... egy Fehér Ferencsel közösen írott könyvében a „modernitás ingájáról” beszél. Ezt én egy rendkívül termékeny metaforának tartom. Mert szerintem sokkal érzékletesebben és pontosabban írja le a modern történelem, társadalom és kultúra bizonyos jelenségeit, mint azok a „nagy elbeszélések”, amelyek egyszerűen a „Haladás” vagy a „Hanyatlás” folyamatainak eredőiként fogják föl azokat, miközben magukat ezeket a folyamatokat ráadásul még lineáris és kumulatív jellegűnek tekintik, s többnyire determinisztikusan és teleonomikusan értelmezik... Szóval, az inga-metafora, egyfajta ingamozgás föltételezése számomra sokkal meggyőzőbb, mint valamely egyenes vonalú és végtelen mozgásé...

Paul Ricoeur: Ön szerint egyébként mikorra tehetjük a modernitás kezdetét?

Tóth Tamás: Nagyjából a XVIII. századra. De többek véleménye szerint, a modernitás némely tekintetben már a XVI. században, illetve a reneszánsz idején kezdetét vette...

Paul Ricoeur: ... sőt a XII. században...

Tóth Tamás: ...igen, egyébként vannak szerzők, akik XII. századi reneszánszról beszélnek... Sőt olyanok is akadnak, akik már a Római Birodalomra jellemző

bürokratikus racionalításban, technikai fejlődésben a teljes egészében persze csak jóval később kibontakozó modernség előformáit vélik fölfedezni...

Paul Ricoeur: Pedig Róma csakhamar sokat veszít erejéből... Én egyébként gyakran hivatkozom a „bibliai modellra”, amelyet Lyotard is fölhasznált, s úgy gondolom, hogy ebben a tekintetben az egész kortárs exegézis ellentmond neki. A döntő dolog ugyanis itt, éppenséggel a prófécia vége (la fin de la prophétie), a kánon lezárulása (la clôture du canon), ami után már csak kommentárok következnek, és pedig zsidó oldalról éppúgy, mint keresztény oldalról... A zsidó oldalon ott van a Misna, a Talmud stb, a keresztény oldalon pedig ott vannak az egyházatyák... Egyébként Augustinus és már előtte Tertullianus esetében nagyfokú párhuzamosság mutatkozik azt a módot illetően, ahogyan ahhoz viszonyulnak (se situent), ami lezárult. És hát az, ami már lezárult, az egyszerre van mögöttünk – és mondja meg nekünk azt, hogy hol is vagyunk. Ezért van, hogy sem csupán azon belül, sem csupán azon kívül nem helyezkedhetünk el (se placer). Ez pedig teljességgel megtöri a „nagy elbeszélést”...

Tóth Tamás: Megkockáztatom, hogy azzal, amit a „nagy elbeszélésekről” mond, nem egy posztmodern szerző egyet tudna érteni...

Paul Ricoeur: Annál jobb, annál jobb! Én itt mindenesetre a tudományos bibliaértelmezés eredményeire hivatkozom...

Tóth Tamás: A posztmodernnek egyik legfontosabb eredménye ugyanis talán éppen az volt, hogy a „nagy elbeszéléseket”, mint olyanokat, éles kritikának vetették alá, sőt, azok „végét” is megjövendőlték...

Paul Ricoeur: Az a kifejezés, hogy „nagy elbeszélés”, tulajdonképpen annyit jelent, mint „modern elbeszélés”... És csak egyetlen valóban „modern” elbeszélés létezik, nevezetesen az, amelyik a „Haladásról” szól...

Tóth Tamás: A „Haladás” mellett én azért az „Ész” és a „Demokrácia”, sőt tulajdonképpen „Európa” problematikáját is a modern kor „nagy elbeszélései” közé sorolnám. Az európai emberiség klasszikus történetét nyilván Hegel írta meg, az ő világtörténelme kifejezetten Európa-centrikus történelem volt. De később Paul Valéry és Husserl is visszatérnek majd ahhoz a gondolathoz, hogy az európai történelmet egyetemes történelemként, az univerzalitás jelenségét pedig európai jelenségként ábrázolják. Európa az emberiség történelmének betetőzéseként jelenik meg előttük...

Paul Ricoeur: Igen, de Husserl azt gondolta, hogy Európa még nem létezik, hogy az európai eszme még megvalósításra vár. Márpedig miféle „elbeszélés” (récit) az, amelyik még nem fejeződött be? Az olyan elbeszélés”, amelyiknek nem ismerjük a végét, az nem is „elbeszélés”, hanem egy folyamatban lévő történet...

Tóth Tamás: Valéry viszont már korábban úgy gondolta, hogy eljutottunk az európai történelem végére...

Paul Ricoeur: Azt mondta, hogy most már tudjuk, hogy minden civilizáció halandó...

Tóth Tamás: De ez egyben azt jelenti, hogy akkor az európai civilizáció is halandó, s ezt Valéry épp az I. világháború végén mondta... És Husserl maga is támaszkodik az európai eszmére...

Paul Ricoeur: Husserl szerint Európa egy föladat, *eine Aufgabe*, vagyis illúzió lenne azt hinni, hogy már valóság... A különbség az, hogy míg a többi civilizációnak nincs eszméje önmagáról, addig az európai civilizációnak van, s ez épp az európai eszme...

Tóth Tamás: Vajon nem arról volt-e tulajdonképpen szó, hogy Európa ugyan még valóban csak egy Aufgabe, egy föladat, de olyan, amely kontinensünk mély válságának vésterhes pillanatában fogalmazódik meg?

Paul Ricoeur: Igen, de a legérdekesebb az, hogy Husserl képtelen volt rá, hogy ezt a válságot politikailag gondolja el. Egyszerűen úgy értelmezte azt, mint az objektivizmus és a transzcendentálisizmus közötti konfliktust. Az egész *Krisis* erre a gondolatra épül. A történet igazi főszereplője Newton... és semmiképpen sem Bismarck...

Tóth Tamás: Vagyis akkor ez valahogyan mégiscsak egy „nagy elbeszélés”, nem?

Paul Ricoeur: Inkább két „elbeszélés” van, amelyek keresztezik egymást... Egyébként nem igazán tudom, miért alkalmazzák egyesek mindig az „elbeszélés” kategóriáját. Hiszen a narrativitásnak megvannak a maga szigorú törvényei, szükség van cselekményre, szereplőkre. Úgy tűnik, időnként visszaélnek az „elbeszélés” fogalmával... Mindenesetre, az 1945-ös Európa már teljesen más problémát vetett föl. A kérdés ekkor már az volt, hogy hogyan lehet túlélni egy ekkora pusztítást, s hogy mit lehet fölépíteni a romokon.

Tóth Tamás: Vannak, akik azt mondják, hogy a világháborút követően, vagyis Európa újjáépítésének és újraegyesítésének lendületében, az európai eszmét tulajdonképpen senki nem gondolta igazán végig...

Paul Ricoeur: Még szerencse, hiszen Európát inkább csinálni kell, mint elgondolni!

Tóth Tamás: De megvalósítható-e az, amit nem gondoltak végig?

Paul Ricoeur: Nos, ez mindennap megtörténik! Vegyük mondjuk a marhavész kérdését. A föladat ma az, hogy valamilyen módon megakadályozzuk az angolokat abban, hogy kivonuljanak Európából. De persze anélkül, hogy engedményeket tennénk. Mindez nagyon problematikus... És mit fogunk csinálni akkor, amikor az amerikaiak az év végén majd kivonulnak Boszniaából? Ezek az igazi problémák... Vagy hozzá kell-e járulni a lengyelek belépéséhez, tudván, hogy ha a lengyeleket fölveszik, akkor az ukránokat is föl kell venni? És az oroszok? Mit kezdünk az oroszokkal? Ezek nagyon is valóságos problémák! És bizonyos problémák megoldásáról tényleg nincs semmilyen elképzelésünk. De ez jól is van így. Mert az ötlet, a gondolat majd megszületik... Mindenesetre, az embernek csak arról vannak gondolatai, eszméi, csak arról tud igazán fogalmat alkotni magának, ami már befutott egy bizonyos pályát. Ma már nagyjából fogalmat tudunk például alkotni magunknak a kommunizmusról, mert az időközben elérkezett annak az

útnak a végére, amely az első orosz forradalomtól a Berlini Falig vezetett. Azt hiszem, Hegelnek igaza van. Szürke alapon szürkével csak egy olyan korszak politikáját lehet ábrázolni, amely már lezárult. S a kommunizmusé az a ritka eset, amelyben az ember valóban tanúja lehetett annak, hogy valami, ami majd egy évszázadig tartott, egyszer csak véget ért.

Tóth Tamás: Vagyis, akkor a maga módján a kommunizmus is egyfajta „nagy elbeszélés” lett volna?

Paul Ricoeur: Igen, de egyben egy hazug és kiagyalt elbeszélés. Hiszen a francia forradalom örökösének tekintette magát, pedig hát a forradalom győzelmére egy országban, ami Sztalin nagy ötlete volt, nincs precedens. Egyébként, megfeleltetni egymásnak a Forradalom univerzalizmusát és Oroszország geográfiáját, hát ez azért mégiscsak hihetetlen ... szemfényvesztés, mint ahogyan hihetetlen az is, hogy valamikor mégis olyan sokan voltunk, akik hittünk benne Nyugaton... És akkor nekem még szerencsém volt...

Tóth Tamás: Professzor Úr, szeretnék köszönetet mondani Önnek türelméért. Úgy gondolom, hogy azok a gondolatok, amelyeket Ön beszélgetéseink során kifejtett, nagyban hozzájárulnak majd ahhoz, hogy filozófiai életműve több magyar olvasóhoz kerüljön közelebb. Bevallom, kicsit büszke is vagyok arra, hogy ezt a párbeszédet kezdeményeztem. S ahogyan Önt ismerem, bizonyára nem veszi rossz néven még azt sem, hogy olykor egy kicsit... szóval, noszogattam is Önt arra, hogy mindezt elmondja...

Paul Ricoeur: Tudja, nekem alighanem kifejezetten szükségem is volt arra, hogy valaki kiragadjon magányos tépelődéseimből. Mert az Ön kérdéseiben rejlő ... mert a jó kérdésekben rejlő ... kihívás mintegy kikényszerítette belőlem a jó válaszokat...

(Fordította Martonyi Éva)

A TERMÉSZETTUDOMÁNYOK HERMENEUTIKÁJA (Beszámoló az ISHS IV., Stony Brookban tartott konferenciájáról)*

SZÉKELY LÁSZLÓ

Az európai kontinentális filozófia amerikai recepciójában a hetvenes – nyolcvanas években megjelent egy sajátos tárgykör és kutatási irány: a természettudományok hermeneutikai megközelítése. E kutatási terület kialakulását részben az motiválta, hogy ekkorra már – főképpen Thomas Kuhn könyve nyomán – az amerikai filozófiai életben is nyilvánvalóvá vált az analitikus tudományfilozófia szemléletmódjának szűkös volta. A hermeneutikai eszközökkel dolgozó tudományfilozófia megjelenése természetesen ennek ellenére sem volt magától értődő: a hermeneutika, illetve az e fogalmat középpontjukba helyező filozófiai irányzatok eredetüket tekintve tipikusan a kontinentális – s különösen az angolszász szemmel „ködös”-nek tűnő német – filozófia alkotásai, s a hermeneutikának az a modern fogalma, amelyre ezen irányzat elsősorban hivatkozik, a tudományfilozófia egyik paradigmatis „ősellenségé”-től, Heideggertől származik. Persze Kuhn éppen erre a klasszikus – egyik fő ellenségét Heideggerben látó – tudományfilozófiára mért csapást, miközben pontosan azon eszközök (verifikáció, racionális rekonstrukció stb.) érvénytelensége mellett érvelt, amelyekkel Moritz Schlick a heideggeri terminológia elleni nevezetes támadását intézte. A „Hermeneutics of Natural Science” irányzat megjelenése azonban ezzel együtt is elképzelhetetlen lett volna az amerikai filozófiában Heidegger iránt általában megerősödő érdeklődés nélkül: a Kuhnnal kapcsolatos viták mellett ez a mozzanat jelentette a program kialakulásának másik fontos motivációját és forrását.

A természettudományokkal kapcsolatos hermeneutikai törekvéseknek jelenleg három típusát különböztethetjük meg. Egyrészt a hermeneutika *tudományfilozófiai alkalmazását*, melynek során a tulajdonképpeni tárgykört a tudományfilozófiai problémák (az összemérhetőség-összemérhetetlenség, a paradigmák működése stb.) alkotják és a természettudomány valójában csak közvetve érintett; másrészt a természettudományok *kultúrtörténeti-szociológiai megközelítését*, mely a

* A szerző ezúton mond köszönetet az OMFB-nak, hogy az utazási költségek fedezésével lehetővé tette számára a konferencián való részvételt.

természettudományt illetve annak konkrét elméleteit kulturális alkotásokként vagy speciális társadalmi tevékenységek eredményeként vizsgálja hermeneutikai módszerekkel; végül pedig azokat a törekvéseket, amelyek a sajátos, csak a természettudományra jellemző *eljárások* nak, *tevékenységek* nek, illetve magának a természettudományos elméletek *tárgyának* relációjában is relevanciát tulajdonítanak a hermeneutikának. Ezt a harmadik álláspontot követői a természettudományok „tárgyi” vagy „ontológiai” és ezért „erős” hermeneutikájának nevezik (Heelan, Kiesel, Ihde), szembesítve a „gyöngéként” jellemzett kulturális hermeneutikával. Az „erős” hermeneutikára olykor „a (természettudományos) *gyakorlat* hermeneutikája” kifejezést is használják, a pusztán kulturális hermeneutika mellett megkülönböztetve azt a Rorty által képviselt s „*elméleti*”-ként megjelölt hermeneutikától, amely utóbbit inkább a hermeneutika általános tudományfilozófiai-episztemológiai alkalmazásához sorolhatnánk. A „gyakorlat” kifejezés itt arra utal, hogy a vizsgálat tárgya nem egyszerűen az elmélet vagy az elméletalkotó tevékenység, hanem a tudományos kísérletezés gyakorlata, amelyet – részben Polányi Mihálytól inspirálva és hozzá hasonlóan – az „erős” hermeneutika művelői egyfajta heideggeri értelemben vett hermeneutikai processzusnak tekintenek. Könnyű belátni, hogy a hermeneutika tudományfilozófiai alkalmazása, valamint a természettudomány „kulturális hermeneutikája” alapján véve belefért a hermeneutika diltheyi koncepciójába, s nem jelenti a magyarázat-megértés klasszikus dichotómiájának meghaladását. Ezért a természettudományok tulajdonképpen hermeneutikáját – ha ez valóban lehetséges és létezik – csupán az erős hermeneutika jelentheti.

A természettudomány és a hermeneutika viszonyának elemzéséhez, illetve az ezzel kapcsolatos vitáknak jelentős impulzust adott Márkus György cikke, mely a *Science in Context* című folyóirat hasábjain jelent meg, s közvetlenül a természettudomány hermeneutikájának lehetőségét állította középpontjába. Bár Márkus itt azt az álláspontot képviseli, hogy magának a természettudománynak mint olyannak nincs és nem is lehet hermeneutikája, s ennek megfelelően a természettudomány vonatkozásában csupán a „kulturális” hermeneutika illetőségét ismeri el, a cikk – annak következtében, hogy a szerző és a folyóirat más köröket szólított meg illetve más körökhöz jutott el, mint az „erős” program képviselői – hozzájárult, hogy szélesebb körben keltsen föl érdeklődést a témakör iránt.

A témakörben kialakult különböző álláspontok és a kutatási eredmények kölcsönös megismerésére és megvitatására 1993-ban magyar filozófusok (Ropolyi László, Kiss Olga és Schwendtner Tibor) konferenciát szerveztek, mely Veszprémben került megrendezésre. E konferenciával kezdődött az érintett kutatóknak szervezettebb együttműködése, mely végül az *International Society for Hermeneutics and Science* (ISHS) megalakulásához vezetett, melynek magját a természettudományok „erős” hermeneutikájának képviselői alkotják. A társaság 1994-ben Budapesten, majd 1995-ben Hollandiában tartott újabb konferenciát. Az első, veszprémi konferencia anyaga Kiss Olga és Ropolyi László szerkesztésében a

Boston Studies in Philosophy of Science sorozat köteteként várhatóan 1998-ban fog megjelenni a Reidel kiadónál.

Az ISHS (utólagosan az első, veszprémi konferenciát is a társaság konferenciájaként elismerve), 1996 júniusában tartotta negyedik konferenciáját a New York-i Állami Egyetemen, Stony Brookban, melynek így különös jelentőséget adott az, hogy először került sor ilyen konferenciára Amerikában, a témakör tulajdonképpeni hazájában. Bár a „strong hermeneutics” domináns amerikai képviselőinek egy része (és köztük a jelen konferencia szervezői, Dohn Ihde és Robert Crease is) a „Hermeneutics of Natural Science” egyik első amerikai megfogalmazójának és képviselőjének, az 1996 tavaszán Magyarországon járt Patrick Heelan professzornak tanítványai, Patrick Heelan a korábbi három konferencián hivatalos egyetemi elfoglaltságai miatt nem tudott részt venni. A jelen konferenciának ezért igen fontos színfoltja volt, hogy Heelan professzor, mint a téma iskolateremtő személyisége – kinek korábbi munkássága, és ide tartozó tanulmányai nélkül minden bizonnyal a Társaság és így a Stony Brook-i konferencia sem jött volna létre – személyesen is részt vett és előadást tartott a konferencián.

Heelan professzor „Why a hermeneutical philosophy of natural sciences?” című előadásában – a témakörben megjelent korábbi tanulmányait folytatva – egy történeti és egy XX. századi példa segítségével érvelt a természettudomány hermeneutikai megközelítésének szükségessége és gyümölcsöző volta mellett. A történeti példában Galilei kuhni értelemben vett kopernikuszi „megtérését” elemezte a hermeneutikai kör heideggeri fogalma, illetve a „Vorhabe”, a „Vorsicht” és a „Vorgriff” kategóriái (vö. *Sein und Zeit* 32. paragrafus) segítségével. Galilei elemzése során Heelan abból a már korábban több tanulmányában kifejtett értelmezésből indult ki, amely szerint Galilei tevékenysége – és így a modern természettudomány keletkezése – a középkori szövegértelmezési tradíció folytatásaként, s így egyfajta hermeneutikai tevékenységként érthető meg. A „természet könyve” kifejezés ebben a fölfogásban nem csupán metaforikus értelmű: Galilei és Luther egyformán az autentikusnak tekintett isteni mű megértésére törekedett. Különbözőségük nem ebben, hanem abban volt, hogy amíg Luther számára ezt a forrást a Biblia jelentette, Galilei számára a „természet könyve” volt az isteni kinyilatkoztatás hiteles hordozója. Heelan szerint ezért mind Luther, mind Galilei programja egyfajta hermeneutikai program, amely egyrészt a középkori teológiai tradíció folytatása, másrészt viszont ennek megtöréseként gondolkodástörténeti forradalom annyiban, amennyiben a történetileg kialakult értelmezésekkel szemben újra közvetlenül az eredeti forrás – a Biblia illetve a Természet Könyve – felé fordul, s a korábbi értelmezők tekintélyét elvetve csak ezt az eredendő és végső tekintélyt ismeri el. A Galilei-féle program ezen értelmezése tette azután lehetővé az előadó számára, hogy Galilei természettudományos tevékenységét a heideggeri kategóriák segítségével reprodukálja. Reprodukciója szerint a Galilei-féle program a természet egyfajta előzetes megértésén (Vorhabe) alapult. Ezt az előzetes megértést az a szellemi tradíció határozta meg, amiben Galilei nevelkedett, s legfontosabb elemeit a görög

természettudomány nagy művei (Archimédész, Eukleidész, Ptolemaios), a demonstratív tudomány aristotelési modellja és a „Természet Könyvének” matematikai nyelvezetére vonatkozó platonikus eszme képezte. Ezen előzetes megértés alapján Kopernikusz modellja eleve több volt Galilei számára, mint pusztán heurisztikus matematikai modell és a bolygórendszerre irányuló ezen „előrelátó tekintet” (Vorsicht) már előre determinálta, hogy 1610-es távcsöves megfigyelései során a távcsőben megjelenő látvány a kopernikuszi elmélettel összhangban lévő, azt megerősítő – mintegy a kopernikuszi elmélet felé „előrenyúló” – élményként jelenjen meg számára (Vorgriff), s így lehetségessé váljon „megtérése”.

Heelan előadásának ez a része tulajdonképpen történeti és tudományfilozófiai elemzés volt, amely közvetlenül nem magát a természettudományos vizsgálódást vagy annak tárgyát érintette, hanem a metateoretikus szinten mozgott. Ugyanakkor előadása végén Heelan az „életvilág” és a heideggeri hermeneutikai kör fogalmát fölhasználva annak a nézetének adott hangot, hogy a kvantummechanikai paradoxonokban hagyományos életvilágunk és világmegértésünk szembesül egy ma még csupán körvonalazódó új világmegértéssel. E paradoxonok megoldása és a vele kapcsolatos kvantummechanikai jelenségek értelmezése ezért Heelan szerint nem tudományos, hanem tudomány előtti kérdés, melynek mint ilyenek megválaszolása a tudományos fölfedezésnek az elméletalkotást és a kísérletezést megelőző hermeneutikai megértésén múlik.

Galilei „megtérése” Heelan által adott reprodukciója meggyőzően illusztrálta a hermeneutikai eszközök alkalmazásának heurisztikus erejét, de ugyanakkor jelezte a heideggeri kategóriák helyes értelmezésével kapcsolatos problémát is. A *Vorhabe-Vorsicht-Vorgriff* hármas egyik oldalról lehetővé tette a Kuhn által strukturálatlanul hagyott és pillanatnyi, megmagyarázhatatlan mozzanatként megjelenő konverzió taglalását anélkül, hogy e konverzió konverzió-jellegét valamiféle „racionális rekonstrukció”-val föloldotta volna. Ugyanígy, a heideggeri kategóriák segítségével kifinomultabban, differenciáltabban és ezért filozófiai szempontból kielégítőbb módon sikerült leírni azt, amit a kuhniánus tudományfilozófia egyszerűen az empirikus megfigyelések elméletekkel való terheltségének nevez. Másik oldalról viszont óhatatlanul arra kell gondolnunk, hogy Heidegger-nél a fönti hármas a lét megértésével van kapcsolatban, amely megértés a *Sein und Zeit* szerint eleve tévútra siklik és a lét elfedésének programjává válik, ha a természettudományos-teoretikus beállítódásban illetve kontextusban fordulunk a létezők felé. Ha azonban ez így van, s a Galilei-féle természetmegértés a létfelejtés történetéhez tartozik, vajon a *Vorhabe-Vorsicht-Vorgriff* hármas itteni alkalmazásában jelentheti-e azt, amit ez eredetileg, a *Sein und Zeit* szövegösszefüggésében jelenteni kívánt?

A konferencia másik neves előadója, Theodor Kiesel, aki a természettudomány fenomenológiai megközelítéséről írt könyvével szerzett korábban elismertséget magának, előadásában a természettudományok hermeneutikájának lehetőségességével kapcsolatos több évtizedes vitát tekintette át. Ennek részeként behatóan

foglalkozott a kérdéskör klasszikus gyökereivel, a hermeneutika diltheyi, heideggeri és gadameri koncepciójával és a laboratóriumi munka Polányi Mihály-féle (Heidegger által inspirált) elemzésével, s megállapította, hogy amíg a természettudományok úgynevezett „gyöngé” vagy „kulturális” hermeneutikája (azaz a természettudományt a kultúrtörténet mozzanataként, illetve kulturális alkotásként vizsgáló megközelítés) elfogadottá vált az „erős” vagy „tárgyi” hermeneutikával szemben – különösen a kontinentális tradícióban, s ennek részeként a hermeneutika mai német irányzatai részéről – igen nagy az ellenérzés. Kiesel e vonatkozásban paradigmaticusnak tartotta Márkus György 1987-es cikkét, amely (szerinte figyelmen kívül hagyva többek között Heelan, de az ő idevonatkozó munkásságát is) ténynek tekinti a természettudományok hermeneutikájának hiányát, s elméleti fejtegetésekbe bocsátkozik ennek megokolására.

Don Ihde, a konferencia egyik szervezője, előadásának első felében mintegy a Kiesel által tárgyalt problémára – azaz az „erős” vagy „tárgyi” hermeneutikával szembeni ellenállás okára – próbált meg válaszolni. Ihde szerint az erős hermeneutika tagadói és követői közötti feszültség a Diltheytől kezdődő modern hermeneutika és a pozitivista tudományfölfogás pólus-párjára vezethető vissza. A két – egyébként egymással szembenálló – irányzat ugyanis egymást kölcsönösen erősítve a természettudománynak egy olyan interpretációját rögzítette meg, amely eleve kizárja a hermeneutika és a természettudomány összekapcsolását, s így a „tárgyi” hermeneutika lehetőségét. A természettudományok hermeneutikai megközelítése a tárgyi vagy „erős” hermeneutika szellemében ezért előfeltételezi mindkét oldal dekonstrukcióját.

Ami a pozitivista tudományfölfogást illeti, ennek lebontásában Ihde szerint fontos lépések történtek (Kuhn, Feyerabend, a különböző szociológiai megközelítések), s a természettudomány történelmi-szociológiai fenoménként történő értelmezése utat nyitott annak hermeneutikai vizsgálatához is, hiszen eredményeképpen a természettudomány mint kulturális tényező megjelenik a hermeneutika klasszikus horizontján. A szociológiai fordulat azonban nem érintette a másik pólust, a hermeneutika diltheyi koncepcióját, amely továbbra is „vak marad azon mélyebb hermeneutikai elemek iránt, amelyek a természettudományos gyakorlatban találhatók”.

A természettudományok tárgyi, illetve „erős” hermeneutikája mellett érvelve, az előadó Joseph Rouse *Knowledge and Power* (Ithaca/London 1987) című könyve nyomán megkülönböztette a posztanalitikus tudományfilozófiába simuló *fordítás-hermeneutikát* a *gyakorlat hermeneutikájától*, amely utóbbi inkább a kontinentális tradíciót követi. Bár ez az utóbbi (melynek megjelenése a tudományfilozófiában szükségszerűen következett abból, hogy a posztanalitikus tudományfilozófia Kuhnt követve beemelte a fordítás aktusát a filozófiába) jelentős eredményeket mutatott föl (Davidson, Putnam, Rorty, Laudan) – hangsúlyozta Ihde –, megőrzi az episztemológia alapvetően nyelvi orientációját. Ihde előadásában a hermeneutika ezen előbbi verzióját „analitikus”-ként jelölte meg, és

a „gyakorlat hermeneutikájának” heideggeri fogalmát szembesítette vele. A laboratóriumban a kísérleti berendezéseket (a tetőfedő kalapács használatához hasonlatosan) eszközként használják, amelyek ugyanakkor – mint ahogyan erre Bruno Latour helyesen rámutat – hermeneutikai eszközök is. Ihde szerint azonban Latour még mindig csak a tudományos gyakorlat emberi oldalára koncentrált, ám a hermeneutikai analízisnek tovább kell lépnie a természettudományos tárgy felé. A laboratóriumi tevékenység valójában összetett technikai konstrukciók révén előkészíti a természetet, hogy olyan vizuális jelenségek formájában mutassa meg magát, melyet a tudományosan képzett látás olvasni tud: a berendezések növekvő komplexitása a „magábanvaló dolgok” egyre gazdagabbban és informatívabban fölfogható-olvasható képét generálja. A képgeneráló technikák középponti szerepe ezért nem esetleges, hanem a tudományos gyakorlat lényegéhez tartozik. E gyakorlat pedig nem más, mint a tárgy látásának-olvasásának hermeneutikai folyamata.

Hasonlóan a tudományos kísérletező tevékenységet, a laboratóriumi gyakorlatot helyezte előadásának középpontjába Robert Crease, aki korábban megjelent *The Play of Nature: Experimentation as Performance* (Bloomington 1993) című könyvének szellemében a színházi előadás és a tudományos kísérletező, laboratóriumi munka között vont párhuzamot. Heelanhez hasonlóan, akinél a hermeneutikai mozzanat azáltal jelenik meg, hogy a „természet könyve” kifejezést többnek tekinti pusztá metaforánál, Crease koncepciójában a hermeneutika akkor bukkan föl, amikor kijelenti: a tudományos laboratóriumi munka nem csupán metaforikus, hanem a szó tulajdonképpeni értelmében előadás (performance), aminek következtében a színházi előadás és a laboratóriumi munka közötti párhuzamok nem külsődlegesek, hanem a közös „előadás”-jellegből következnek. A laboratóriumi tevékenység előadásként történő értelmezése két szinten is utat nyit a hermeneutika számára: egyrészt a tevékenység a színházi előadáshoz hasonlóan kulturális tevékenység mivoltában a (Márkus által is elismert) „gyöngé” hermeneutikai elemzés tárgyává válik, de másrészt, figyelembe véve, hogy maga az „előadás” mindig olyan előre megkonstruált esemény, amely valaminek értelmezése révén jön létre, magán a tudományos tevékenységen belül is hermeneutikai folyamatokat föltételez. Robert Crease-t ez az utóbbi mozzanat, az „erős” hermeneutika érdekelte, s előadása során a tudományos kísérletező gyakorlatról a Heelan- és az Ihde-féle koncepcióval egybecsengő, de az általuk használttól jelentősen eltérő fogalmi struktúrában adott elemzést.

Bár Crease előadása nem vita-jelleggel, hanem a „kísérletezés mint előadás” koncepció pozitív kifejtéseként hangzott el, implicite a laboratóriumi munka egyoldalúan szociológiai – s különösen a ma divatos szociál-konstruktivista – megközelítésének relativizáló aspektusa ellen irányult. Ez már-már explicit módon is megjelent Crease értekezésének első részében, ahol az előadó arra hívta föl a figyelmet, hogy az előadás-események első személyű perspektívából való megközelítése alapvetően különbözik a harmadik személyű megközelítéstől, és az első személyű perspektíva relevanciája mellett érvelt. Harmadik személyű (azaz

szociológiai) megközelítésben az előadás során lejátszódó események szükségképpen pusztán érdekvezéreltként jelennek meg, melyeket a változó emberi kívánságok, szükségletek és a haszon jegyében bontakoztatnak ki. Itt a magyarázat, az értelmezés főképpen a társadalmi-politikai faktorok szintjén történik, szemben az individuális élményekhez kapcsolódó tényezőkkel. Csakhogy egy előadás (legyen az laboratóriumi vagy színházi) egyben eseményvezérelt is – fejtegette Crease – és magában foglalja a vonatkoztatást az előadásban megjelenő jelenségek első személyben történő megélésére, tapasztalatára. Az egyoldalú szociológiai (szociál-konstruktivista) megközelítési mód ezért – Crease szellemes hasonlatával – olyan képet fest a tudományos laboratóriumi tevékenységről, mintha valaki labdarúgó-mérkőzést követne végig repülőgépről: a játékosok szüntelen mozgásának érdekes, empirikusan leírható, szabályszerűségeket mutató látványában lesz része, anélkül azonban, hogy a játék kulcselemét, a játékosok között közvetítő labdát észrevenné. Az előadás mindig megjelenít valamit, s ez az előadás belső, internális eleme: a „Hamlet” színházi előadását motiválhatja ugyan a pénz, a presztízs növelésének vágya, a törekvés emberi problémák megoldására vagy a karrier előmozdítására, ám mindezek semmiféle információt sem adnak arról, hogy miképpen kell a darabot jól színre vinni. Az előadás kidolgozásában és megvalósításában valami másról van szó, valami máson fordulnak meg a dolgok, s ez a más az a lényeg, ami az egésznek értelmet ad; az összes többi csupán esetleges és külső mozzanat. Crease szerint ugyanez a helyzet a tudományos előadás, a laboratóriumi munka esetében is. Az elektron mint teoretikus entitás realitásáról az elméleti fizikusok és a filozófusok vitatkoznak ugyan, de az azt kutató kísérleti fizikus számára, az ő laboratóriumi világában megélt élményeiben az elektron mint reális létező van jelen, melynek létezése laboratóriumi tevékenységének értelmét adja – még akkor is, ha egyébként ezúton pénzt, elismerést és hatalmat kíván szerezni. Mind a Hamlet-előadás, mind az elektront kutató laboratóriumi előadás esetében létezik egy tárgy (ami szorosan összefügg, de nem azonos sem a „Hamlet” szövegével, sem az elektront leíró fizikai elmélettel), amely nem oldható föl a szociológiai viszonyokban. Ezért sem a színházi, sem pedig a laboratóriumi tudományos előadás nem érthető meg csupán a harmadik személyű perspektívából.

Amíg Crease előadása a „tudományos performance” fogalmát fölhasználva fő tárgyaként a laboratóriumi munka kreatív elemével és e kreativitás hermeneutikai jellegével foglalkozott, s csak ennek mellékágaként, implicit módon konfrontált a szociológiai irányzatokkal, Martin Eger előadása a természettudományok hermeneutikájának koncepcióját kifejezetten a szociál-konstruktivista állásponttal szembesítette. Maga az előadás címe szerint a hermeneutikai-fenomenológiai megközelítési mód eredményeinek bemutatására törekedett, azaz pozitív programot ígért. Ugyanakkor az előadó a hermeneutikai módszer alkalmazásának legfontosabb eredményeit a természettudományok relációjában abban látta, hogy az egyoldalúan szociologizáló orientációkkal szemben a tudományos események, folyamatok és eljárások valószerűbb értelmezést képesek kidolgozni, mint ezen

utóbbiak, aminek következtében az előadás mégiscsak egyfajta vitairattá alakult. Ha Heelan, Ihde, Kiesel vagy Crease egyaránt azt hangsúlyozta, hogy a tudós közösségeken belüli és az őket körülvevő szociális viszonyokon túl elengedhetetlenül figyelembe kell venni magának a kutatói tevékenységnek a tárgyhöz való viszonyát, Martin Eger előadása elsősorban magát a kutatók szociális relációival kapcsolatos szociál-konstruktivista elméletet vetette kritika alá. Kritikája egy komoly heurisztikus erejű fogalmi distinkció, a (politikai jellegű) „tárgyalás” (negotiation) és a (tudományos) „vita” (deliberation) fogalmának megkülönböztetésén alapult. A „tárgyalás” a szociál-konstruktivista irányzat egyik kedvenc fogalma, melyet a tudományos tevékenység demitizálására, e tevékenység társadalmi-politikai meghatározottságának demonstrálására használ. Eger amellett érvelt, hogy ez a használói által semlegesnek és ezért a tudományos közösségek belső és külső kommunikációjának leírására alkalmasnak tartott fogalom valójában elfogult, s alkalmatlan e kommunikáció megértésére. A „tárgyalás” fogalma ugyanis politikai töltetű, s olyan egymással szembenálló érdekek közötti egyeztetésre utal, melynek célja, hogy kölcsönös kompromisszumok révén mindkét fél számára elfogadható megegyezést dolgozzanak ki. Bár a tudományos közösségek kommunikációjában valóban jelen vannak az ilyen tárgyalások is – pl. olyankor, amikor erőforrások elosztásáról, vagy pozíciókba történő kinevezésről stb. van szó –, az egymással konfrontáló tudományos álláspontok megvitatása nem tárgyalás, nem érdekegyeztetés, hanem hermeneutikai természetű vélemény-csere és vita, amely – szemben a „tárgyalás” tárgyát képező érdekekkel, melyek a felekhez kötődnek – a kutatásnak a felekhez képest harmadikként jelenlévő tárgyára irányul. Ha ezeket a vitákat „tárgyalások”-nak tekintjük, az eredményeképpen megváltozó álláspontokat, vélemény-módosulásokat csupán kompromisszumokként, kiegyezésekként értékelhetjük, miközben a tudományos diszkussziókban valójában a tárggyal kapcsolatos kísérleti eredmények és elméletek megértésének illetve értelmezésének hermeneutikai körök mentén történő elmélyüléséről van szó.

A most ismertetett előadásokból világosan kirajzolódik, hogy a természettudományok hermeneutikájával kapcsolatos törekvések kifejezetten szembenállnak a természettudomány relativizálására irányuló törekvésekkel, s a természettudományos tevékenységben föllelhető hermeneutikai mozzanatokra rámutatva mintegy visszapertlik a természettudományos tevékenység és az általa generált tudás ontológiai relevanciáját (azaz a Crease-féle „labdát”). Ez első pillanatra paradoxon, hiszen a filozófiai hermeneutika éppen az egyoldalú, objektivistá természettudományos racionalizmussal szemben alakult ki, s a természettudományról adott fenomenológiai és hermeneutikai kritika (Husserl, Heidegger) a XX. századi racionalista irányzatok számára botránykőnek számított. Ez a paradoxon azonban fölöldható. Amikor ugyanis a radikális szociológiai megközelítések a szociológiai tényezők dominanciáját hangoztatva a klasszikus tudományfilozófiával szemben azt hangsúlyozzák, hogy a tudomány új értelmezésével állnak elő, valójában az általuk dekonstruálni szándékozott szemléletet radikalizálják: pozitív, empirikusan

megragadható szociológiai tényekre, összefüggésekre hivatkoznak, s az első személyű megközelítésekkel szemben a harmadik személyű perspektívára fektetve a hangsúlyt, egyfajta „objektivitás-mitológiának” hódolnak. Amikor pedig a tudományt oly módon próbálják meg demitizálni, hogy annak mozzanatait a társadalmi szükségletek és szociális-politikai érdekek hálójában oldják föl, a modern racionalizmus legnegatívabb tendenciáihoz kapcsolódnak. Ez az empirikus-pozitivist szociológiai vizsgálódás és érdekontológia úgy relativizál, hogy a tudományos racionalizmus lebontásraszánt ideáját az ennek egyik hibájával fölrótt magabiztossággal és vitathatatlanság-igénnyel vezeti vissza a pozitivist úton előállított szociológiai „tényekre”, a társadalmi-politikai érdekekre és összefüggésekre, s a végső aktoroknak e pozitivist világában szükségképpen eltűnik a világ mint olyan. Ezzel szemben a *Sein und Zeit* hermeneutikája a nem-pozitivist módon értelmezett világra illetve a pozitivist tudományok által megközelíthetetlennek tekintett létre irányul, s ezt többek között éppen az első személyű perspektíva hangsúlyozásával teszi lehetővé. Ezért a heideggeri hermeneutikai kör azonosítása a természettudományos tevékenységen belül, illetve bizonyos természettudományos tevékenységformáknak reprodukciója e fogalom segítségével szükségképpen lehetővé teszi és magával hozza az ontológiai mozzanat újbóli megjelenítését – immáron mind a metafizikai, mind a pozitivist realizmustól gyökeresen eltérő fogalmi keretben. A „természettudományok hermeneutikája” projektum jelentősége e vonatkozásban az, hogy *anélkül képes elkerülni a tudomány radikális relativizálásának csapdait és tévútjait, hogy valamilyen módon visszatérne az elavult racionalista-realista tudománymítosz fogalmi rendszeréhez és képzeteihez*. Természetesen a *Sein und Zeit* szerint a természettudomány a létfelejtés struktúrájához tartozik, a hermeneutikai kör pedig éppen arra szolgál, hogy mintegy áttörve ezt a struktúrát, perspektívát nyisson az autentikus létmegértés irányában. Ezért Heidegger e műve felől a hermeneutikai kör ilyen alkalmazása, s a természettudomány ontológiai relevanciájának ilyen történő fölmutatása jogosulatlanak is tűnhet. Ám lehetséges a közvetítés: ha a természettudományos megismerés prioritás-igényét elvetjük, s a természettudomány ontológiai relevanciáját a *Sein und Zeit* értelmében vett „fundamentálonológia” keretében mint a létezőkhöz való egyik speciális viszonyulási mód korlátozott, a filozófiai ontológiának alávetett relevanciáját próbáljuk megérteni, lehetővé válhat e koncepció és a forrásául szolgáló heideggeri mű közötti tartalmi kapcsolatteremtés.

A konferencia, amelyen a most ismertetett öt előadás mellett további tizennégy előadás hangzott el, közöttük két magyar résztvevő, Kiss Olga és Székely László előadása, nem csupán érdekes és gondolatokat ébresztő módon reprezentálta a természettudományok hermeneutikájával kapcsolatos, ma még erősen tapogatózó és kisebbségben lévő törekvéseket, hanem meggyőzően bizonyította az irányzat perspektivikusságát, s azt, hogy jelentősége és értéke messze nagyobb mai ismertségénél és elismertségénél.

Ami pedig konkrétan a természettudományok „erős hermeneutikáját” illeti: a természettudománnyal kapcsolatos filozófiai vizsgálódásokban ma domináló szociológiai irányzatok ellenségesek a hermeneutikai megközelítési móddal – s különösen az erős hermeneutika programjával – szemben, s ugyanakkor a Heidegger filozófiájával foglalkozó amerikai filozófusok többsége számára is extremitás a természettudományok ilyen vizsgálata. Figyelembe véve, hogy követői megkülönböztetik magukat a hermeneutika olyan neves és a tudományfilozófia köreiből is ismert amerikai híveitől, mint Rorty, az „erős” hermeneutika hangsúlyozottan kisebbségben van. Ugyanakkor a természettudományok (erős) hermeneutikájának tagadásában van némi ráció, hiszen a hermeneutika modern filozófiai karrierje a magyarázat és megértés dichotómiájának posztulálásával, illetve a filozófiának a természettudományos módszerrel szembeni szabadságharcával függ össze. Ez az ellentmondás azonban a heideggeri hermeneutikai fogalom segítségével enyhíthető, s ezért nem véletlen, hogy a természettudományok „erős” hermeneutikájának képviselői elsősorban Heideggerhez kapcsolódnak. Ebből a szempontból másodlagos a kérdés, hogy az a mód, ahogyan itt e fogalmat Heideggertől átvesszük és alkalmazzák, mennyiben azonos az eredeti heideggeri intenciókkal, s mennyiben „amerikanizált”. Heidegger mindenesetre a *Sein und Zeit*-ot később úgy értékelte, hogy az minden törekvése ellenére a metafizikai tradíció rabja maradt. Talán ennek fényében bocsánatos bűnnek tekinthetjük, ha az elsősorban a *Sein und Zeit* által inspirált „Hermeneutics of Natural Science” programnak történetesen ugyancsak nem sikerült igazából meghaladnia a klasszikus racionalizmust és a metafizikát.

AZ IDEOLÓGIAKRITIKÁRÓL – KRITIKAILAG*

MÁRKUS GYÖRGY

Kétségek vannak az alap–felépítmény metafora centralitására, sőt integritására vonatkozóan Marx társadalomelméletének általános fogalmi sémájában. Nem keletkezhetnek azonban ilyen bizonytalanságok az ideológia fogalmának tekintetében. Igaz, hogy Marx a terminust magát késői írásaiban inkább mértéketlenül használja. Ám soha nem tűnik el, és még fontosabb, hogy az általa jelölt koncepció – egy olyan koncepció, amelynek kialakulása megelőzi e (kölcsonzótt) terminus 1845-ös első explicit alkalmazását – vitathatatlanul jelen marad és hatást gyakorol az egész életműre. Valójában Marx ideológiakritikai módszere tulajdonképpen késői közgazdasági kézírataiban nyeri el legkiterjedtebb és legmélyebb alkalmazását. Itt elsősorban azzal az 1861–1863 között született, tetemes mennyiségű kézirattal foglalkozom, amelyet általában *Értéktöbblet-elméletek* címen ismernek.

Az ideológia fogalma a marxi ideológia-koncepció révén került be a társadalom-és bölcsészettudományok szótárába. Mai széles körű elfogadottsága és népszerűsége együtt jár az implikált jelentés ugyanilyen széles variációival, s ez igaz a fogalomnak olyan írásokban történő alkalmazására is, amelyek önmagukat explicite a marxista gondolati tradícióban helyezik el. Ezért talán hasznos kezdetként fölhívni a figyelmet néhány alapvetően „megkülönböztető” vonásra, amelyek az ideológia marxi értelmét úgy jellemzik, mint amely különbözik a terminus számos kortárs használatától.

Mindenekelőtt aláhúzendő, hogy Marx az „ideológia” fogalmát kizárólag a kultúra termékeire alkalmazta, a szó szűk, érték-jelölő értelmében. Ez annyit jelent – ahogyan Korsch éleslátóan megfigyelte¹ –, hogy Marx soha nem jellemezte a mindennapi tudat jelenségeit ideologikusként, noha ezek társadalmi konstitúciója (fetisizmus-elméletének egy fontos aspektusa) fő érdeklődési területe volt. Az „ideológia” Marxnál a „magas” kultúra elemzéséhez és kritikájához, elsősorban a modernitás autonóm kultúrájához tartozik.² Ugyanakkor – és másodszor – az

* „On ideology-critique – critically”, *Thesis Eleven* 1996, 66–99. o.

¹ Lásd Korsch: *Marxismus und Philosophie* (Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1963), 123. o.

² Számos okból, Marx szintén felsorolja a moralitást, a jogot és a politikát, mint amelyek

ideológia fogalma nem alkalmazható még elvileg sem mindazon jelenségek összességére, amelyeket általában „kulturálisnak” tekintünk a fönti, megszorított értelemben. Bár Marx, szemben számos mai interpretátorával, *nem* tekintette egymást kölcsönösen kizárónak az „ideologikus” és „tudományos” jelzőket,³ a *természettudományokat* – vállalkozásuk igazi karakterét tekintve – kizárta az ideológia szférájából. Társadalmi jelentésüket és funkciójukat következetesen univerzalisztikus és mondhatni antropológiai terminusokkal jellemezte.⁴

Ez természetesen kapcsolatban áll azzal a ténnyel – s ez a harmadik megjegyzendő pont –, hogy az „ideológia” Marxnál *kritikai* fogalom, ráadásul erős értelemben. Míg a kultúra termékeinek ideologikusként történő jellemzése bizonyosan nem foglalja magába ezek „elutasítását”, s általában nem szükségszerűen foglalja magába kulturális értékük és fontosságuk mindent átfogó negatív értékelését (Marx mégiscsak ideologikusnak tekintette Hegel filozófiáját, Ricardo gazdaságtanát, Balzac regényeit stb.), mégis jelöli „hamis”, „eltorzult” vagy „inadekvát” voltukat, bizonyos nem akcidentális, hanem radikális értelemben. Ez „elvük hazugságára” vonatkozik, azaz jelentésük kialakulásának eltorzulására, amely bizonyos történelmi körülmények között részben meghatározza funkciójukat és hatásukat. Az ideológia Marxnál nem szinonim általában az eszmék történelmi szituáltságával, determinációjával és perspektivikusságával (és így elkerülhetetlen történelmi behatároltságával sem), s ez ugyancsak igaz – ahogy azt Marx jól tudja – a természettudományok elméleteire is. Ez specifikusan arra a problémára vonatkozik, hogy miképpen és milyen hatással hiúsul meg szisztematikusan a determináció és behatároltság fölismerése, s mutatkozik ezáltal bizonyos társadalmi körülmények között lehetetlennek a „gondolkodás korlátainak” leküzdése a kultúra egyes területein.

Végül, amiképpen a föntiekből nagyban következik, Marxnál az ideológia elmélete nem – vagy legalábbis elsődlegesen nem – foglalkozik az eszmék keletkezésével, hanem egyes kulturális alakulatok *funkciójával* és jelentésével. Ez

az ideológia szférájához tartoznak. Ezt követő fejtegetései mégis tisztázzák, hogy ezek alatt elsődlegesen morális, politikai és törvényi elméleteket ért, vagy legalábbis e területekhez tartozó kvázi-teoretikus kulturális reprezentációkat. Lásd például, MEM 3. köt., 26–27 362–363 569. o.

³ Marx nyilván ideológiának tekintette Ricardo gazdaságtanát, és explicite így nevezte (vö. Karl Marx: *A közvetlen termelési folyamat eredményei*, Kossuth, Budapest 1988, 165–166. o.). Ez azonban semmiképpen sem jelenti, hogy tagadta volna tudományos karakterét (és elméleti eredményeit, jelentőségét). Általában a „tudomány” Marxnál egy különös fajta kulturális alakzatot jelöl. Ez nem episztemológiailag értékelő, az igazsággal szinonim (vagy azt magába foglaló) fogalom.

⁴ Marx a természettudományokat úgy írta le, mint a „társadalmi fejlődés általános szellemi (geistige) termékét”, „az általános történelmi fejlődés terméke annak absztrakt kvintesszenciájában”, „a társadalmi szellem általános produktív erejét”: vö. *A közvetlen termelési folyamat eredményei*, i. k. 100. o., valamint MEM 46/2. köt., 162–163. o.

az uralom társadalmi relációinak reprodukciójára vonatkozó elméletének alkotóeleme, mindenekelőtt egy kapitalista társadalom körülményei között. Ez kínálja a kérdésre vonatkozó válasznak legalább egy részét: hogyan, milyen módokon és milyen hatásokkal válnak az uralkodó osztály gondolatai uralkodó gondolatokká a társadalomban – ez a legitimáció (vagy a hegemonia) problémája, ennek marxi megfogalmazásában. Ez azt is jelenti, hogy Marxnál az ideológiák kritikája – alapvető és végső intencióját tekintve – nem a kultúra valamely partikuláris termékének kritikája, hanem a társadalom kritikája annak fölmutatása révén, hogy kulturális horizontja, az önmegértés kulturálisan kodifikált módszerei, szisztematikusan kizárják saját antagonizmusai adekvát megragadásának lehetőségét és azokat a történelmi alternatívákat is, amelyeket elvben megteremt – lehetetlenné téve így tagjai számára, hogy racionális kontrollra tegyenek szert életük és közös történelmi fejlődésük iránya fölött. Ez a lehető legvilágosabb a polgári politikai gazdaságtan egész történetének mint a kapitalista társadalom alapvető ideológiájának szisztematikus marxi bemutatásából: az egyes elméletek történelmi egymásra következésének kritikája azt próbálja megmutatni, miképpen válik egy társadalom progresszíve mind kevésbé képessé arra, hogy találkozzék a tudományosság önmaga-szabta valódi kulturális-kognitív mércéivel és kritériumaival.

Az ideológia marxi koncepciója – amit csak részben fejtett ki Marx – alapvető premisszáiban a kultúra birodalmának új megközelítését mutatta be. A kultúra termékeit többé nem tekintették valamiféle különös *sui generis* entitásoknak, sem pusztán „reprezentációknak”, melyek értelme és érvényessége kizárólag valami máshoz fűződő megfelelési relációjuktól függ. Úgy tekintettek ezekre, mint társadalmi gyakorlatok objektívációira, melyek elsődleges funkciója a teremtés, az átörökítés és a jelentés előírása, amin keresztül az egyének kollektíve megérthetik saját élethelyzetüket, ennek határait és lehetőségeit. Az ideológiák kritikája a kulturális termékek „valódi” jelentésének fölfedezéséhez vezető út volt – ebben az értelemben egyfajta hermeneutika –, de ezt a jelentést nem úgy tekintették, mint ami egyszerűen benne rejlik a szemlélt művekben, s nem is úgy, mint ami teremtő szubjektumaik intencióival a jelentés végső forrásaként azonosítható. A jelentést úgy tekintették, mint ami függ azoktól az objektív föltételektől, amelyek ezeket a tevékenységeket lehetővé és szükségessé teszik, „művi”, emberek által anélkül előírt föltételektől, hogy ennek tudatában lennének: ezek „művi”, ám nem „ismertek”, s nem lehetnek ismertek, amíg a történelem nem szolidárisan, társult individuumok révén alakul, hanem antagonisztikus érdekek küzdelmének vak eredménye. A kulturális objektívációk igazi jelentésének a *nem-textuális*, azaz „materiális”-gyakorlati kontextustól való függőségének ezen eszméje a legabsztraktabb-általánosabb föltételezés, amely az ideológia marxi fogalmában artikulálódik.

Ez a gondolat mindenekelőtt magában foglalta eme jelentések *történelmi* karakterének fölismerését. Így, ahogyan Marx maga is aláhúzta,⁵ „egy és ugyanazon” elmélet (változó történelmi körülmények között) nem csupán különböző, hanem közvetlenül szembenálló jelentéseket és fontosságot birtokolhat. Azonban ezen objektív föltételek és a kultúra közötti viszonyok nem egyszerűen úgy szerepelnek ebben a konceptualizációban – szemben az alap/felépítmény metafora általános fölfogásával –, mint ezek kauzális, vagy akár funkcionális függősége. Életük társadalmi körülményeit és a konfrontálódó érdekek konstellációját határozzák meg, bizonyosan *megszabják* annak mikéntjét, ahogyan az emberek érzékelik és megértik saját helyzetüket. Az ideológiák azonban nem egyszerűen „reflektálnak” vagy regisztrálják ezt aényt; aktívan és – különböző mértékig – kreatívan *adnak választ* (filozófiai, művészi, politikai stb.) az ily módon érzékelt és fölfogott életsituációk által fölvetett problémákra és a belőlük megjelenő konfliktusokra, társadalmilag motivált és ugyanakkor kulturálisan releváns, vagyis az öröklött kulturális tradíciókhoz különbözőképpen illeszkedő válaszokat. Ezek azok a formák – hangsúlyozza Marx –, amelyekben az emberek társadalmi konfliktusaik tudatára ébrednek és ezeket végigharcolják. Az ideológia és a releváns társadalmi föltételek közötti viszonyt ekképpen szemlélve – lévén mindkettő egy reflektálatlanul ráakasztott „meghatározás” és egy (különbözőképpen megalkotott) jelentés-kapcsolat – a kettő homályos összemosódása kikerülhetetlenné teszi és konstituálja a kritika tárgyát. Ez utóbbi – ismét a legabsztraktabb és legáltalánosabb módon fogalmazva – többnyire egy adott típusú diskurzus jelentésalkotó dimenziói és distinkciói közötti határok radikális revíziójában és újrarajzolásában áll: tények és értékek, eszmék és érdekek, képzel-fiktív és valóságos között. Az ideológiakritika megmutatja, hogy a kulturálisan szándékolt és társadalmilag hatékony jelentés konstitúcióját miképpen határozzák meg együtt összetételének jelentés nélküli, vagy legalábbis (jelentésükben) meg nem értett viszonyai – teszi ezt azzal a céllal, hogy kifejezze a hatalom és érvényesség ezen keverékét,⁶ s hogy ugyanakkor fölvesse a tudat ezen pusztán faktuális és „externális” meghatározottságait, s ezáltal reflektíve, és végső soron gyakorlatilag, meghaladhatóvá tegye őket. Ezért amit ez reprezentál, az metodológiai nézőpontból „egy dialektikus meditáció a jelentés tradícióinak társadalmi-tudományos »magyarázata« és történeti-hermeneutikai »megértése«

⁵ Lásd fejtegetését a bérlet elméletének történetéről: „*Ugyanazt a tant felfedezője és Malthus a földtulajdon javára, Ricardo a földtulajdon ellen fordította – legfeljebb azt lehetne tehát mondani, hogy egyesek, akik felállították, a földtulajdon érdekét védelmezték, mások, akik felállították, ugyanazt az érdeket támadták.*” (MEM 26/2, 105. o.)

⁶ Lásd *uo.*, továbbá J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Suhrkamp, Frankfurt 1985), 140–141. o.

között — történelmi létezésünk irreflexív pillanatainak »meghaladására« vonatkozó regulatív elv alá rendelve”.⁷

Azonban el kell ismerni, hogy a marxi ideológia-koncepció minden ilyen általános kifejtése, még ha ennek csupán alapvető teoretikus premisszáira vonatkozik is, némiképp inadekvát marad művei vonatkozásában, mivel nem veszi tekintetbe azt a tényt, hogy Marx a terminust fölismerhetően különböző értelemekben használta, és, ennek megfelelően, kritikájának módszere ugyancsak különböző formákat öltött. Ha a figyelem nem összpontosul egyoldalúan arra a néhány töredékes és inkább provizórikus állításra, amit Marx az ideológiáról általában tett (ezek többsége *A német ideológiában* található), hanem az áttekintés abból indul ki, ahogyan az általa ideológikusnak tekintett különböző kulturális formációkkal tulajdonképpen *foglalkozik*, akkor írásaiból e terminusnak legalább két különböző jelentése tűnik ki.

Egyrészt — és általában a közvetlenül polemikus kontextusokban — ideológián Marx olyan elméleteket vagy a kulturális reprezentáció más formáit érti, amelyek — tudatosan, vagy gyakrabban tudattalanul — közvetlenül „apologetikus”, igazoló funkciókat töltenek be, bizonyos jól meghatározott érdekek történelmileg és társadalmilag specifikus készlete tekintetében. Az ideológiák ebben az értelemben egy társadalmi csoport vagy osztály tagjai által közösen osztott, adott, spontán illúziók rendszerezései és pszeudo-racionalizációi, amelyek partikuláris társadalmi pozíciójukhoz, közös cselekvési és életmódjukhoz kötődnek — önmagukra és általában a társadalmi világra vonatkozó illúziókhoz. Ekképpen partikuláris érdekeket általánosoként *jelenítenek* meg — rendszerint, bár nem kizárólag, az uralkodó réteg érdekeit, mivel ez az a meghatározó osztály, amelynek hozzáférése van a kodifikált tradíciók kulturális forrásaihoz, amelyeket ilyen ideológiai diskurzusok artikulációjában mozgósítanak. Az ideológia kritikája ebben az értelemben a *szociológiai redukció* módszerével, azaz az eszmék és reprezentációk rendszere mögötti eredeti gyakorlati-társadalmi életalap fölfedésével dolgozik: érdekek egy konstellációjával, mint az egyes történelmi cselekvők „igazi motivációjával”, amit „az uralkodó materiális viszonyok” határoznak meg, amelyek „ideális kifejezésüket” az adott kulturális formákban találják meg.⁸ Az ideológia ilyen fogalma lényegileg az alap/felépítmény dichotómia struktúráján belül marad⁹ — konkretizálja és specifikálja, hogy miképpen működik a kulturális felépítmény, még ha néhány tekintetben módosítja is ez utóbbi fogalmát (legalábbis potenciális) *heterogenitása* eszméjének bevezetésével, különbözőképpen felölelve részlegesen szembenálló vagy konfrontálódó ideológiákat. Egy ilyen

⁷ Apel, in *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Suhrkamp, Frankfurt 1971), 43. o.

⁸ MEM 3. köt., 42., 45–46. o.

⁹ Ez szintén Marx terminológiájából nőtt ki — a releváns kontextusban „ideológiai visszhangokról és reflexekről”, „az anyagi életfolyamat szublimátumairól”, „a meghatározó anyagi viszonyok ideális kifejeződéseiről” stb. beszél (uo. 24–25. és 45. o.).

kritika (például Marxnak az ifjú-hegeliánusokról vagy a vulgáris közgazdászokról szóló elemzése) a *leleplezést* szolgálja, a polemikus visszautasítást a „rejtett” társadalmi jelentés fölfedése révén, szembeállítva azt az explicite megfogalmazott és tematizált jelentéssel. És ez meglehetősen ironikus karaktert ölt, amikor célpontjai a történelem idealista koncepciói (így *A német ideológiában*), mivel ekkor bizonyítja az eszmék történelemben betöltött transzcendens erejéről és halhatatlan szerepéről szóló frázisok mögött, a reflektálatlanul elfogadott, partikuláris és szűk érdekek rejtett uralmát. Ezekben a kontextusokban – amelyekben az „ideológia” gyakran mint a történelem idealista koncepcióinak szinonimája alkalmaztatik – figyelhető meg, hogy Marx úgy jellemzi az ideológiát, mint a valóság invertált reflexióját, úgyhogy ennek kritikája materialista „visszafordítássá” válik.¹⁰ Ez a nézet azonban – amely világosan Feuerbach valláskritikájából származik – csak korlátozott fontossággal és alkalmazással bír Marxnál, még az ideológia „leleplezésének” koncepciója tekintetében is.

Talán érdemes még egy megfigyelést tenni e leleplező kritika gyakorlatával kapcsolatban. Senki, aki Marx releváns szövegeit ismeri, nem kerülheti ki ama terjedelem és erőfeszítés (nem föltétlenül pozitív) hatását, amit annak a bizonyításnak szentel, hogy kritikájának tárgyai nem elégitik ki a tradicionálisan fölfogott kulturális érvényesség kritériumait – ez híján van az eredetiségnek (vagy leplezetlen plágium), eltekint a releváns tényektől vagy elméletektől, közvetlen ellentmondásokat majdhogynem *fájdalmas* részletességgel és terjedelemben dolgoz ki. Ez a vonás nem magyarázható kizárólag Marxnak az attraktív polemikus stílustól való távolságtartásával. Bizonyos értelemben a leleplező kritika valódi vállalkozásához tartozik annak megmutatása, hogy a kérdéses művek nem elégitik ki azokat az igazi kulturális normákat, amelyeket védelmeznek, hogy ezek eredetileg csupán a „rejtett”, teljesen tematizálatlan „szociológiai” jelentésük szintjén konzisztensek, és hogy ennek megfelelően, hatásuk és befolyásuk csupán a népszerű illúziók és álöltözetű érdekek ereje révén magyarázható.

Ám, még ha eltekintünk is ez utolsó ponttól, nyilvánvaló, hogy alapvető – és nem csupán hangvételi – különbség van aközött, ahogyan Marx Hegelt az ifjúhegeliánusokkal, vagy Ricardót a vulgáris közgazdászokkal szemben tárgyalja, még ha tekintetbe is veszi az előbbi elméleteit mint „ideológiákat” és ezt explicite állítja róluk.¹¹ Mindazonáltal a kritikai interpretáció módszere – az eszméknek társadalmi érdekek jól meghatározott konfigurációira történő „redukciója” révén – csupán alárendelt, valójában marginális szerepet játszik ezen elméletek

¹⁰ E nézet leghíresebb megfogalmazása, természetesen, a *camera obscura* metafora *A német ideológiában* (uo. 24–25. o.). Egy ilyen koncepció hiányosságait, igen megalapozottan, Althusser mutatta ki, *For Marx* (Penguin, Harmondsworth 1969), 72–73. o. (Francia eredeti: *Pour Marx*.)

¹¹ Hegelre vonatkozólag vö. MEM 3. köt., 170, 337, 452. o. – Ricardóhoz lásd *A közvetlen termelési folyamat eredményei*, i. k. 165–166. o. és MEM, 26/1, 330–331. o.

terjedelmes, és ismétlődő kritikájában; Marx rendszerint ilyesmikre hivatkozik néhány laza inkonzisztenciát magyarázandó (például Hegel államelméletében), s nem ezek lényegi jelentésére és fontosságára. Ezeket a „korszakos” ideológiákat mint egy meghatározott *társadalom-típushoz* kapcsolódó perspektívákat, nem pedig mint elsődlegesen a társadalom meghatározó osztálya vagy rétege konkrét pillanatnyi érdekeinek teoretikus kifejeződéseit tárgyalja. Ezek szerint az ideológia kritikája ezekben az esetekben olyan formát ölt, amely különbözik a „leleplező” kritika vállalkozásától.

A jelentékeny időbeli távolság ellenére kifejezett párhuzam van Marx korai Hegel-kritikája és későbbi, a klasszikus angol politikai gazdaságtannal foglalkozó szövegei között. Elemzése mindkét esetben ezen elméletek *tematizálatlan, készpénznek vett* premisszáinak és föltételezéseinek fölfedezésére összpontosít, amelyeket igazi *módszerük* ír le és rögzít, ahogyan a racionális diskurzus konstituálódik és strukturálódik, s amely ezáltal a gondolkodás „logikai” kényszereinek karakterét ölti. Ezen ideologikus alakulatok „korszakos” karakterét egyrésről az a tény biztosítja, hogy „tudattalan”, reflektálatlan előítéleteik (például az elidegenedés és az objektiváció hegeli azonosítása, vagy a társadalmi munka meghatározott, történelmi formájának megfeleltetése ennek „természetes” formájával, a munkával mint olyannal) nem egyedi érdekek valamely tovatűnő konfigurációját fejezik ki, öntik gondolatba, hanem fundamentális konstitutív vonásokat, az adott típusú társadalom lényegi kondícióit.¹² Ez utóbbiak azok, amelyeket univerzálisan érvényes normákká, vagy, másképpen, meghaladhatatlan természeti szükségyszerűségekké emel – módszeresen kifejtett logikája révén. Másrésről nem csupán azért rendelkeznek ezzel a fontossággal, mert konzisztensen („cinikusan”) követik ezen föltételezések következményeit, hanem azért is, mert intellektuális perspektívájukból eredetileg azokat az ellentéteket próbálják föloldani, amelyek ezen társadalmak életében jelentkeznek. Eme kulturális termékek „kreativitása” nem csupán eredetiségüket jelenti, hanem elsődlegesen arra a kimerítő erőfeszítésre utal, hogy gondolatban legyőzzük a valós élet azon konfliktusait, amelyek kihívják és potenciálisan aláássák implicite föltételezett elveinek univerzális érvényességét (olyan konfliktusokat, amelyek Marx nézőpontjából kizárólag a radikális társadalmi gyakorlatban és ez által küszöbölhetők ki). Ebben az értelemben nem csupán egyedi érdekeket villantanak föl általánosként, hanem megpróbálják *univerzalizálni és racionalizálni* ezeket az érdekeket, melyek uralmát *de facto* a vizsgált társadalom alapvető mechanizmusai biztosítják. A társadalmi tevékenységek történelmileg meghatározott strukturális

¹² „Ha Ricardo felfogása egészében az *ipari burzsoázia* érdekében áll, akkor csak *mert* és *amennyiben* ennek érdeke egybeesik a termelésnek vagy az emberi munka termelő kifejlődésének az érdekével. Ahol ellentétbe kerül vele, ott Ricardo éppoly *kíméletlen* a burzsoáziával szemben, mint egyébként a proletariátussal és az arisztokráciával szemben.” MEM 26/2, 101. o.

kényszereinek a gondolkodás és a képzelet átléphetetlen határaivá való átalakítása révén ezek az ideológiák a diskurzus és a reprezentáció *paradigmatikus zárványait* képviselik, melyeken felül kell kerekedni, hogy megnyissuk az utat a társadalmi gyakorlatok szerveződése *eltérő* formájának, egy *másik* jövőnek, mint egy alternatív történelmi lehetőségnek az eszméje előtt. E folyamat vége tekintetében az ideológiakritika ilyen koncepciója és gyakorlata talán – ellentétben a leleplezéssel – „emancipatorikusnak” nevezhető.

Eme korszakos ideológiáknak – mint a gondolkodás kiküszöbölendő zárványainak – negatív jellemzése azonban nem meríti ki fontosságukat a kritikai elmélet számára. Mindenekelőtt: produktivitásuk¹³ illetén tagadása nem gondolható meghatározó jellemzőjüknek; csak ama radikális, alternatív társadalmi lehetőségek *tekintetében* töltik be a diszkurzív korlát szerepét, amely kritikájukat megfogalmazza. És még ebben a tekintetben is többek – vagy legalábbis többek lehetnek –, mint pusztá kényszerek. Éppen azért, mert hitelesen próbálják meg univerzalizálni és racionalizálni ezeket a partikuláris érdekeket – melyek uralmát valójában a társadalom működése biztosítja –, mivel ennek valós ellentmondásait intellektuális eszközökkel próbálják megoldani vagy megtisztítani, intellektuális távolságot teremtenek ennek közvetlen, effektív valóságához. Ezek a kérdéses társadalom normatív ideális típusait legitimálják, melynek megvalósulását saját mechanizmusai gátolják, egy olyan tény ez, mely önnön ideológiai reprezentációinak álláspontjáról pusztá empirikus akcidentsnek tűnik. Ily módon tartalmaznak (ahogyan Marx energikusan hangsúlyozta Hegel és Ricardo vonatkozásában)¹⁴ kritikai és/vagy előlegező utópikus elemeket, melyek pozitív tradícióként és

¹³ A tudomány és az ideológia közötti althusseri ellentét, amely szembeállítja az előbbi arra vonatkozó képességét, hogy „új problémákat” hozzon létre az ideológia problémáinak képzeletbeli megoldásával mint az elmélet gyakorlatára vonatkozó akadállyal szemben, ilyenfajta abszolutizációt eredményez. Eltávolodva attól a kérdéstől, hogy a tudomány *versus* ideológia exkluzív dichotómiája idegen Marx számára, ez a nézet az újdonság vagy a produktivitás (valójában a modernitás egész kultúrája számára konstitutív) alapelvének fetisizálását és ugyanakkor szűk pozitivistá interpretációját képviseli. A produktivitást kizárólag a tudománynak tulajdonítani általában tarthatatlan: az öntudat karteziánus filozófiája, hogy egy önkényes példát vegyünk – meghatározott kritikai perspektívából – jogosan tekinthető ideologikusnak. Ilyetén jellemzése azonban nem képes korlátozni intellektuális produktivitásának fölismerését az althusseri értelemben: eredendően új „problematikát” vetett föl az ismeretelméletet, ennek éles, modern értelmében. Althusser nézete reprezentálja azt a pozitivistá ellenpontot és kiegészítést, amely a produktivitás alaptételének a „nyitott műalkotás” eszméjében megjelenő romantikus fetisizálásával áll szemben a korai poszt-strukturalizmusban.

¹⁴ Valójában az ideológia ilyen koncepciója körvonalazódott Marx korai valláskritikájában, *mind* a vágyak evilági kielégítésének (és ezáltal a szenvedés legitimációjának) illuzórikus áttételének tekintetében a másvilági transzcendencia birodalmába, *mind* ugyanakkor eme szenvedés valamint „egy másik világ álma” elleni tiltakozás kifejezésében.

mobilizálható kulturális forrásként szolgálhatnak saját kritikájuk számára. Ezért az, amit „emancipatorikus” ideológiakritikának nevezünk, fölfedi a „társadalmi valóság” (a társadalmi gyakorlat történelmileg behatárolt és megszorító formájának) tudattalan, szándékolatlan benyomulását és összetartozását a műben, amely így ugyanakkor és ugyanabban a tekintetben (reflektálatlanul föltételezve és metodológiailag fixálva) megörökítetté és legitimálttá válik – az ideológia és a valóság meg-nem-felelése, a kettő közti kritikai vagy utópikus distancia az „ideológiai túlfeszítettség” azon elemét reprezentálja, amely „közvetve a mű nem-ideologikus igazságtartalmát adja”.¹⁵ És a kritika e két aspektus közötti ellentmondásokat kívánja leleplezni az elemzett mű valódi törésvonaláiban, szakadékaiban és deformációiban: olyan ellentmondások intellektuális megoldására irányuló próbálkozások kikerülhetetlen kudarca ez, melyek nem logikaiak, hanem e diskurzusok azon képtelenségében fejeződnek ki, hogy a kulturális legitimáció és érvényesség (racionalitás, tudományosság, művészi igazság stb.) általuk posztulált standardjaival találkozzanak. Ebben az értelemben az ideológiakritikai az immanens kritika módszerének átvitele a textuális birodalomból a társadalmiba. A szövegek nem-textuális (társadalmi-történelmi) kontextusokban való elhelyezése révén az ideológiakritika megkísérli fölfedezni azokat az irreflexív föltételezéseket, amelyek egyaránt strukturálják és behatárolják a racionális diskurzus vagy koherens reprezentáció lehetőségét, megkísérel a fogalmak és képzetek – ahogyan ezek a szövegek szüneteiben vagy hallgatásában megjelennek – kényszere, a társadalmi körülmények „externális” kényszere mögé kerülni.

Miközben jelezzük a két különböző ideológia-fogalom jelenlétét Marxnál, s ennek megfelelően kritikájának két különböző gyakorlatát, szükséges aláhúzni, hogy nincs éles határvonal a kettő között. Természetesen a köztük lévő különbség bizonyos értelemben a kritika tárgyainak különböző kulturális fontosságára reflektál. Ez azonban a kérdéses műveknek nem valamiféle szilárd tulajdonsága, ám ennek megítélése nem is önkényes. Együtt változik a változó történeti-kulturális körülményekkel; viszonyul a kortárs társadalmi tevékenység karakteréhez, beleértve – hangsúlyozandó pont! – az aktuális kritika karakterét, nézőpontját és céljait. „Leleplező” és „emancipatorikus” ideológiakritikák részben csak eltérő célok motiválta vállalkozások. Ezen túl, az utóbbi sehogyan sem zárja ki a szűkebben vett érdekek közvetlen hatásának – részben mint saját logikájukat eltorzító faktoroknak – fölfedését a „korszakos” ideológiákban. És általában, úgy lehet érvelni, hogy az ideológia-fogalom ezen két típusa közötti distinkció nem fejez ki többet, mint a „pillanatnyi” konkrét és lokális történelmi, illetve az

¹⁵ T. Adorno: *Ästhetische Theorie* (Suhrkamp, Frankfurt 1970), 346. o. Vagy hogy idézzünk egy másik ugyancsak sokatmondó megfogalmazást Adornótól: „Az ideológia kritikája, mint az ideológia saját igazságával történő konfrontációja, csak annyira lehetséges, amennyire az ideológia olyan racionális elemet tartalmaz, amellyel a kritika tud mihez kezdeni.” *Aspects of Sociology*, Frankfurt Institute of Social Research (Heinemann, London 1973), 190. o.

általánosított, történelmileg hosszú távú és alapvető társadalmi érdekek kulturális reprezentációjának szembenállását.

Paradox módon azonban ez utóbbi megfigyelés az, amely megvilágítja, hogy az „emancipatorikus” ideológiakritikák gyakorlata (akár fölismerik, akár nem) tulajdonképpen meghaladja az alap/felépítmény dichotómia kereteit, és eredendően nem kompatibilis ezzel. Általában szólva az ideológia fogalmát többnyire úgy tekintik a marxista tradícióban, mint ez utóbbi konceptualizáció földúsítását és konkretizálását: ez *pozitív tartalmat* ruház a kulturális felépítmény relatív függőségének eszméjére azáltal, hogy artikulálja, mi a *sui generis* teljesítménye kulturális objektivációinak mint ideológiáknak (és ezáltal azt is, hogy milyen módon hatnak vissza az alapra). Ez általában engedi összekapcsolódni a kulturális tevékenység intézményi autonómiáját és termékeik társadalmi-történelmi meghatározásának eszméjét. Ugyanakkor ez lehetetlenné teszi az alap és a felépítmény közötti „korrespondencia” redukcionista értelmű interpretációját: mivel, szabályként, a kulturális felépítmény egymással versengő, részlegesen szembenálló ideológiák *pluralitását* foglalja magában, a felépítmény mint az alapra vonatkozó egyszerű „reflexió” nézete elveszti értelmét. Másrészről azonban világosnak kell lennie, hogy az ideológia elmélete nem függ közvetlenül az alap/felépítmény dichotómiától, és a „gazdasági determinizmus” kapcsolódó, erősebb vagy gyöngébb variánsaitól. Az ideológiakritika fölfedi a kulturális termékek jelentését és fontosságát azáltal, hogy a társadalmi exisztencia föltételeihez, az életmódhoz és a különböző osztályok és csoportok egymással szembeni konfliktusaiban kifejtett tevékenységéhez viszonyítja őket. Természetesen az egész marxista tradíció alapvető föltételezéseinek egyike, hogy ezen konfliktusok karakterét és kiterjedését végső soron körülírja az adott társadalom gazdasági struktúrája s a különböző osztályok és rétegek ezen belüli pozíciója. Nincs értelme *marxista* orientációjú ideológia-elméletről beszélni, ha nem ezt az eszmét testesíti meg. Azonban az a viszony, amelyet az ideológia „emancipatorikus” fogalma posztulál és alapoz meg a „materiális életfeltételek” és ezek kulturális-ideologikus „kifejezései” között, *nem* (amiként az alap/felépítmény dichotómia megfogalmazásában sem) ezek kauzális vagy funkcionális *függősége*, hanem *átvittele*, pontosabban a körülmények kényszerének és a materiális tevékenységek univerzalizáló, totalizáló, racionalizáló *átalakulása* a diskurzus és a reprezentáció kényszereibe, egy olyan átvitel, amely mindig a kérdéses kulturális műfaj jellemzőitől és követelményeitől, a mozgósítható kulturális tradícióktól és a belőlük származó konkrét haszontól függ. És itt az ideológiakritika *eredményei* kilógni látszanak az alap és felépítmény fogalmi váza alól. Ennek gyakorlata már Marxszal bebizonyította, hogy egyazon társadalmi csoport vagy osztály egy adott történelmi pillanatban kialakíthat (és rendszerint ki is alakít) hatékony ideológiákat, melyek társadalmi jelentése, kulturális jelentősége és aktuális hatása jelentősen különböző, éppen a fentebb említett kulturális faktoroktól függően. Ezek a különbségek újfogalmazhatók: a pillanatnyi és egyedi *szemben* a hosszú távú és alapvető érdekek közötti divergencia terminusaiban. Ez azonban csak arra a tényre mutat

rá, hogy azok az érdekek, amelyek egy társadalmi csoport számára lehetővé teszik, hogy ez tudatos társadalmi identitást alakítson ki, nem tekinthetők objektíve előzetesen adott meghatározottságoknak, melyeket egyedül a gazdasági pozíció szab meg. Ezek inkább mindig *kulturálisan artikulált és interpretált* érdekek, s csak mint ilyenek lehetnek tényezők a társadalmi öndefiníciók és a kollektív társadalmi tevékenységek hatékony motivációinak kialakításában. Marx maga (különösen késői írásaiban) bizonyosan *nem* így használta az „érdek” fogalmát, ez mégis olyan konklúciónak tűnik, amelyet ideológiakritikai gyakorlata, s még inkább a divergens ideológia-koncepciók alkalmazásának szükségszerűsége legitimál és diktál.

Mielőtt megvizsgálánk, hogy az ideológia-elmélet egésze számára milyen következmények származnak ebből a kritikai megfigyelésből, először helyénvaló néhány nehézséget és problémát megtárgyalni, ennek marxi konceptualizációjára vonatkozóan. Általában az ideológia két fogalma Marxnál nagyjából meghúzza azokat a határokat, melyeken belül ez a problematika továbbfejlődött a későbbi marxista tradícióban.¹⁶ Azonban az „emancipatorikus” ideológiakritika koncepciója volt az, amely mindenekelőtt megtalálta folytatását a nyugati marxizmus azon reprezentánsainak műveiben (Lukács, Bloch, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Lefébvre, Goldmann, Williams stb.), akiknek az írásai a legnagyobb hatást gyakorolták a kortárs kultúraelméletekre (ennek szűk, értékjelölő értelmében) és

¹⁶ Ez hangsúlyozottan *nem* igaz az ideológia Althusser-féle elméletére, ami ezen határokon kívül helyezkedik el, és amit egy Marx számára bizonyosan ismeretlen probléma motivált. Althusser ideológia-elmélete elsődlegesen arra a szükségre irányul, hogy magyarázatot találjon a radikális-forradalmi várakozások hiányának a fejlett nyugati kapitalizmus országaiban föllépő jelenségére. Ez a probléma sarkallta Gramscit arra, hogy az ideológiák analízisének fókuszát az *intézményi struktúrára* helyezze át, gondoskodva ezzel a magaskultúra és a hétköznapi tudat („józan ész”) közötti kapcsolatról mint az uralkodó osztály hegemoniájának fontos eleméről. Althusser számára az ideológia elmélete lényegileg a társadalom minden tagját érintő elementáris akkulturáció elképzelésévé válik, kezdve az intézmények hatalmas hálózatától (amit eléggé félrevezető módon „ideológiai államapparátusoknak” neveznek) egészen a hálózat reprodukciójához szükséges funkcionális helyekig. Az individuumok „alattvalókká interpretálásával” (ami az ideológia örök következménye), ekképp tehát az őket konstituáló és determináló társadalmi eljárások háttérbe szorításával biztosítja a „láthatatlan” ideológia, hogy az individuumok látszólag szabadon járuljanak hozzá a kapitalista uralom hibátlan működéséhez. Althusser kísérlete egyfajta gyakorlati-történeti tapasztalatoknak ellentmondó marxista ortodoxia megmentésére – úgy tűnik számomra – nemcsak hogy Marxtól idegen filozófiai előfeltételezéseket használ, de tarthatatlan következtetésekhez is vezet (köztük például a kulturális rend olyan túlzottan leegyszerűsített és igazolhatatlanul homogenizált koncepciójához, amely megszünteti az ezen kulturális rend kapcsán fölmerült összes ellentmondást). Althusser ideológia-elmélete mindenesetre nem azzal a problémahalmazzal foglalkozik, amelyet Marx megcéloz, amennyiben Althusst a mindennapi tapasztalatoknak mint elementáris evidenciáknak a konstitúciója érdekli.

a kortársiság kulturális szituációjának érzékelésére. E fejlődés során számos fontos fogalmi kérdés jelentkezett a marxista tradíción belül (valójában néhányat, ahogyan látni fogjuk, már maga Marx is jelzett), melyek nagyrészt még maig is nyitottak maradtak.

Az első ezek közül az „ideológia”-fogalom alkalmazhatóságának történelmi területét és határait vizsgálja. Az a kevés megjegyzés, amit Marx tesz e tárgyra vonatkozóan, erőteljesen azt sugallja, hogy úgy tekintette az ideológiát, mint olyan jelenséget, amely az osztálytársadalom minden formájához hozzátartozik, vagy még szélesebben, mint ami a szellemi és fizikai munka közötti hierarchikus megosztással jelenik meg. Bár ennek a hatásnak a megfogalmazásai¹⁷ talán nem teljesen mentesek a kétértelműségtől, egy ilyen nézet megfelel a papi vallásra – mint az ideológia első történelmi formájára – vonatkozó explicit hivatkozásának¹⁸ és általánosabban annak a ténynek, hogy – legalábbis az 1840-es évek íásaiban – úgy tekintette a vallást, mint ami egyszerre az ideológia legelementárisabb és legparadigmatikusabb formája. Másrésztől azonban az ideológiakritika tárgyai olyan munkák (vagy trendek és tendenciák), melyek (Marx szerint kizárólag, a releváns marxista tradícióban predominánsan) a kapitalista modernitás megjelenő vagy teljesen kialakult autonóm kultúrájához tartoznak (azaz a „tisztá” elmélet, a filozófia, művészet stb. termékei). Ez nem magyarázható pusztán pragmatikus okokkal, egyedül az „ideológiai küzdelem” kíváncsi révé. Ahogyan láttuk Marx saját kritikai gyakorlata mindenhol föltételezi azoknak a kritériumoknak (pl. az eredetiségnek) az érvényességét, melyek specifikusan az autonóm kultúrához tartoznak, és csak ennek szerkezetén belül értelmesek. Továbbá – ami fontosabb – ha az „ideológia fundamentális hatása” egyedi érdekek vagy életfeltételek univerzalizációjában lokalizálható, akkor a „prekapitalista ideológiák” eszméje nem látszik egyezni Marxnak az univerzalizáció felé mutató tendenciák történelmi karakterére helyezett hangsúlyával, mely a kiteljesedését csak kapitalista föltételek

¹⁷ Vö.: „A munka megosztása csak attól a pillanattól válik valóban megosztássá, amikor bekövetkezik az anyagi és szellemi munka megosztása. Ettől a pillanattól kezdve a tudat valóban azt képzelheti, hogy valami más, mint a fennálló gyakorlat tudata, hogy *valóságosan* képzelhet valamit anélkül, hogy valamit valóságosan képviselne – ettől a pillanattól kezdve a tudatnak módjában áll, hogy emancipálja magát a világtól és áttérjen a »tisztá« elmélet, teológia, filozófia, erkölcs stb.” kialakítására.” MEM 3. köt., 32. o. És: „A munka megosztása, amelyet már fentebb az eddigi történelem egyik fő hatalmaként leltünk fel, most az uralkodó osztályban is nyilvánul, mint a szellemi és anyagi munka megosztása, úgyhogy ezen osztályon belül az egyik rész az illető osztály gondolkodóiként lép fel (az osztály aktív konceptív ideológusaiként, akik az osztály önmagáról táplált illúziójának kialakítását teszik fő megélhetési águkká), míg a többiek ezekhez a gondolatokhoz és illúziókhoz inkább passzív és receptív módon viszonyulnak, mert ők a valóságban az aktív tagjai az osztálynak és kevesebb idejük van ahhoz, hogy saját magukról illúziókat és gondolatokat alkossanak.” Uo., 45–46. o.

¹⁸ Vö. uo., 32. o.

között éri el.¹⁹ Mivel Marx szerint a premodern társadalmakban a társadalmi uralom a személyes függőség (egy a magasabb rendű hatalmak által közvetlenül szankcionált függőség, amely ezen társadalmak tagjai számára kézzelfogható valóság, vagy legalábbis konszenzuálisan vallott hitek tárgya) tiszta formájában jelenik meg, ez úgy tűnik nem hagy helyet az ideológia mint az uralom álarca vagy fátyla számára. Vagy, másképpen fogalmazva, ha az ideológia társadalmi funkciója elsődlegesen a létező hatalmi viszonyok legitimációjában áll, akkor ennek alkalmazhatósága a „tradicionális” társadalmakra megkérdőjelezhető.²⁰ Ezt legtalálóbban Adorno fogalmazta meg: „az ideológia, ha nem a modern gazdasághoz, akkor minden esetben egy fejlett városi piacgazdasághoz tartozik. Így az ideológia: igazolás. Föltételezi a már problematikusvá vált társadalmi viszonyok élményét, amely ezért éppannyira védelmet igényel, amennyire az igazságosság eszméje maga, amely nem létezne az apologetika ilyen igénye nélkül, s amely az összehasonlítható dolgok átváltásából nyeri modelljét. Ahol tisztán pillanatnyi hatalmi viszonyok uralkodnak, valójában nincsenek ideológiák.”²¹ Úgy tűnik, mintha Marx, legalábbis *A német ideológiában*, összekeverné bizonyos kulturális funkciók és tevékenységek *specializációját* – egy olyan történelmi jelenséget, mellyel különböző mértékben minden civilizációban találkozhatunk – ezen gyakorlatok *autonomizációjával* (a „tisztá” elmélet megjelenésével stb.), mely azonban teljesen csak a modern társadalmakhoz tartozik. Ez a konfúzió örökséget hagyott maga mögött: az ideológiakritika marxista tradíciójának művei – és nem csupán az egyszerűsítő vulgarizációk, hanem eredeti teoretikus érdeklődésű írások, mint pl. Hauser Arnold komprehenzív művészet- és irodalomszociológiája – nem kevéssé bűnösök a prekapitalista múlt kulturális objektivációinak anakronisztikus tárgyalásában, azoktól az intézményi viszonyoktól és föltételektől való történetietlen elfordulásban, melyek között ezek a tevékenységek elhelyezkednek és melyek egyedül ruháznak jelentést termékeikre.

Az ideológia-fogalom alkalmazhatóságának kérdése azonban nemcsak a távoli múlt tekintetében, hanem kortárs vonatkozásban is fölvetődik. Eme hatással

¹⁹ Uo., 46. o.

²⁰ Ez természetesen nem zárja ki a prekapitalista múlt műveinek mint *effektív tradícióknak* ideológiai elemzését autonóm kulturális gyakorlatok esetén.

²¹ *Aspects of Sociology*, 189–190. o. Hasonlóképp Habermasnál: „Csak amikor a jelentés-reális komplexumok, belső és külső relációk el lettek különítve [...], csak akkor támadhat az a gyanú, hogy az elmélet (legyen akár empirikus, akár normatív) által kijelentett érvényesség illuzórikus, a rejtett érdek- és hatalmi követelések ugyanis beszűrődtek a pórusaiba... A kritikából ideológiakritika válik, ha célja annak megmutatása, hogy az elmélet érvényessége nem lett kielégítő módon elhatárolva eredetének kontextusától, hogy az elmélet háta mögött ott rejtőzik a *hatalom és érvényesség* valamiféle megengedhetetlen *keveréke*, illetve hogy jó hírért pontosan ennek a ténynek köszönheti.” J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 140–141. o.

kapcsolats kételyeket – különösnek tűnhet – már Marx megfogalmazott. A német ideológiában úgy érvelt, hogy a széles skálájú ipar és az univerzális verseny „amennyire lehetséges megsemmisítette az ideológiát, a vallást, a moralitást s.b., és, ahol ezt nem tudta megtenni, kézzelfogható hazugsággá tette őket”.²² Ám az a gondolat, hogy az ideológia fogalma a továbbiakban már nem releváns, a kortárs társadalom kritikájában csak viszonylag újabban nyert eredetien argumentatív kidolgozást, különös tekintettel a késő kapitalista társadalmak viszonyaira. Bár az „ideológia végének” tézise jobban ismert technokratikus-konzervatív variánsaiban, eredetileg *A felvilágosodás dialektikájában*, és különösen az Adorno későbbi írásaiban található radikális kritika álláspontjáról fogalmazódott meg. A késő kapitalizmus teljesen adminisztrált társadalmában „a világ ahogy van, pusztá ideológiává válik, és az emberiség ennek komponensévé”.²³ Ebben a világban, „amelyben nem csupán a termelés, az elosztás és az uralom gépezetei, hanem gazdasági és társadalmi viszonyok és ideológiák fonódnak össze kibogozhatatlanul, és amelyben az élő emberek az ideológia porszeméi”, senkinek „nincs már szüksége ennek kauzális feltételeiből olyan ideológiát gyártani, melynek már nincs független létezése, és már nem követelheti saját igazát”.²⁴ Az ideológiák, mint a jelentés olyan kidolgozott rendszerei, melyek megteremtik az univerzalitás illúzióját, és ezáltal legitimálják az egyedit, fölváltódnak – leginkább a tömegmédia és a kultúripar mindig jelenlévő és megkerülhetetlen hatása révén – a manipulatív megkonstruált elementáris jelentések varázásával, melyek a tudattalanra hatnak, és melyek éppen az univerzális/partikuláris distinkció mögé hátrálnak, kikerülnek a reflexív kontrollt.²⁵ Igazságigényük meggyőző ereje révén már nem gyakorolnak hatást a tudatra, azonban közvetlenül formálják, s ezáltal a valóság pillanatnyi érzékelését is alakítják, amely így tőlük megkülönböztetetlenné válik.

Adorno ezen nézetei világosan előrevetítik a posztmodernitás jelenleg befolyásos elméleteinek néhány alapvető eszméjét (Baudrillard *bálványképét*, „a nagy elbeszélések végét” Lyotard-ral stb.). A köztük lévő különbség (eltekintve az argumentáció karakterétől és – azt is mondanám – mélységétől) elsősorban abban a tényben áll, hogy ami eddig egy kétségbeesett, majdnem apokaliptikus társadalomkritika egy aspektusa volt, azt most a „boldog pozitívizmus”

²² MEM 3. köt., 60. o. A felszíni hasonlóság ellenére kevés a közös jegy ezen nézetben és az „ideológia elvesztésének” késői radikális koncepcióiban. Premisszái inkább ez utóbbival állíthatók szembe: minden osztályviszony egyre növekvő mértékű leegyszerűsítése, illetve a kapitalista társadalom fejlődése során föllépő osztálykonfliktusok egyre nagyobb áttekinthetősége.

²³ T. W. Adorno: *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt 1975, 271. o.

²⁴ Uo., 264–265. o. Lásd továbbá Adorno: *Prismen*, Suhrkamp, Frankfurt 1963, 20–25. o.

²⁵ T. W. Adorno: *Einleitung in die Musiksoziologie*, Suhrkamp, Frankfurt 1980, 62–65, 70–71. o.

hanghordozásában mutatják be. Olcsó megfigyelés lenne jelezni, hogy az ideológia végső hanyatlásának és elveszésének e két diagnózisa közé beékelődik az „ideológia vitathatatlan visszatérésének” periódusa, a 60-as évek vége és a 70-es évek eleje. Ez a tény nem bizonyít semmit, mivel nemcsak az ideológiák, hanem ezek „végének” kulturálisan befolyásos proklamációi is visszatértek. Ezen elméletek értékelő megvitatása lehetetlen ezen esszé keretei között, mely általában a kulturális analízis néhány teoretikus és metodológiai problémájáról szól. Így csupán jelezhetem, hogy míg „az ideológia elveszésének” tézise igencsak problematikusnak tűnik számomra – mind alapvető premisszáinak, mind a dolgok jelenlegi állásának empirikus leírására való alkalmassága tekintetében – ugyanakkor a kortárs kulturális ellentmondások sokatmondó *szimptomáját* képviseli: az autonóm magaskultúra folyamatos fitogtatását olyan körülmények között, ahol autonómiájának tradicionális legitimációi (amelyek tisztán megvonták és ugyanakkor igazolták határait) nagyrészt elvesztették meggyőző erejüket, még teremtőik és címzettjeik között is. Nem kétséges, hogy „a kultúra iránti bizalmatlanság” ilyen körülményei között az ideológiakritika gyakorlata a megzavart – egyaránt kétségbeesett vagy cinikus – tehetetlenség uralkodó érzésének rituális fölerősítésévé válhat (bár nem szükséges azzá válnia) az értelmiségiek és „klienseik” között. Ha azzá válik, valóban „véget” ér, mint *kritikai módszer*.²⁶

Az ideológia-fogalom alkalmazhatóságának határaitra vonatkozó kérdések azonban nem csupán történeti, hanem analitikus-szisztematikus tekintetben is éppúgy fölvetődhetnek. A legfontosabb ilyesfajta problémák közül kettőt – bár némiképp esetlegesen – valójában maga Marx megemlített: olyanokat, melyeket az elmélet mai kritikái is megtesznek.

A *tőke* első kötetének egyik lábjegyzetében Marx a következő megjegyzést teszi: „Valóban sokkal könnyebb elemzés révén a vallási ködképződmények földi magvát megtalálni, mint fordítva, a mindenkori valóságos életviszonyokból kifejtteni égivé magasztosította formáikat. Az utóbbi az egyetlen materialista és ezért tudományos módszer.”²⁷ Ez az állítás elsődleges fontosságú. Egyrészt, a *kulturális formák társadalmi genezisének* rekonstrukcióját célzó általános módszertani szinten ez tesz képessé bennünket, hogy az ideológiák kritikáit összehasonlítsuk a politikai gazdaságtan marxi kritikájával, és így megértsük Marx

²⁶ „Ott, ahol ideológia helyett semmi mást nem kínálnak, pusztán annak kritikáját, ahol az öntudatlanul rossz valóság helyett pusztán annak öntudatát kínálják, [...] ott az ideológia kritikája ideológiai funkciót kap: az emberek nem a történelemben találnak üdvözlést a jelen nyomorúsága elől menekülve, hanem a történelem visszautasításából származó *malézia* diagnózisának művészetében, föloldozásért küzdenek úgy, hogy megpróbálják fölmenteni a hiányt, annak diagnózisa révén.” O. Marquard: *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Alber, Freiburg 1985, 21–22. o.

²⁷ MEM 23. köt., 347. o. 89. j.

teoretikus vállalkozásának szándékolt *egységét*. Szemben a klasszikus polgári gazdaságtan azon fölfedezésével, hogy a munka az „evilági tartalom”, amely fetiszizált formákban és értéknagyságokban fejeződik ki, ez a theoretikus egység specifikusan ennek a kérdésnek a megválaszolására irányul: „miért ölti ez a tartalom azt a formát?”,²⁸ azaz, a forma gazdasági determinációja társadalmi genezisének rekonstrukcióját állítja föladatául. Másrészről, ez a megjegyzés egy alapvető problémát jelez, amellyel az ideológia elméleteinek szembesülniük kell. Az ideológiakritika gyakran *ugyanazt* a „földi magot”, a jelentés ugyanazon nem-textuális viszonyait és konstituenseit fedi föl (legalábbis *prima facie*) a különböző kulturális objektivációk sokaságában, közöttük olyanokat, melyek teljesen különböző kulturális formákhoz és stílusokhoz tartozhatnak. Ez az, amit maga Marx sugall Locke természetjogi filozófiai elméletének és Ricardo gazdasági rendszerének tekintetében.²⁹ Vajon ez azt jelenti, hogy ezen művek végső, kulturálisan jelentős és társadalmilag befolyásos jelentése, mint lényegileg azonos szemlélendő? Ha igen, akkor az ideológia elmélete aligha védhető ama gyakran fölvetett megfigyeléssel szemben, hogy éppen azt hibázza el, ami kulturálisan jellegzetes a kritikusan elemzett művekben, például ami egy műtárgy esztétikai értékét és szignifikanciáját adja. Vagy, ha a kulturális genetikus formát úgy fogják föl, mint ami konstitutív az effektív jelentés és szignifikancia számára, akkor — úgy tűnne — magához az adott kulturális szféra immanens ősi elveihez kell fordulni, amelyek nem fogalmazhatók meg és nem magyarázhatók az ideológia fogalmán keresztül. Ez az apória³⁰ csak úgy oldható föl ha az ideológia fogalma alkalmazható a kulturális formákra (műfajok, diskurzus és reprezentáció típusok) és történelmi változásukra, azaz, ha ezek a *formák maguk* „származtathatók az aktuális életviszonyokból”, s ezen a módon szemlélhetők mint társadalmilag meghatározott és szignifikáns jelentések hordozói. És ez, ahogy Marx mondja, „az egyetlen materialista, ezért tudományos” módszer.

Ez azonban Marxnál csak a szándékok kifejezése marad. Így művei nem tartalmaznak semmilyen általános jelzést, hogy miként oldjuk meg ezt a föladatot, s példákat sem hoz föl a specifikus kulturális formák „ideológiai tartalmának” elemzésére. Igaz, hogy van néhány elszórt megfigyelés az írásaiban, melyek kétségtávol erre a problémára vonatkoznak: A *német ideológiá*ban tárgyalja a spekulatív filozófia gyökerét és általános karakterét; tesz egy rövid megjegyzést a *Grundriss*ben a polgári társadalom ellenségességéről bizonyos művészi műfajokkal, mint például az epikai költészettel szemben; késői gazdasági kézírataiban (különösen az 1863–1865-ösökben) visszatérően, bár nem

²⁸ Uo., 82. o.

²⁹ Vö. A *közvetlen termelési folyamat eredményei*, i. k. 165–166. o.

³⁰ A művészetelmélet szempontjából R. Bubner a fönti alternatívát „mindenféle marxista esztétika apóriájaként” jellemezte. Vö. Bubner tanulmányát: „Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik”, *Neue Hefte für Philosophie* 5 (1973), 38. o.

szisztematikusan foglalkozik a politikai gazdaságtan mint tudomány megjelenésének társadalmi föltételeivel. Konkrét tartalmukban azonban ezek a megfigyelések általában szólva nem lépnek túl azokon a gondolatokon, amelyek már megfogalmazódtak az abszolút szellem hegeli elméletében, és – számomra úgy tűnik – nem teszik lehetővé számunkra még azt sem, hogy rekonstruáljuk a kulturális formák néhány koherens társadalmi-ideológiai konceptualizációját. Így, e föladat rendkívül éles és empátikus marxi megfogalmazása ellenére, ennek nincs megoldása a művében.

Az ideológia-elméletek számára egy második nehézséget, ismét kritikai éllel, hasonlóan fölvetett Marx. A kritikai gazdaságtan módszerének 1857-es bevezetőjében ezt állítja: „De a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak, és bizonyos vonatkozásban mércének és elérhetetlen példaképnek számítanak.”³¹ Az itt megjelenő probléma megintcsak sokkal szélesebb és alapvetőbb, mint az adott példa: azt a kérdést vizsgálja, hogy számonkérhető-e az ideológia elméletén általában a *kulturális tradíciók* ténye. Ahogy láttuk, az „emancipatorikus” kritika marxi gyakorlatába foglalt ideológia fogalma megmagyarázza bizonyos kulturális objektivációk paradigmatis *korszakos* szignifikanciáját. Azonban, legalábbis közvetlenül, nem ér tovább: úgy látszik, nem képes megmagyarázni azt aényt, hogy legalábbis néhány kulturális műfajban, mint a művészet vagy a filozófia, a távoli múlt művei, miközben olyan történeti korokhoz és társadalmi formákhoz tartoznak, melyek létföltételei rég eltűntek és ma még rekonstruálni is alig lehet őket, megtartják relevanciájukat és szignifikanciájukat (illetve tulajdonképpen visszanyerik, miután hosszú időkre elfelejtődtek) a kulturális „teremtés” (mint „norma és modell”) és a recepció (mint tárgyát nyújtó, vagyis „művészi öröm”) kortárs tevékenységei számára. Amennyiben – a kritikai hermeneutika egy formájaként értelmezett – ideológia-elmélete megmagyarázza a kulturális termékek eredeti és „rejtett” jelentését és potenciális hatását, *genezisük* társadalmi körülményeire való hivatkozással, a távoli múlt alkotásai, úgy tűnik, csak tisztán történeti-dokumentatív érdekességet őrizhetnek meg ehhez, míg mai „naiv” recepciójuknak az illuzórikus félreértés esetének kell tűnnie (amely teljesen enigmatikusan hagyja az érdek *motívumát* ezekben a művekben). Ahogyan Jauss megfogalmazta, ez „materialista támogatás folytán kialakuló antikvarianizmust”³² látszik így eredményezni, az empirikus historicizmus egy lapos verzióját. Vagy, másképpen, az ilyen „klasszikus” művek kortárs jelentését és szignifikanciáját a kulturális tevékenységek *jelenlegi* társadalmi viszonyaira és kontextusára való hivatkozással kellene magyarázni. Mindazonáltal ha ez a jelentés nem tekintendő

³¹ MEM 46/1. köt., 36. o.

³² H. R. Jauss: „The Idealist Embarrassment: Observations on Marxist Aesthetics”, *New Literary History* 7 (1975–1976), 193. o.

teljesen önkényes előírásnak, amely a múlt bármely művére alkalmazható, akkor néhány nem-akcidentális és társadalmilag releváns kapcsolatot kell találni a jelen viszonyok és a kérdéses mű között. Azonban hogyan alapozható meg egy ilyen kapcsolat saját körülményeink és mondjuk az orális költészet egy közel három évezreddel ezelőtti komponált darabja között? Az uralom és a társadalmi antagonizmus történelmi kontinuitására való pusztán hivatkozás (ahogy T. Eagleton látszik érvelni) bizonyosan nem elegendő – ez „ideologikus tartalmat” feltételez az absztrakt általánosság olyan szintjén, hogy ennek eszméjét tökéletesen üressé és haszontalanná teszi bármely konkrét elemzés számára.

Ebben az esetben azonban maga Marx kínált választ e „nehézségre”, legalábbis abban a konkrét formában, amelyben megfogalmazta azt. „A férfi nem válhatik újra gyermekké, csak gyerekesé. De nem gyönyörködik-e a gyermek naivitásában, és nem kell-e magának is egy magasabb fokon arra törekednie, hogy a gyermek igazságát reprodukálja? Nem a gyermeki természetben éled-e fel minden korszakban a korszak saját jellege a maga természetes igazságában? Miért ne volna az emberiség történelmi gyermekkorának, ott, ahol legszebben kibontakozott, mint soha vissza nem térő foknak örök varázsa? Vannak neveletlen gyermekek és koravén gyermekek. Az ókori népek közül sokan tartoznak ebbe a kategóriába. Normális gyermekek a görögök voltak. Művészetüknek reánk gyakorolt varázsa nem áll ellentmondásban azzal a fejletlen társadalmi fokkal, amelyen kisarjadt. Sőt, annak eredménye, és elválaszthatatlanul összefügg azzal, hogy az éretlen társadalmi feltételek, amelyek között keletkezett – és csak ezek között keletkezhetett –, soha vissza nem térhetnek.”³³

Ez egy inkább zavaró idézet és „megoldás”. Eltekintve extrém eurocentrizmusától és meglehetősen naiv klasszicista művészetszemléletétől, ez a „kifejlődés és növekedés” biológiai-organicista metaforájának szókimondó alkalmazását képviseli a történelemre, nyíltan teleologikus karakterrel ruházva föl a történelmi fejlődés eszméjét. Talán lehetséges amellett érvelni, hogy ez pusztán egy szerencsétlen és meggondolatlan reprodukciója a Schillert követő esztétika *locus communis*ának.³⁴ Ez akár így is lehet, ám a későbbi marxista tradíció tekintetében valójában ez az egyik leginkább kommentált passzus a marxi idézetek között, s ennek különböző (pozitív) interpretációi jelentékeny befolyást gyakoroltak a tradíción belüli kultúraelméletekre – ahogy látni fogjuk, nem ok nélkül.

³³ MEM 46/1. köt., 36. o.

³⁴ A metafora Schiller *Über naive und sentimentale Dichtung* c. művéből származik. Ez a metafora alapvető alkotóelemévé vált a modern oktatás hegei elképzelésének. A XIX. századbeli folytonos hatása illusztrálható a görög antikvitásnak azzal a Burckhardt-féle jellemzésével, mely azt „az emberiség felnőttkoraként” emlegeti, továbbá azzal a hangsúllyal, amelyet Burckhardt a görög műalkotások „leplezetlen szabályosságára” helyez a Ciceróné ban.

Az épp említett általános problémák mellett még marad egy további. A „halhatatlan bájak”, ahogy Max Raphael megjegyezte,³⁵ föltételezik e bájaknak egy ugyancsak halhatatlan forrását: a történelmi kifejlődés folyamatának tekintett kulturális (vagy legalábbis művészi) fejlődés eszméje csak akkor értelmes, ha ugyanakkor posztuláljuk az antropológiai-transzshistorikus jellegzetességek és képességek létezését, amelyek így „kibontakoznak” a történelemben. Van néhány jele, hogy egy ilyen gondolat nem volt idegen Marx számára, legalábbis az esztétikai termelés és tapasztalat tekintetében. Az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok* ban a „fizikai szükséglettől szabadon” és „a szépség törvényei szerinti”³⁶ termelés képességét úgy tárgyalja, mint egyetemes emberi hajlandóságot, amely az embert általában megkülönbözteti az állatoktól és így progresszíve megvalósul a történelemben, az önteremtés és fejlődés tevékenységeként fölfogott munka révén. Így ha valaki konzisztens választ keres a „kulturális (vagy legalábbis művészi) tradíció” problémájára Marxnál, a válasz, amelyre talán hivatkozhatunk, az ilyen történelmileg és társadalmilag univerzális emberi képességek és szükségletek föltételezésében áll, melynek fejlődése a történelmet egy célra irányuló emberi fejlődés karakterével ruhazza föl. Ennek fő szintjeit tehát a „klasszikus” művészi munkák fejezték ki, halhatatlanná és újra-tapasztalhatókká tették, s ezek így permanens és általános emberi szignifikanciát szereztek és őriznek örökké. Ez koherens válasz lehet és önmagában nem mond ellent (legalábbis nem szükségképpen) a *modern* kultúra művei ideológiakritikus elemzése programjának. Azonban ez, legjobb esetben, az utóbbi *támogatója*: ennek kifejtése antropológiai univerzálékat foglal magában, amelyek meghaladják azokat a történelmileg és társadalmilag konkrét kategóriákat, amelyekkel egy ideológia-elmélet operál. Marx íásaiban bizonyosan nincs kidolgozva vagy igazolva az ilyen univerzálék elmélete.

Bár a fentebb tárgyalt két probléma – egyrészt a formáé, másrészt a tradícióé – úgy látszik, nincs kapcsolatban, valójában erős kapcsolat van közöttük. Történelmileg tartós, effektív hagyományok csak néhány kulturális műfajban léteznek, másokban föltűnően hiányoznak (például a modern természettudományokban).³⁷ Elégge megszokott az esztétikában a klasszikus művészi alkotások „kortalan” érvényességét a művészi forma transzcendáló ereje révén magyarázni. Ezt a kapcsolatot megerősíti az a tény, hogy a marxista tradíción belül az ideológia-elmélet későbbi fejlődése során ez a két kérdés (általánosságban szólva) olyan válaszokat kapott, melyek végső teoretikus premisszái azonosnak bizonyulnak.

³⁵ M. Raphael: *The Demand of Art*, Princeton University Press 1968, 186. o.

³⁶ MEM 42. köt., 88. o.

³⁷ Erről lásd a következő tanulmányomat „Miért nincs hermeneutikája a természettudományoknak?”, in *Kultúra és modernitás*, Lukács Archívum – T-Twins, Budapest 1992.

A kulturális formák ideológiai elemzésének föladata – melyet Marx állított ugyan föl, ám nem oldott meg –, azt mondhatnánk, a kultúra kritikai elméletének területén a nyugati marxizmus domináns tradíciójának középponti törekvésévé és eredményévé vált (bár majdnem kizárólag az esztétikai elmélet birodalmában).³⁸ Már legkorábbi írásaiban, „az első Marx-recepció” korából (1908–1911), Lukács tisztán szembeállította ezt a tradíciót az ideológiakritika gyakorlatával, ahogyan azt a II. Internacionálé teoretikusai (Plehanov, de Mehring, Hausenstein és mások is) tekintették: azaz művészeti alkotások *tartalmának* redukcióját osztály-meghatározott érdekekre és aspirációkra, mint ezek „szociológiai ekvivalensére”. „A forma – írta Lukács – az igazán szociális az irodalomban; a forma az irodalomból nyerhető egyetlen fogalom, amelynek segítségével külső és belső életének összefüggéseivel eljuthatunk. [...] A forma [...] az összekötő, az egyetlen igazi kapcsolat alkotó és közönség között, az egyetlen egyszerre szociális és esztétikai kategóriája az irodalomnak.”³⁹ És ez nem maradt pusztá program. Lukács és Goldmann művei a regény elméletéről, a korai Lukács és Raymond Williams munkái a dráma fejlődéséről, Adorno írásai a klasszikus zenei formák fölemelkedéséről és fölbomlásáról (csak néhány műre hivatkozva, melyek széles körben ismertek és maradandó hatást gyakoroltak a művészet társadalomelméleteire) konkrétan bizonyították az egyes művészi formák és műfajok megjelenésének, metamorfózisának és eltűnésének lehetséges összekapcsolását a változó társadalmi körülményekkel, igényekkel és tapasztalatokkal. Ezen az úton sikerült megmutatniuk, hogy az esztétikai struktúrák hogyan lehetnek társadalmi-ideológiai tartalmak hordozói. Ez persze kizárólag ama föltétel mellett volt lehetséges, hogy ezeket a formákat nem tekintették technikai eszközök szilárd készletének, vagy absztrakt invariáns struktúráknak, hanem a társadalmi és személyes tapasztalatok „dolgának”, szelekciónak és szerveződésének kulturálisan-társadalmilag kodifikált és történelmileg változó módjainak, melyek csupán ezáltal alakultak át esztétikailag releváns és jelentéssel bíró tartalomná. Az elvárások és föladatok közötti sokféle ellentmondás, melyet egy öröklött forma és a „kifejezett” aktuális tapasztalatok raktak rá, e kettő és az explicit érzékelt és szándékolt társadalmi igények („a

³⁸ Ez explicit módon fölvetődött az orosz formalisták és a marxisták közötti vitában is, legalábbis a vita korai stádiumaiban, amikor még bírt teoretikus tartalommal. Azonban még Trockij is, aki a marxista résztvevők közül gondolatokban kétségtelenül a leggazdagabb, irodalmi problémákra pedig legfogékonyabb volt, lényegében elégedett maradt azzal a válasszal az irodalmi formák és „eszközök” történeti hosszú élethűségének és „migrációjának” kérdésére, mely egyfelől az érintett társadalmak állandó-közös jegyeire, másfelől néhány olyan pszichológiai konstansra („az emberi képzelőerő korlátai”) tesz homályos utalásokat, amelyeken „a művészet sajátos törvényei” mint olyanok látszólag alapulnak. Vö. Trockij: *Literature and Revolution*, International Publications 1925, 175–178. o.

³⁹ Lukács György: „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez”, in *Ifjúkori művek*, Magvető, Budapest 1977, 393. o.

tekintélyi ideológia") között és így tovább – ezek mind együttesen meghatározzák a mű végső, szocio-kulturálisan releváns jelentését és ezen ellentmondások föloldását (vagy leleplezését a műben), kialakítva az „esztétikai univerzalizáció” ama folyamatát, amely a mű ideológiai jelentőségét adja. Bizonyosan szignifikáns különbségek vannak még azon kevés szerző között is, akiket úgy emlegettünk, hogy konceptualizálták és explikálták a társadalmi immanensen esztétikaiba való átmenetét, azonban itt nem ez foglalkoztat bennünket. Általában azt gondolhatnánk, hogy a kritikai elmélet késői történetében a marxi programnak – az ideológiák „egyetlen materialista” megközelítése, amely az aktuális életviszonyokból bontja ki „apoteózisuk” kulturális formáit – jelentős mértékben meg kellett valósulnia, még ha csak a művészetek birodalmában is.

Ez a program megvalósult – ám világosan érzékelhető határokon belül és az elsődleges érvényesség megszorításaival. Az általunk hivatkozott írások (és a nyomdokaikat követő sok konkrét elemzés) általában *partikuláris* irodalmi/művészi műfajok és formák társadalmi-történelmi átalakulási folyamatának vizsgálatához kötődnek, vagy legtöbbször ama feltételek megvilágításához, melyek között egy domináns műfaj (mondjuk az epikus költészet) egy másikkal (a regénnyel) helyettesítődik. Röviddel a művészet (kortárs) rendszerének főbb osztályai és a (számunkra) „fundamentális” műfaji osztályok társadalmi-történelmi megközelítése előtt álltak meg,⁴⁰ nem említve a „magaskultúra” egész területének alapvetően különböző gyakorlatokra és objektivációkra (művészet, tudomány, filozófia stb.) történő végső fölosztásait. Az ideológiakritika módszere nem eredményezte a *kulturális formák általános elméletét*. Ez a negatív megfogalmazás azonban nem kielégítő. Az egyes művészi műfajok és formák historizációja a nyugati marxizmus uralkodó tradíciójában pozitívan lehorgonyozott a végső esztétikai kategóriák ahistorikus/transzhistorikus tárgyalásánál. A művészet társadalomelmélete függő helyzetben maradt egy általánosnak és normatívnak tekintett esztétikától, tekintet nélkül arra, hogy ez utóbbi explicit-e vagy sem.

Mindenekelőtt létezik egy meglehetősen világos kapcsolat egyrésről az egyes esztétikai formák kritikai historizációja és *magának a művészetnek* (a művészi

⁴⁰ Léteznek természetesen ellenpéldák és ellenáramlatok, nem pusztán a legújabb irodalomban, mint például F. Jameson „a formák ideológiájáról” szóló valamelyest homályos programjában (vö. *The Political Unconscious*, Methuen, London 1981, 1. fejezet, különösképp 76, 96–100. o.), illetve P. Bürger „Theory of the institution of art” című tanulmányában (vö. *Theorie der Avantgarde*, Suhrkamp, Frankfurt 1982, különösképp 15–26. o.). Utalhatunk Walter Benjaminra vagy Mihail Bahtyinra (aki műfajelméletét legelső, kezdeti formájában a marxista hagyománnyal való pozitív szembehelyezkedés keretén belül fogalmazta meg). Az esztétikai kategóriák radikálisabb historizálására irányuló erőfeszítés azonban mindkét esetben az ideológiakritika konceptuális állványzatának szétfeszítését eredményezte.

alkotásnak általában, vagy az „esztétikainak”) a koncepciója között, amely ezeket artikulálja, univerzális antropológiai és ontológiai kategóriák segítségével (és amely tehát problémamentessé teszi a „fő” műfajok és „fő” művek kiválasztását, mint az ideológiakritikai elemzés számára megfelelő objektumokat). Még azoknál is, akik, mint Adorno, a művészetelmélet figyelmét kritikailag a modernitás művészete autonomizálási folyamatának történelmi specifikására (és az ellentmondó következményekre) összpontosítják, s akik ezért általában teljesen tisztában vannak az autonóm esztétikai objektívációk (állítólagos vagy valós) jellemzőinek a társadalmi föltételeik lehetőségein túlmutató megtervezésének veszélyével, a „műalkotás” (mint egy „ablak-nélküli monász”) és ennek „igazsága” konzisztensen univerzalisztikus és időtlen (Adornónál valójában ontológiai) jellemzést kap, amely végső soron az alapvető antropológiai kategóriák (a mimézis és az objektíváció ellentétes impulzusai) segítségével igazolódik. Az a tény, hogy ezt a jellemzést Adorno nagyon absztrakt szinten képviselte, lehetővé tette számára, hogy az esztétikai konstrukció és organizáció változó és jelentősen különböző típusait és elveit ölelje föl; ebben az összevetésben a művészetről vallott fölfogása még eredendőbben történelmi. Azonban általában a műtárgy ontológiai-antropológiai jellemzője, természetesen, mindenféle szóvirág nélkül: megalapozza a „művészi igazság” univerzális föltételeit, melyen keresztül így *normatív*e elhatárolhatja az esztétikai értéket és autenticitást.

Lévén hogy ez alapvető konceptuális struktúrája, ezért ugyanez a teoretikus konstrukció fejeződik ki (nem kétséges: lényegretörőbben és szigorúbban) Lukács esztétikájában. Minden valódi műalkotás invariáns jellegzetességei (tartalom/forma egysége, a mű mint intenzív totalitás, az általánosnak a különösben, mint „tipikus” mimetikus reprezentációja stb.) nyújtják a művészet transzhistorikus funkcióját és misszióját: defetiszálni és humanizálni az élet társadalmi valóságát.⁴¹ A reprezentáció esztétikai eszközei – melyek révén ezek az általános elvek megvalósíthatók és a művészet hivatása betölthető – szükségképpen változnak a történelemben, a konkrét társadalmi viszonyoktól és a reprezentálandó valóság karakterétől függően. (A gyakran emlegetett félreértés ellenére, a „realizmus” – Lukács szerint – nem jelent határozott „stílust”: E.T.A. Hoffmann, szerinte, nagy realista.) Ezek azok az elvek, amelyek kortalan érvényességgel ruházzák föl az autentikus művészet paradigmatis darabjait, s

⁴¹ Lukács bizonyára nem riadt vissza ezen premisszáik közvetlenül történetietlen konzekvenciáitól: a műalkotás mint *immanens* jelentéstartalom elvben szemben áll a vallásos transzcendencia követeléseivel, a valóság esztétikai és vallásos reprezentációi mindig és szükségképpen konfliktusban állnak egymással. Ily módon a szekularizáció egész összetett és ellentmondásos társadalmi-történelmi folyamata „a művészet emancipatorikus küzdelmévé” mint olyanná változik át. *Az esztétikum sajátossága*, Magvető, Budapest 1965, 2. köt., XVI. feje.

biztosítják az esztétikai értékelések objektivitásának függetlenségét az uralkodó ízlés társadalmilag indukált variabilitásával és relativitásával szemben.

Ez a visszavonulás a társadalmi-történelmiből és kontextuálisból valamiféle történelmileg szemlélt „immanensen esztétikaiba” nem csupán a marxista esztétika e két főszereplőjét jellemzi általában. Ez ugyanígy jelen van Bloch művészet-konceptiójában, mint az ember mint „hiánylény” alapvető meghatározásában gyökerező utópikus tudat megjelenése, s végső soron a természet mint „még-nem-lét” ontológiáján alapul. Ez fogalmazódik meg rendkívüli élességgel Marcuse késői írásaiban, a „művészet transzhistorikus szubsztanciájára”, egy „az esztétikai forma által konstituált” metaszoális dimenzióra helyezett hangsúllyal, amely egyaránt meghatározza az autentikus művészetet és lehetővé teszi számára, hogy „emancipálja önmagát a diskurzus és viselkedés adott univerzumából, miközben megőrzi ennek nyomasztó jelenlétét”.⁴² Ezt föltételezi implicite Goldmann, amikor – Adornóval polemizálva és közvetlenül hivatkozva Kantra – az esztétikai értéket a „kivételes gazdagság és kivételes egység, egy nagyon gazdag univerzum és egy rigorózus strukturáció közötti megszüntetett feszültség” absztrakt-általános fogalmaival magyarázza – egy olyan egységgel, amelynek mindig meg kell testesülnie és konkretizálnia kell bizonyos történelmi világnézetben, amely ugyanakkor „az emberiség alapvető lehetőségeinek egyik”⁴³ konzisztens elképzelését képviseli. Ennek nyomai – az irodalmi formának mint a distanciálás olyan erejének tulajdonítva, amely képes áthidalni a specifikusan „látható” domináns ideológiák szakadékait és ellentmondásait – megtalálhatók az irodalom althusseri elméletében is (nemcsak Althussernél, hanem P. Macherynél is).

Remélem, nem komolytalan azt jelezni, hogy ez a lemondás az ideológiakritika erős historicizmusáról és társadalmi kontextualizmusáról gyakran maga is közvetlenül *ideológiai* funkciókat lát el. Ez gondoskodik az egyes kulturálist-politikai igények és álláspontok reprezentációjáról mint a „művészet igényeiről”, gyakorlati orientációjú beavatkozásokat tesz lehetővé általában a kulturális életbe, az emberi értékek védelmének látszólagos egyetemességével (sehol sem világosabban – és egyformán mindkét oldalon –, mint a Lukács és Adorno közötti vitában). Így nem véletlen, hogy ez a fajta argumentáció mindinkább uralkodóvá vált a kritikai elmélet címzettjének és társadalmi jelöletének növekvő „anonimitásával”, a proletariátusba mint a radikális átalakulás kizárólagos ágensébe (és a „progresszív” új kultúra potenciális hordozójába) vetett hit elvesztésével. Ugyanakkor az explicit érvelés szintjén az ideológiakritika álláspontjáról való visszavonulás, amennyiben általában a művészet megértését tekintjük, az esztétikai gyakorlat konkrétabb problémáira és kérdéseire való alkalmazásának tekintetében az *igazolás* funkcióját szolgálta. Ez elrejtí és védelmezi a kritikai nézeteket – lévén ideológiai torzítások tárgyai – önnön

⁴² H. Marcuse: *The Aesthetic Dimension*, Macmillan, London 1978. IX–XI, 6, 25. o.

⁴³ L. Goldmann: *Cultural Creation in Modern Society*, Telos Press, Saint Louis 1976, 142.o.

gyanakvásuk elől; megnehezíti a bénító relativista konklúziók levonásának lehetőségét a művészet társadalmi-történelmi megközelítésmódjából.

A kulturális gyakorlatok dehistorizált konceptualizációja felé mutató tendenciák azonban rendszerint tovább mennek, mint „az esztétikainak”, a művészetnek mint olyannak a megértése. A marxista esztétika történetében megfigyelhetők ismétlődő próbálkozások (melyeket lényegében elérnek) a művészi kreativitás főbb fajtáinak – a művészetek (modern) rendszere alosztályainak és alapvető formális jellemzőiknek – szisztematikus „dedukciójára” az esztétikainak emez általános fogalmából.⁴⁴ Hasonlóképpen létezik egy erős tendencia ebben a tradícióban, amely a legáltalánosabb és fundamentális „műfaj”-kategóriákhoz bizonyos antropológiai dimenziót viszonyít egy adott művészetben belül (például a hagyományos distinkció a lírai, drámai és epikus között az irodalomban). Az illusztrációk szaporítása helyett egy olyan esetet idézek, amely különösen szembeszökőnek tűnik: ez Raymond Williams.

Senki sem képviselte a marxista tradícióban energikusabban és konzisztensebben a művészetek történelmi megközelítésének szükségességét, mint Williams, különösen késői írásaiban. Erről az álláspontról empatikusan – és szerintem meggyőzően – pontosan azokat a tendenciákat kritizálta, melyeket fontosabb tárgyaltunk: „A művészet és nem-művészet, vagy az esztétikai és más intenciók és válaszok közötti distinkciók [...] szemlélhetők, ahogyan történelmileg vannak: mint variábilis társadalmi formák, melyeken belül a releváns tevékenységeket érzékelik és szervezik. Így e distinkciók nem örök igazságok, vagy történelem fölötti kategóriák, hanem a társadalmi szerveződés tényleges elemei [...] Valójában a művészet társadalmi szerveződésének első mély formája ebben az értelemben magának a művészetnek a társadalmi érzékelése.”⁴⁵ Williams specifikusan szembehelyezkedett Lukáccsal és Goldmann-nal – mivel „túl gyakran kiállnak egy készen kapott akadémiai és végső soron idealista tradíció mellett, amelyben az »epika« és »dráma«, »regény« és tragédia, inherens és permanens tulajdonságokkal rendelkezik, amelyből az elemzés kiindul, s amelyhez a válogatott példák hasonlíttatnak”.⁴⁶ Ez az „erős historicizmus” vezeti Williamst teoretikusan legátfogóbb és ambíciózusabb tervéhez, hogy körvonalazzon egy általános fogalmi vázat a kultúra történelmi szociológiája számára, hogy helyettesítse az ideológiakritika módszerét és kereteit a „kulturális termelés” paradigmájával. Mindazonáltal, és éppen e rendszerező próbálkozás során, ahhoz a fajta megoldáshoz és föltételezéshez látszik folyamodni, amit máshol

⁴⁴ M. Raphael: *Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik*, Excelsior, Paris 1934, 188–196. o.; C. Caudwell: *Illusion and Reality*, Macmillan, London 1937, 9. fej.; részben (és inkább ellentmondó módon) Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, 1. köt., VIII/1. és 2. köt., XIV. fej.

⁴⁵ R. Williams: *Culture*, Fontana, London 1981, 130. o.

⁴⁶ R. Williams: *Problems in Materialism and Culture*, Verso, London 1980, 27. o.

energikusan visszautasított. Így az „irodalmi formák legmélyebb és legáltalánosabb szintje és konstituense”, az irodalom „hangnemeit” (drámai, lírai, narratív) és fő műfajait (tragédia, komédia stb.) „a kulturális fejlődés bizonyos szintjén inkább fajtánk szociológiájához, mint egy adott társadalom specifikus szociológiájához adott helyen és időben” hasonlítja; ezek „pontosabban hivatkoznak egy antropológiai vagy társadalmi dimenzióra mint átlagos értelemben a szociológiáira”.⁴⁷ Így, bár néhányat ezen formák közül specifikus történelmi viszonyok között fedeztek föl, s természetesen ezek változásával jelentős átalakulásokon mentek keresztül, bizonyos alapvetően közös jellemzőkkel maradnak fenn, mint irodalmi művek fölismerhetően elkülönült osztályai, melyek „látszólag korlátlan reprodukcióra képesek, számos különböző társadalmi rendben”.⁴⁸ A probléma illetően főlvázolását és megoldását azonban az ideológiakritika néhány meg nem vizsgált előfeltevésének elleplezése kényszeríti ki. Hogy mire gondolok, egy példával fogom illusztrálni, melynek részletes magyarázata nagyban kapcsolódik Williams művéhez.

Néhány görög tragédia, mint az „Oidipus király” vagy az „Antigoné” mint a „drámai hangnem” paradigmatis megtestesülései szolgálnak számunkra. Ez azt jelenti, hogy *mint* drámákat olvassuk őket – ez olyan gyakorlat, amely nem volt hozzáférhető az eredeti hallgatóság számára, mivel, eltekintve az athéni írásbeliség elterjedtségének vitatott kérdésétől, szövegeik nem voltak általánosan hozzáférhetőek –, azaz elvárásokkal, érdeklődéssel, értékelési kritériumokkal és így tovább, amit nagyban a *modern* drámai irodalommal való ismeretségünk és erre vonatkozó tapasztalataink alakítottak. Ezeket többé-kevésbé (minden antikizáló tendencia ellenére) a modern színház társadalmi és kulturális konvenciói szerint adják elő. Mármost a modern dráma a XVI–XVII. században született, részben az antik (bár elsősorban római) drámai művészeti tradíció radikálisan különböző körülmények közötti föltámasztására tett közvetlen kísérletek, valamint a misztérium- és moralitás-játékok (szerintünk csak más drámai „műfajok”) még élő tradíciójával szembeni tudatos szembenállás eredményeképpen. Ez azonban nem az *egyetlen* kulturális forma, amely megkísérrel egy ilyen föltámasztást: az olasz opera, ez az új *zenei* műfaj, sokban ugyanannak az impulzusnak köszönheti gyökerét. Elvileg ez sem volt kevésbé legitim – a görög tragédiák zenei-drámai látványosságok voltak, még ha „kottájuk” el is veszett. Számunkra az „Oidipus király”, az „Othello” és mondjuk a „Cseresnyéskert” közötti hasonlóságok és különbségek érzékelésének képessége hozzátartozik (és kulturálisan „szükséges”) helyes, esztétikailag informált, műalkotásokként való megértésükhöz. Így tenni Sophoklés „Antigoné”-jának és Monteverdi „Il Ritorno d'Ulisse”-jének tekintetében, nem is szólva Bizet „Carmen”-jéről, inkább elhibázottnak tűnik a másodlagos esztétikai import bármely esetében: az utóbbi kettőt megpróbálni

⁴⁷ R. Williams: *Culture*, 150 és 194. o.

⁴⁸ Uo., 194. o.

megítélni ama kritériumok alapján, melyeket ilyen hasonlóságok és eltérések terminusaiban fogalmaztunk meg (a görög tragédiákra vonatkozó átlagos fölfogásunkat tekintve) azt jelentené, hogy elvéltjük karakterüket mint *sui generis* műtárgyakét, azaz zeneműveket (és néhány operai forma – az *opera seria* – esetében egy ilyen kritérium kimondottan irrelevánsnak és félrevezetőnek tűnne). A kérdés nem az, hogy vajon valóban vannak-e közös formális vonások és jellegzetességek – természetesen vannak, és *mindkét* esetben. De akkor található néhány ilyesféle hasonlóság a „Carmen” és Galilei dialógusai között is – az utóbbiak ugyancsak kielégítik a drámai hangnemnek azt az élesen és következetesen formális definícióját, amelyet néhány strukturalista poétikában javasolnak. Az eredendő kérdés annak fölvetésében áll, hogy ezen „megosztott” formális konstituensek közül melyik *kulturálisan esztétikailag releváns* a művészi produkció és recepció számára egyaránt. És ez az esztétikai gyakorlatok kortárs szférájának *belső társadalmi (intézményi) organizációjától* függ, többek között külön tradíciót alkotva minden egyes „fajtájának”, kulturális kontextust kínálva azon az alapon, amelyen az egyes műalkotások helyes jelentése és szignifikanciája megmutatkozhat.

És itt kerül előtérbe az ideológia-elmélet fönt hivatkozott behatárolása. Az ideológiakritika egyrészt a kultúra birodalmának különböző elemei közötti kapcsolatot alapoz meg (legyenek akár individuális művek, vagy belőlük elvonatkoztatott kulturális formák), és másrészt specifikus extra-kulturális társadalmi viszonyokat valamint folyamatokat. Nem kétséges, hogy az ilyen kapcsolatok valóságosak – a kulturális változás, különböző esetekben különböző mértékben kapcsolódik és részben definiálódik „külsődleges” társadalmi faktorok révén. Azonban egy ilyen megközelítés megkerüli azokat a *sui generis* *institucionalizált viszonyokat*, melyek a kultúra szféráját konstituálják ennek artikulációjában és alosztályaiban, s melyen keresztül ezen faktorok hatása mindig „közvetítődik”, azaz egyaránt szelektíve szűrt és irányított. Ezek azok a relációk, melyek ugyancsak meghatározzák azt a valódi utat, amelyen egy specifikus történelem konstruálódik ezen „alosztályok” mindegyike, minden típusú kulturális gyakorlat számára. Ezért éppen ott, ahol *szisztematikus-általános* erőfeszítést tesznek, azt a módot megvilágítandó, ahogyan a társadalmi *áttevődik és átalakul* a kulturálisba (azaz esztétikaiba, filozófiaiba, tudományosba stb.) – amely, ahogyan hangsúlyoztuk, ennek a problematikának a karakterisztikus kerete az ideológia-elméletben –, az elmélet inherens határok ellen irányul: mivel mindezen szférák intézményileg megalkotott *specifikus történetiségét* figyelmen kívül hagyják, ezen átalakulás néhány aspektusa (a „forma” néhány konstituense) elkerülhetetlenül úgy jelenik meg ebben a konceptualizációban, mint egy végső kiindulópont, amely ellenáll egyáltalán mindenféle történelmi tárgyalásnak, és csak antropológiai maradványként fogható föl. Ily módon az ideológia elméleteinek végső soron nem sikerül meghaladniuk a „műfajok (és általában a kulturális formák) naturalizálásának” azon álláspontját, amely – ahogyan azt Genette

meggyőzően megmutatta⁴⁹ – a modernitás autonóm esztétikai elméleteinek egyik állandó és nagyon problematikus vonását képviseli. Valójában az a megoldás, amit az ideológiakritika kínál a forma problémájára általában, egy inkább különös megfelelés azzal, amit az a tendencia juttat kifejezésre, amelyet rendszerint mint fő riválisát és opponensét szemlélte: amely az orosz formalisták és a prágai strukturalisták (történetileg tudatosabb) késői írásaiban található.

Ama számos következmény közül, melyek a ideológiakritika gyakorlatára háramolnak az egyes kulturális (rendszerint esztétikai) formák történelmi megközelítésének, és a „legmélyebb” és „legáltalánosabb” forma-konstituensek történetietlen tárgyalásának kombinációjából, egyet fogok említeni. Legfontosabb képviselőinek írásaiban valamiféle eredendő érzékenység még a relatíve kis formális és stilisztikai változások történelmi föltételeinek és társadalmi fontosságának értelmezésében (néha egyetlen *életművön* belül) gyakran együtt jár a kulturális aktivitás teljesen különböző területeihez tartozó művek közötti lehető legszélesebb analógiák iránti kifejezett hajlammal. Pascal és Racine (Goldmann), Hegel és Goethe (Lukács), Beethoven és Hegel (Adorno) párhuzamba állítása e tendencia legjobban ismert példái. Bizonyosan nem tagadnám, hogy ezek a párhuzamok bizonyos tekintetben mélységesen megvilágító erejűek; ami idegen bennük, az az interpretatív megvilágító megfelelések „szubsztancializációja” iránti hajlandóság, ezeknek a jelentés végső azonosságába való átalakítása (például Goldmann-nak egy identikus tragikus világnézetre vonatkozó föltételezése, amely így ugyanahhoz az osztálypozícióhoz rendelődik, amely egy majdnem apriorisztikus konstrukció eredményeképpen keletkezett; vagy Adorno explicit tézise a „filozófia és a művészet igazságtartalmának konvergenciájáról”).⁵⁰ Foucault jogosan kritizálta ezt a totalizáció felé mutató tendenciát, amely egyetlen lényegre és elvre redukálja a diskurzus-típusok sokféleségét. És ez a tendencia nem esetleges. Mert amikor a kultúra területének többretegű intézményi szerveződése által meghatározott kulturális tevékenységek és a megfelelő kulturális formák különbözőségét történetietlen-antropológikus determinációk fogalmaiban magyarázzák, akkor ezek a különbségek végül mindig pusztán

⁴⁹ Vö. G. Genette: „Genes, »types«, modes”, *Poétique* 32 (1977), 405 skk. o. – Lásd továbbá T. Todorov megjegyzéseit a zsánerek tradicionális „természetes” és „konvencionális” fajtákra való fölosztásáról: „The origin of genres”, *New Literary History* 8/1 (1976).

⁵⁰ T. W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, 422. o.

„formálisnak”⁵¹ bizonyulnak: csupán néhány végső identikus tartalom „kifejezése” különböző módjainak.

A *kulturális tradíció* problémájával most már sokkal rövidebben lehet foglalkozni, mivel az erre kínált megoldások nagyban függenek a kulturális formák főntebb körvonalazott koncepciójától, s a legreprezentatívabb esetekben általában nem lépnek túl az erre a kérdésre adott, már tárgyalt marxi válasz újrafogalmazásán – olyan újrafogalmazásokon, melyek mentesek próbálnak maradni ennek legzavaróbb asszociációitól. Éppen az esztétikai formák antropológiai megalapozása teszi lehetővé, hogy az utóbbit úgy szemléljük, mint amely az „autentikus” műtárgyakat fölruházza azzal az erővel, hogy keletkezésük partikuláris kondícióit meghaladják és univerzális szignifikanciát szerezzenek. Semmilyen módon nem volt ez úgy érthető, hogy magába foglalja azt, hogy az ilyen „klasszikus” műalkotások jelentése redukálható „az örök emberi” valamiféle absztrakciójára, amely minden társadalmi-történelmi specifikációtól mentes. Ellenkezőleg, éppen a *történelmileg specifikus* szituációk és tapasztalatok azok, amelyek – az esztétikai megformáláson keresztül – paradigmatisz kifejezést nyernek, érthetővé és közvetlenül újratapasztalhatóvá téve őket, még akkor is, amikor életrehívó körülményeik eltűntek. A tradíció megőrzése ezáltal az emberiség kollektív történelmi emlékezetének érvényességét ruházza a művészetre, s ugyanakkor a művészetet az emberiség eredeti, szabad egysége programjának és ígérétének hordozójává teszi, amely jelenleg csak mint kulturális ideál létezik.

Az esztétikai tradíció és általában a művészet ezen koncepcióját, mint az „emberi nem öntudatát” a legnagyobbban Lukács dolgozta ki.⁵² Ez azonban ugyanúgy jelen van Adornónál, ama tény ellenére, hogy alapvetően szembenáll a lukácsi koncepció elhallgatott premisszájával: a művészetnek a *chefs-d'oeuvre* (mindig bővülő) kollektívájával való azonosításával, a *kortárs művészi termelést* pedig mint a művészet konceptualizációjának központi hivatkozási pontját tekinti. Mindazonáltal, és a művészi tökéletesedés fogalmára vonatkozó polémiája

⁵¹ Lásd a valóság tudományos és művészi reprezentációja közti különbségnek az absztrakt univerzális és a tipikusan partikuláris terminusaiban megfogalmazott Lukács-féle megvilágítást vagy a művészet és filozófia közötti viszony adornói megfogalmazását, miszerint míg az elsőben az igazság teljesen és maradéktalanul kifejezésre jut, addig a másodikban a kifejezés válik teljes mértékben igazzá. Ebben a szellemben H.-H. Holz a szépművészeteket egyszerűen mint nem-fogalmi, hanem „vizuális” filozófiát képes jellemezni (*Vom Kunstwerk zur Ware*, Luchterhand, Neuwied 1972, 18. o.).

⁵² Vö. Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, 1. köt., VII/3. Ezen álláspontnak a „magas-” kultúra teljes szférájára való kiterjesztéséhez: a természettudományok, a művészetek és a filozófia konceptualizációjához mint a tudat ideális objektivációihoz, tekintettel az emberi nem létező öntudatára, lásd Heller Á.: *A mindennapi élet*, Akadémiai, Bp. 1970, 153–169. o.

ellenére,⁵³ megismétli: az autentikus műalkotások „koruk tudattalan historiográfiái, és ez a vonás nem kevésbé emeli ki tudás iránti igényüket”.⁵⁴ E gondolkodási trend szívóssága a legjobban talán váratlan újramegjelenésével szemléltethető olyan teoretikusoknál, akik teljes erőfeszítésükkel minden transzhistorikus prekonceptió művészetelméletből való kitisztítását célozzák. Frederic Jameson, aki könyvét a „mindig historizálni!” jelmonddal, vagyis a dialektikus gondolkodás egyetlen abszolút imperatívuszával kezdi, néhány oldallal később a „kulturális múlt lényegi misztériumát”, azt, hogy az élethez számára teljesen idegen környezetben tér vissza, ilyenformán szintén a történelemre mint „egy egyetlen nagy kollektív történet egységére” utalva oldja meg, mely egységben a művészet múltbeli alkotásai „egyetlen hatalmas befejezetlen cselekményben, életteli teli epizódokat” tesznek halhatatlanná még akkor is, ha ezek a tovább élő kulturális remekművek hajlamosak arra, hogy csupán egyetlen hangot, a hegemon osztály hangját örökössék meg az osztályok konfrontációs dialógusából.⁵⁵

Ez a kulturális vagy legalábbis az esztétikai hagyomány problémájára adott általános válasz, mint láttuk, ugyan Marxig megy vissza, ám semmi különösebben „marxista” nincs benne. Hegel és Goethe már világosan körvonalazta, a művészetnek mint az emberiség történeti öntudatának – „a történetiség elve történeti manifesztációjának”⁵⁶ – koncepciója pedig egyike volt a német historizmus legkedvesebb eszméinek. Ezzel nem az álláspont hitelét kísérem meg rontani, „romlott asszociációin” keresztül. Céлом pusztán annak jelzése, hogy a kultúra konceptuális elmélete az „ideológia” fogalma segítségével, úgy tűnik, inherens korlátokba ütközik; „ki kell egészíteni” olyan gondolatokkal, amelyek – noha formális kontradikcióban nem állnak vele – bizonyosan függetlenek, sőt mi több idegenek attól az egész megközelítéstől, amely ezen kultúraelméletben testet ölt.

A problémáknak itt azonban még nem szakad vége, az ajánlott megoldás ugyanis aligha tűnik kielégítőnek, tekintsük akár a maga szempontja felől is. Az a gondolat, hogy a távoli múlt némely műalkotásának kulturális hatékonysága, mai jelentéshordozása és jelentősége azzal magyarázandó, hogy e művek beszélő szemtanúi közös történetünknek – mely közös történet azzá tett minket, amik vagyunk, s ezért vitálisan mindannyiunkat érint –, hallgatólagosan előfeltételezi ezen tradíció lényegi *permanenciáját*, melyet a „klasszikus” égisze alatt gondolhatunk el. Ez az interpretáció nem magyarázza meg sem a tényleges,

⁵³ T. W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, 239–244. o.

⁵⁴ Uo., 272. o.

⁵⁵ F. Jameson: *The Political Unconscious*, 189 skk. o.

⁵⁶ A megfogalmazás J. Rüsentől származik: *Ästhetik und Geschichte*, Stuttgart 1976, 88–89. o.

radikálisan módosult értelmezését, a legállandóbb alkotórészek tekintetében sem, mely utóbbi eltérést az irodalom, a szépművészetek illetve a filozófia széles körben elismert „klasszikusainak” hatástörténete oly jól dokumentál. E hiányosság mind közül a legjelentősebb, hiszen míg a kulturális modernséget a premodern kultúrákkal és korszakokkal történő szembeállításban specifikusan egyfelől respektív hagyományainak hangsúlyozott változékonysága jellemzi, jellemzi egyben az a még mindig működő folyamat is másfelől, melynek során potenciálisan releváns hagyományainak hatásköre szakadatlanul *szélesedik*.⁵⁷ Bármely elmélet, mely a kulturális tradíciók „hosszú életűségét” *egyedül* a kérdéses művek inherens jellemzőinek terminusaiban próbálja magyarázni, anélkül hogy szisztematikusan számot adna arról, hogyan függnek ezek a művek a *jelenlegi* kulturális gyakorlat (vagy - általánosabban - társadalmi-kulturális kapcsolatok) jellegétől, úgy tűnik, elkerülhetetlenül kudarcot vall.

A szélesen értelmezett marxista tradíciókban természetesen voltak olyan kísérletek, amelyek különböző kiindulópontot és irányt választottak a maguk számára. A legjelentősebb közülük az a nézet volt, amely – legalábbis töredékes javaslat formájában – Walter Benjamin utolsó írásaiiban jelent meg. Abbéli erőfeszítésében, hogy találjon vagy még pontosabban cselekvő módon létrehozzon egy ellen-tradíciót, amely ellentétben áll az uralkodó kultúra kanonizált változatával, azok a „kulturális értékek”, amelyek eredetüket, tartalmukat és átadási módszereiket tekintve „barbárságtól fertőzöttek”, azok „névtelen erőfeszítése” révén, akiknek hangját nem sikerül fölidézniük, Benjamin kifejtette az új életre keltett múlt hermeneutikai koncepcióját, melynek keletkezése mindig a jelenben lelhető föl. E nézet szerint – a tradíció konformista (és ideológikus) képe helyett, amely a kulturális „értékek” állandó történelmi fölhalmozódását festi –, a valódi tradíció különbözőképpen kapcsolódik a múlt változó és eltűnő részleteihez, kiszakadva a történelmi idő „rossz”, végzetes folytonosságából, egy olyan titkos érzékenység alapján, amely összeköti a „jelen idővel” (Jetztzeit): a jelen kimerevített pillanatával, amely az elnyomás és szenvedés „mindig azonos” kényszerítő megismétlődése, és a „megváltás” elvben mindig nyitott lehetősége, egy nem folytatólagos és radikálisan különböző jövő között lebeg. „A múlt igaz képe elszűnik. A múltat csak képként ragadhatjuk meg, amely egy pillanatra föl villan, amikor megfigyelhetjük és sohasem látjuk többé. »Az igazság nem menekül el előlünk«: a historicizmus eme történelmi kitekintésében Gottfried Keller e szavai kijelölik azt az exakt pontot, ahol a történelmi materializmus historicizmusba csap át [...] A történelmi materializmus meg akarja tartani a

⁵⁷ Hogy egy példát adjunk, a szépművészetek területén a gótikus, a romanikus, a keleti, majd a primitív művészet „újrafelfedezése”, úgy tűnik, annak újraértékelésében folytatódik most, amit korábban női, házi kézműves terméknek tekintettek, s amit „valódi” műalkotásként újra elismernek.

múlnak azt a képét, amely váratlanul jelenik meg a történelem által kiválasztott ember számára a veszély egy pillanatában. A veszély érinti mind a tradíció tartalmát, mind pedig annak alanyait. Ugyanez a fenyegetés lebeg mindkettő fölött: vagyis, hogy az uralkodó osztályok eszközévé válnak.”⁵⁸ Ez az álláspont megfelelően bizonyult Benjamin számára ahhoz, hogy a műalkotások „materiális” és „igazság-tartalma” közötti különbség hiteles történelmi interpretációját nyújtsa: az első, mint amit kulturális üzenetként *mondanak*, amely értelmetlenné válik akkor, amikor eltűnik, az az életmód és az a tapasztalat, amely létrehozta ezek közvetlenül érthető *beszéd* stílusát, valamint a második, amely önkéntelenül és „fiziognómiailag” *jelent meg*, és úgy „mutatták be”, mint az interszubjektív kommunikáció médiáját, annak valódi formájában. Benjamin számára még ez utóbbi, a *Wahrheitsgehalt* is alapvetően történelmi maradt, ami attól függ, hogy a jelen szempontjából mi lehet megnyugtató, tekintetbe véve az aktualizáció lehetőségét és az aktualizált tartalmat egyaránt. Semmi sem illusztrálja jobban egy ilyen hermeneutikus orientált megközelítésmód gyöngeségét a marxista tradíció domináns irányzataiban, mint az a tény, hogy Adorno, aki közvetlenül Benjaminsztól vette át ezt a megkülönböztetést, ismét – amint ezt láthattuk – egy ontológiai, dehistorizált szempontot tulajdonít az „igazság-tartalom” fogalmának.

Az ideológia koncepciója és az ideológiakritika eljárás módja nem mutatkozik elégségesnek egy a kultúra általános, mindenre kiterjedő elméletének kifejtéséhez (még ebben a szűk, érték-jelölő fölfogásban sem); néhány alapvető kérdés és probléma tekintetében, amit egy ilyen elmélet szükségszerűen fölvet, úgy tűnik, mintha néhány látszólag inherens határt feszegetnének.

Ez a vélemény azonban egyoldalú, amióta a kérdésekben föllelhető határok egyszerre tekinthetők úgy, mint egy objektíven leírt *cselekvőképzetlenség* eredményei, de úgy is, mint egy olyan átgondolt teoretikus választás, mint az „egészséges önvédelem” stratégiájának következménye, amely egy tudatos *önkorlátozás* arra nézve, hogy megállítsa az ideológia „totálissá” váló elméletét, és így módon elkerüljön néhány, a kritikai szándékaival összeegyeztethetetlen konzekvenciát. És ezen a ponton érintünk néhányat a legalapvetőbb problémák közül, amelyek összeütközésben állanak a kulturális gyakorlatoknak és objektivációknak az ideológia fogalma segítségével történő megfogalmazásával – olyan nehézségeket, amelyek a korábbiakra utalnak, de amelyek sokkal szélesebb párbeszédet igényelnek.

Az ideológia elmélete kulturális termékek „eredeti” jelentésének föl kutatását, aktuális hatásuk és jelentőségük magyarázatát célozza, ahhoz a nem-szöveghez tartozó társadalmi kontextushoz viszonyítva őket, amelyben a jelentést létrehozó kulturális gyakorlatok helyet foglalnak és amely megszabja lehetőségeiket. Az ideológikus „látszat” szférája – a látszat, nem a létezéssel összefüggésben, hanem mint olyan, föltételezetten önmagába-zárt és karakterében önigazoló jellegzetesség,

⁵⁸ W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt I/2, 695. o.

mint a tiszta jelentések autonóm birodalma – és a „valóságos” – az anyagi élet és a társadalmi kapcsolatok – közötti ellentétet használja föl, amely reflektálatlanul hatol be az előzőbe, úgy, mint amely értelmes interpretációt és/vagy legitimációt követel, és úgy is, mint amely alapvető forrásokkal (kognitív, szervezeti stb.) szolgál ehhez.⁵⁹ Csak ezen az ellentétén keresztül figyelhető meg, hogy az ideológia kritikája megvalósítja gyakorlati földadatait: tudatosítja bennünk gondolkodásunk és képzeletünk társadalmilag kiszabott korlátait, s ezért lehetővé teszi számunkra, hogy legyőzzük ezeket a határokat gondolkodásunkban és végül a tudatos kollektív gyakorlatban is.

Azonban ez a valódi ellentét, amely az „ideológikus látszat” és a materiális élet-tevékenységek „valósága” között látható, önmaga mégiscsak látszat, amit egy „naiv realizmus” illúziói hoztak létre. Így ama „valóság”, amelyre az ideológiai látszat kritikája utal – gyakorlatok történelmileg specifikus készletére és a gyakorlati-társadalmi körülményekre –, természetesen, önmaga is kulturális konstrukció (vagy rekonstrukció), a kritikus konstrukciója és az ő gyakorlati perspektívájától függ, tudatosan vagy tudattalanul elfogadott interpretatív elvektől stb. Vagy, másként fogalmazva: a nem-szöveghez-tartozó föltételek, amelyekhez az ideológia elmélete kritikája tárgyát viszonyítja, semmi más – és nem is lehet más –, csak egy *másik szöveg*, amely így – saját szempontjából – az átláthatóság és az önigazolás igényét emeli ki jelentéséből. És mivel ez a szöveg a valódi *sans phrase* közvetlen megjelenítésének igényével lép föl, úgy, ahogy van leplezi saját szövegszerűségét – azt a tényt és annak mikéntjét, ahogy kulturálisan létrejött –, ami nem lehet más mint eltorzítottan ideológikus. Ahogyan a csupasz igazság követelése, ez is csak a tekintély burkolt érvényesítése.⁶⁰

Az ideológiakritika ezen kritikája gyakorta előtérbe kerül manapság, de – bámulatos élességének dacára –, mégis specifikus célját téveszti. Az általa

⁵⁹ Vö.: „A fiatal Marx számára az ideológia fogalmi alternatíváját nem a tudomány, hanem a valóság, a valóság mint praxis jelentette... Ez a valóság reprezentálódik az ideák világában, azonban helytelenül reprezentálódik úgy, mint aminek birodalmához autonóm jelentése van, mint ami értelemmel bír olyasféle dolgok alapján, amelyeket el lehet gondolni, s nem csupán tenni vagy megélni lehet. Az ideológiával szemben követelés ezért az élet, a gyakorlati élet egyfajta realizmusából ered, amely esetben a praxis az ideológia alternatív fogalma. Marx rendszere pontosan azért materialista, mert ragaszkodik ahhoz, hogy a praxis materialitása megelőzi az ideák idealitását.” P. Ricoeur: *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986, 5. o.

⁶⁰ „A történelem diskurzusa [...] azt hiszi, hogy csak egy-két terminusból, referenciából és *signifier*-ből álló szemantikai sémát ismer; a referencia és a jelölt (illuzórikus) jelentése definiálja, mint tudjuk, az ön-referenciális diskurzusokat (mint például a performatív diskurzust): mondhatjuk azt, hogy a történeti diskurzus nem más, mint hamisított performatív diskurzus, melyben a jelenlévő konstatív (deskriptív) valójában csak a beszédaktus mint a tekintély aktusának a *signifier*-je.” R. Barthes: *The Rustle of Language*, Hill and Wang, New York 1986, 139. o.

megfogalmazott antinómia végső soron az emberi megismerés antinómiája általában: egyfelől, bármiféle valóság előzetes nyelvi szabályozása – amelyhez kognitív hozzáférésünk van –, másfelől, egy referenciális kapcsolat szükségessége – ami a nyelv konstituálódásához és működéséhez, valamely nyelven kívüli valósághoz kapcsolódik – közötti antinómia. Az a tény, hogy ezek a fajta nehézségek szintén újra előkerülnek az ideológia kritikájának gyakorlatában, alig meglepő, mivel ez a megismerési tevékenység egyik formája. Ez a tény önmagában még semmi konklúzávat nem mond a legitimációról, az eredményességről vagy ennek a speciális kulturális gyakorlatnak a relevanciájáról. Az a megkülönböztetés, amit Marx megtesz „a valódi élet nyelve” és a pusztán „való világ kifejezései” között, azaz, aközött amit az individuumok tulajdonképpen tesznek és amit mondanak, gondolnak, képzelnek, hogy tesznek,⁶¹ absztrakt általánosságban naiv és tarthatatlan – mintha az, amit valaki tesz, független volna attól, amit gondolni szokott arról, amit éppen tesz, és mintha az első kifejezhető volna egy a valóságot közvetlenül megidéző nyelven, értelmezés nélkül, egy olyan nyelven, amely már nem tekinti „az embert elbeszéltnak, elgondoltnak, elképzeltnek, szemléltnek”.⁶² Mindazonáltal, a gyakorlati életben és esetről esetre persze képesek vagyunk pontosan kialakítani azt a fajta distinkciót, amelyet Marx vázolt föl, s lemondani erről annyit jelentene, hogy könnyebben becsaphatóvá és kritikátlanabbá válnánk. Ezért meg kell kísérelni megfogalmazni azt a nehézséget, amely itt kevésbé mélyreható és általános fogalmakban jelentkezik.

Az ideológia elmélete egy szociokulturális *kritika* céljait szolgálja. Mint ilyen, egy distanciált attitűd lehetőségét föltételezi tárgyainak vonatkozásában, s bizonyos értelemben privilegizált pozíciót állít ebben a tekintetben. Így a kriticismus ítélkezést implikál – természetesen nem a jó vagy rossz jegyek elválasztásának értelmében, hanem a jelentés föl kutatásának és meghatározásának értelmében, olyan szituációkban és kontextusokban, amelyek mentesek a lehetséges szerzői hatásoktól. Ezért mindig állítja annak (elvi) lehetőségét, hogy „jobban megértsem egy alkotást, annál, ahogy annak szerzője tette”. Ez explicite éppen az állítás, amely saját gyakorlatát megkülönbözteti a „puszta” szövegmagyarázattól. És nincs semmi különösebben gyanús vagy zavaros az ilyen állítások specifikus alkalmazásában: megszabadulni bizonyos illúzióktól, emancipálni valakit mások bizonyos előítéleteitől és mint előítéleteket érteni meg őket, bizonyosan nem áll hatalmunkon kívül. Ez nem problematikus, még az univerzálék és minden tudatos világ-attitűdünk meghaladhatatlan nyelvisége melletti döntő elkötelezettség nézőpontjáról sem. „Egy adott előzetes megértés reflexiója azt hozza előm, ami egyébként a hátam mögött történik. Azonban nem mindent. Mert a hatástörténeti tudat megszüntethetetlen módon inkább lét, mint tudat. Ám ez nem jelenti azt, hogy az ideologikus megmerevedés állandó

⁶¹ MEM 3. köt., 22, 27–28. o.

⁶² Uo., 26. o.

tudatosítását elkerülhetné.”⁶³ A nyelviség magában foglalja az elmondottakra vonatkozó (véges) reflexió lehetőségét – itt annak a lehetőségét, hogy ezt ne a résztvevők által osztott és megosztható jelentés föltárásának tekintsük, hanem olyan „jelek” határozott használatának, amelyek mindegyike valami rejtett (és talán tudattalan) intenciót „fejez ki”, vagy előfeltevéseket, előfeltételeket testesít, „mutat” meg – lehetővé, ám eszközei által nem „kimondhatóvá” téve egy ilyen megjelölő gyakorlatot. Hogy egy ilyen reflexív-kritikai attitűd (amely, természetesen mindig előfeltételezi *valamiféle* elfogadott megértés háttérét és horizontját) legitim-e, csak konkrétan, esetről esetre dönthető el, s végső soron azáltal, hogy milyen mértékben képes nem önkényes módon megvilágítani az elhangzottakból, ami számunkra releváns.

De Gadamer értékelése – „valamit, de nem mindent” – , ez az utalás a reflexió *határaitra* egyidejűleg jelzi az ideológia elméletének határait. Minél inkább átfogóvá és totalizálóvá válik ez a kritika, a privilegizált pozíció igénye annál meghatározóbb karaktert ölt (a textus és kontextus közötti distinkció is egyre problematikusabbá válik). Amikor – és ha – az ideológia elmélete *általános* kultúraelméletté alakul (legalábbis a jelen és a múlt kultúrájának elméletévé), akkor implicit módon föltételezi, hogy van ereje egyszer teljesen meghaladni az egész „romlott” és „eltorzult” kulturális örökséget, emancipálni bennünket nem csupán a gondolkodás meghatározott zárványaitól (melynek gyöngítő hatása itt és most talán meggátol bennünket abban, hogy fölkutassuk kollektív lehetőségeinket), de általában minden „előítélet” alól. Természetesen egy ilyen föltételezés lényegi ellentmondásban áll az „emancipatorikus” ideológiakritika egyik alapvető jellemzőjével – nem csupán fölfedi a tradíciót, hanem egyesíti kritikáját a föltárt „igazságával”, utópikus és/vagy szubverzív képességeinek aktív mozgósításával (miáltal a kritika nem valamiféle történetietlen törés révén helyezi el magát, hanem a történelem tudatosan artikulált és töredékes folytonossága révén). Egy ilyen nézőpont nem csupán elleplezi – önmisztifikáló módon – saját függőségét (és részvételének mértékét) attól a kulturális tevékenységtől, amely fölfedi. Sokkal fontosabb, hogy egy ilyen igény csak akkor legitimálható, ha valaki saját kritikai álláspontját és perspektíváját úgy tekinti, mint amely elszigetelődik a történelem nyitottságától, mint amely képes soha nem látott veszélyeket és lehetőségeket létrehozni, az „elgondolhatatlant” talán valóra váltani, és így képes lesz jelenbeli gondolkodásunk és képzeletünk korlátozott és „prejudikált” behatárolására, vakon maradva meglátásaiban. Mivel a marxista eredetű elméletek aligha ragaszkodhatnak területen kívüli pozícióhoz általában a történelem tekintetében, ilyen álláspontra csak akkor tarthatnak igényt, ha jövőre vonatkozó biztos („tudományos”) tudásukat állítják, azaz, a gyakorlati-kritikai *programot* a történelmi szükségszerűség *jóslatává* alakítják. Az ideológia ilyen globális és totális

⁶³ H. G. Gadamer: „Retorika, hermeneutika, ideológiakritika”, in *Filozófiai hermeneutika*, Budapest 1990, 186. o.

koncepciója elkerüli az önreflexivitás következményeit azáltal, hogy saját történelmi helyzetére vonatkozó praktikus-polemikus alkalmazását és ennek csapdait objektíváló és objektivista attitűdbe fordítja. És ekkor, de csak ekkor képes a kritika minden egyes konkrét esetben úgy szemlélni saját gyakorlatát, mint ami nem egy interpretációt kínál a tárgyának – amely megvilágító és releváns számunkra a társadalmi és kulturális problémák és megfigyelések tekintetében –, hanem, mint amely fölfedi ennek egyetlen „eredeti” jelentését és szignifikanciáját.⁶⁴

Van egy kis kétség afelől, hogy Marx saját kritikai gyakorlatára vonatkozó interpretációja jelentékeny mértékben illeszkedik-e egy ilyen mintába, vagy legalább sugall-e ilyet. Amikor az ideológia köréből következetesen kirekeszti a (modern) természettudományokat, ezáltal nem tagadja azok történetiségét – sem az egyes történelmi föltételektől való függésüket,⁶⁵ sem elméleti konstrukcióik változó és esendő tulajdonságait. Marx számára nem létezik gondolkodás történelmileg meghatározott (és ezért korlátozott) „előfeltételek” nélkül. Mégis, ami a termelés természetes gyakorlatát illeti – ezek az előfeltételek mindig *megjelennek* a tapasztalati és megfigyelési adatokhoz való explicit kapcsolódásukon és befolyásoltságukon keresztül. Ez a tény a kognitív *fejlődés* karakterét ruhazza történelmi változásuk folyamatára – amit a tapasztalati bázis folyamatos kiszélesedése szabályoz, s végső soron az ipari termelés dinamikus rendszerének követelményei ösztönöznek –, a *tudás növekedésének* karakterét, szemben az eredeti fölhalmozás híján lévő ideológiák pusztá „metamorfózisával”.⁶⁶ És ez a fajta történetiség az, amelyet Marx ismétlődően fölhasznál kritikai elmélete számára. Még ha ez a tendencia sokkal inkább kifejeződik kései írásaiban, már a történelmi materializmus álláspontjának kidolgozására irányuló korai próbálkozásaiban is jelen van. Ez utóbbi, mint a történelem „valódi, pozitív tudománya [...] nem előfeltétel nélküli. A valóságos előfeltételekből indul ki, s egy pillanatra sem tér el tőlük. Előfeltételei: az emberek, nem valamilyen fantasztikus lezártágban és rögzítettségben, hanem valóságos empirikusan szemléletes

⁶⁴ Hogy mennyire kevésbé is van egy ilyen kijelentés összhangban az ideológiai-kritikai *gyakorlatok* eredményeivel, azt megpróbáltam illusztrálni egy tanulmányban, mely néhány kitűnő kritikai Kant-értelmezéssel foglalkozik a nyugati marxizmus történetében. Vö. Márkus György: „Lukács és Goldmann Kantról”, in *Budapesti Iskola* II, Argumentum Kiadó–Lukács Archívum 1997.

⁶⁵ Lásd Marx megfontolásait a modern természettudományok kialakulása és a termelés kapitalista formája közötti kapcsolatot illetően a *Grundriss*-ben, 313. o.

⁶⁶ Ebben az értelemben a kulturális-teoretikus gyakorlat területén belüli megkülönböztetés a természettudományok és az ideológia között korrespondeál a termelés erőinek és relációinak distinkciójával a materiális-közgazdasági gyakorlat területén belül. Strukturális affinitásuk teszi lehetővé, hogy a természettudományok a „termelés közvetlen erőivé” alakuljanak át, amely átalakulást Marx a fejlett kapitalista gazdaság körülményei közötti technikai fejlődés egyik alapvető áramlatának tekintett.

fejlődési folyamatukban, mely meghatározott feltételek között megy végbe. [...] Ezeket a premisszákat igazolhatjuk pusztán empirikus úton.” „[...] ha a dolgokat így fogjuk fel, amilyenek valóban, és ahogyan történtek, minden mélyértelmű filozófiai probléma [...] egész egyszerűen empirikus tényé oлдódik fel. [...] A valóság ábrázolásával az önálló filozófia elveszíti létezési közegét. Helyére legfeljebb a legáltalánosabb eredmények összefoglalása léphet, amelyek az emberek történeti fejlődésének szemléletéből vonhatók le.”⁶⁷ Bár ez a pozitivist szcientizmus felé mutató hajlam sohasem uralta teljesen saját elméletének jellemzését, bizonyosan erős impulzusokat és „textuális legitimációt” nyújtott a tudomány és ideológia éles althusseri megkülönböztetéséhez, még ha Marx (ahogyan megpróbáltam megmutatni korábban) soha nem is vont le ennyire általánosító következtetést.

A nyugati marxizmus legtöbb képviselője mégsem követi Marxot a kritikai elmélet e lényegében pozitivist önértelmezése tekintetében. Egy másik utat kellett találniuk ahhoz, hogy megállítsák az ideológia fogalmának használatát egy olyan szinten, amely nem engedi totálissá, állandóvá és ezért önmagára-referálóvá válni. Az ideológia „totális” koncepciója – ahogyan az elsőként néhány francia poszt-strukturalista elméletben megjelent, például Barthes késői írásaiban – az „ideológiai látszat” gyökereit szükségszerűen egy ilyen mély és általános szinten lokalizálja (a predikatív nyelv természete, minden conceptualizációnk történelmi szituáltsága, bármilyen értelmes diskurzus kényszerítő ereje stb.), melynek átalakítása már nem képzelhető el, mint *gyakorlati* program. Az ideológiakritika ezután az emberi végességről szóló vigasztalan panasz lehet, vagy ennek hatásaival való önelégült kiegyezés, önnön éles eszünkkel való megelégedettség, hogy keresztüllátunk minden erőfeszítés hiábavalóságán, amely az igazság elérésére irányul – mindkét esetben gyakorlati-társadalmi *tehetetlenség*re kárhozhatóva.

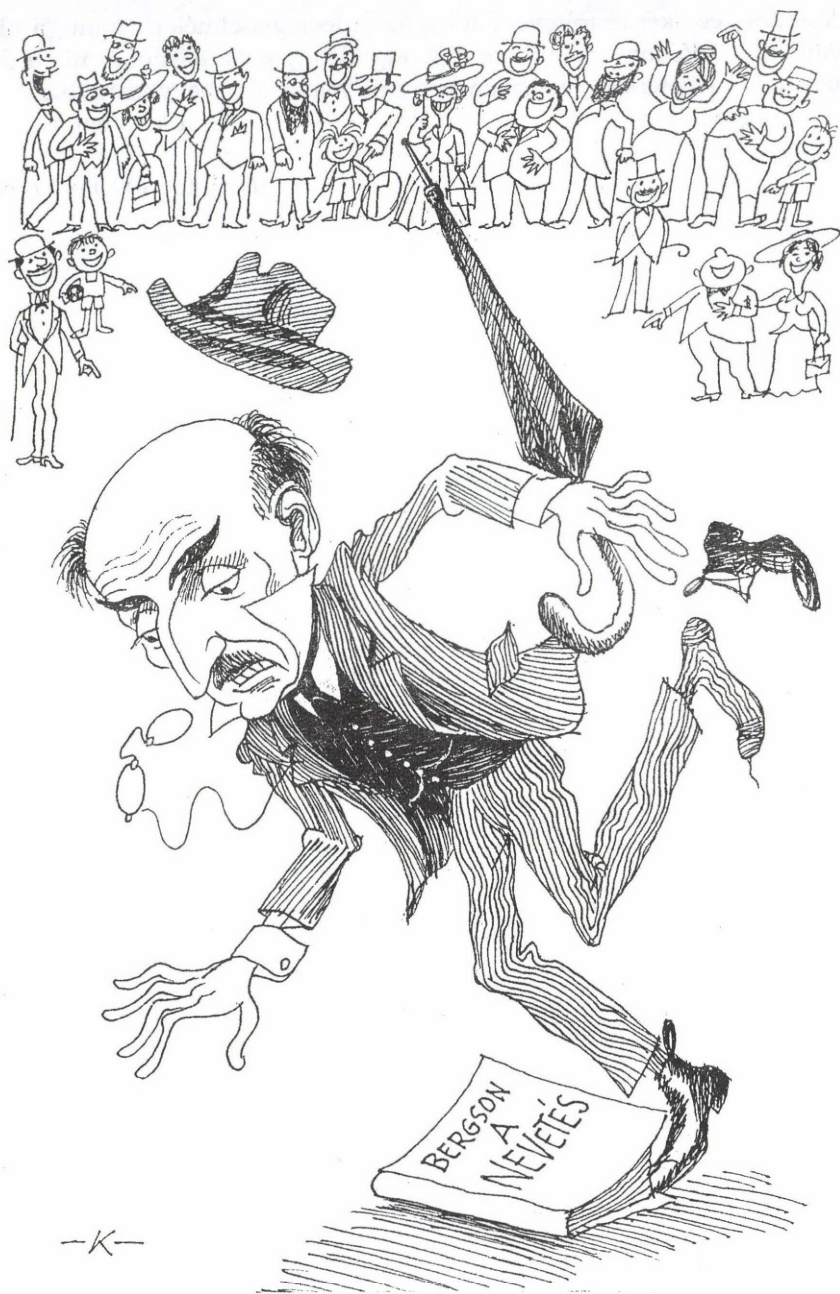
A nyugati marxizmus vezető képviselőinek szárnyalása az absztrakt antropológiai általánosítások felé a kultúra elméletének néhány alapvető problémájának tekintetében, ilyenformán a racionális önkorlátozás stratégiája volt, a kritikai elmélet alapvető gyakorlati orientációjának fönntartása érdekében. A marxizmus, mégis, erős historicizmusának hagyományával, inkább rosszul van fölszerelve ahhoz, hogy tartós alappal szolgáljon ilyen antropológiai általánosításokhoz.⁶⁸ Bár ezek bevezetése rendszerint mentes marad bizonyos

⁶⁷ MEM 3. köt., 25. 27. o.

⁶⁸ Egy ilyen szisztematikusabb „antropológiai” megalapozását csakis olyan elméletírók adhattak a kultúraelmélet számára, akik tudatosan meghátráltak Marx historizmusa elől: Marcuse (az *Eros and Civilization*ben), aki visszatért – egy radikálisan újrainterpretált Freudon keresztül – egyfajta lényegileg feuerbach-i nézőponthoz, illetve Habermas, aki – a nyelvi fordulat útján – fölújította a kanti transzcendentalizmus néhány paradigmátikus gondolatát.

kérdésektől és kérdésfeltevésektől. Az ideológia-elmélet, mint a kritikai beavatkozás hatékony módszere így egy hiányosságra mutat rá: a kultúra általános elméletének a hiányára a marxista hagyományban, amely érvényességének egyaránt helyes igazolását és korlátozását kínálhatná.

(Fordította *Demeter Tamás*)



Kaján Tibor rajza

SZEMLE

RENDAHGYÓ RECENZIO RICOEURRÓL

TÓTH TAMÁS

„...daß ich nur von mir zu erzählen brauche,
um auch der Zeit, der Allgemeinheit die
Zunge zu lösen”.

Thomas Mann

A filozófia nemzetközi szakirodalmában tallózva mindinkább megerősödik az a meggyőződésem, hogy Paul Ricoeur francia filozófus mára nemcsak saját országa és az úgynevezett frankofon világ, hanem vélhetően az egész nyugati világ és kortárs kultúra egyik legtermékenyebb, legbefolyásosabb és legjelentékenyebb gondolkodójává nőtte ki magát. Tisztában vagyok persze azzal, hogy egy ilyen megállapítás olvasóim szemében merőben szubjektívnek tűnhet, s ezért több tekintetben is pontosításra, kiegészítésre és indoklásra szorul. Mindenekelőtt talán azért, mert a főnti mondat, s különösen a benne szereplő harmadik szuperlatívusz, kézenfekvő módon egyfajta értékítéletet is tartalmaz. Márpedig filozófiai értékítéletek megfogalmazása – adott esetben egy kortárs szerző történeti helyének kijelölésére, nemzetközi súlyának megállapítására tett kísérlet – napjainkban aligha csupán egy hosszabb-rövidebb recenzió ill. néhány oldalas szakirodalmi áttekintés keretében tekinthető szerénytelen és anakronisztikus vállalkozásnak.

Éppen ezért szeretném előrebocsátani, hogy bár Paul Ricoeur, intuitív meggyőződésem szerint, olyan gondolkodó, akinek hatalmas munkássága mindenképpen filozófiatörténeti relevanciával bír, sőt, akit a kortárs kultúra történetében valamiképpen megkülönböztetett hely illet meg – kategorikus filozófiatörténeti értékítéletek megfogalmazására, valamiféle igazságosztói szerep eljátszására természetesen még az ő esetében sem mernék vállalkozni. Az alábbiakban csupán arra teszek kísérletet, hogy a ricoeuri életművet az érdeklődő, de abban egyelőre még nem járatos magyar olvasónak egy rendhagyó recenzió keretében főbb vonásaiban bemutassam. Ehhez megítélésem szerint nem annyira szubsztanciális filozófiai kérdések fölvetésére, mint inkább a téma rendkívül gazdag nemzetközi irodalmának legalább futólagos áttekintésére illetve annak a bonyolult kulturális kontextusnak vázlatos leírására van szükség, amelyben a szóban forgó szerző munkássága kibontakozott. A nemzetközi szakirodalomból egyébként az alábbi gondolatmenetben főként Olivier Mongin francia szerzőnek a közelmúltban, 1994-ben megjelent és véleményem szerint igen hasznos Ricoeur-monográfiájára¹ fogok támaszkodni. Az életmű által fölvetett érdemi kérdések,

¹ Vö. Mongin, O.: *Paul Ricoeur. Les Contemporains*, Éditions du Seuil, Paris 1994, 271 oldal. Az 1951-ben született Olivier Mongin irodalmi, történelmi és filozófiai tanulmányokat folytatott, s eddig három könyvet írt. Jelenleg az *Esprit* c. tekintélyes folyóirat főszerkesztő-

alapvető filozófiai problémák némelyikének elemzésére azonban – az idős gondolkodóval általam készített és a jelen folyóirat e számában közölt kétrészes interjú tanulságait is fölhasználva – egy más alkalommal még vissza kívánok térni.

I.

Vessünk előbb egy pillantást arra a kérdésre, hogy vajon nem túlzás-e Paul Ricoeurt a kortárs kultúra egyik legtermékenyebb és legbefolyásosabb gondolkodójának nevezni. Nos, a szóban forgó munkásság esetében véleményem szerint korántsem túlzás életműről, sőt hatalmas életműről beszélni. Ama lényeges körülményre, hogy Ricoeur nem egyszerűen fontos filozófiai művek egész sorával lépett a nemzetközi nyilvánosság elé, hanem hogy a szó szoros értelmében életművet – mégpedig jelentős, konzisztens és originális életművet – alkotott, a nyolcvanas évek eleje óta egyébként több kitűnő kutató is fölhívta a figyelmet.² Munkásságának életműként való értelmezéséhez egyébként, különösen a kilencvenes évek során keletkezett szövegeiben, maga Ricoeur is több fontos útmutatást adott.³ Ami mármost e munkásság méreteit illeti, az újabb bibliográfiák⁴ a filozófus elképesztő számú publikációját tüntetik föl, külön számon tartva szisztematikus műveit,⁵

je, a Centre Sèvres tanára.

² Vö. például J. B. Thompson alapvető tanulmányát, amelyet „Editor's Introduction” szerény cím alatt 1981-ben publikált az általa szerkesztett és fordított *Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1981 c. kötetben, 1–26. o.; valamint természetesen Mongin hivatkozott monográfiáját is, i. m. 17–30. o.

³ Vö. pl. a Thompson-tanulmánnyal kapcsolatban írott „A Response by Paul Ricoeur” c. szöveget, uo. 32–40. o.; valamint Ricoeurnek az alábbiakban „szellemi önéletrajzként”, ill. „öninterpretációként” említett különféle írásait, interjúit. Ám szóba kerül ez a probléma Ricoeur „Az »oltvány«, az »üledék« és az »emlékezet«”. Két beszélgetés Tóth Tamással” c. szövegében is, vö. a jelen számban.

⁴ Ricoeur írásainak és a róla szóló publikációknak rendszeres bibliográfiáját Francis D. Vansina készítette el: *Paul Ricoeur. Bibliographie systématique de ses écrits et de publications consacrées à sa pensée (1935–1984)*, *A Primary and Secondary Systematic Bibliography (1935–1984)*; Bibliothèque philosophique de Louvain 31, Louvain 1985. Ez egy 292 oldalas könyv formáját ölti, amelyhez egyébként Vansina később egy 45 oldalas kiegészítést is közölt a *Revue philosophique de Louvain* 1991. májusi számában, amely 1990-ig követi nyomon a Ricoeur-irodalom gazdagodását. Egy rövid, de jól használható Ricoeur-bibliográfiát Olivier Mongin is mellékel a filozófusról szóló, 1994-ben megjelent művéhez. Érdemes azonban megjegyezni, hogy a Ricoeur-irodalom persze 1990, sőt 1994 óta is dinamikusan tovább bővül.

⁵ Ezek közül itt most csak a nyolcvanas-kilencvenes években publikált alapvető műveket, a *Temps et Récit*, tome 1, Éditions du Seuil, coll. „L'ordre philosophique”, Paris 1983, és coll. „Points Essais”, Paris 1991; *Temps et Récit*, tome 2: *La Configuration dans le récit de fiction*, Éditions du Seuil, coll. „L'ordre philosophique”, Paris 1984, és coll. „Points Essais”, Paris 1991; *Temps et Récit*, tome 3: *Le Temps raconté*, Éditions du Seuil, coll. „L'ordre

tanulmányait,⁶ cikkeit,⁷ előadásait⁸ és interjút⁹. Egyre több művét fordítják le, egyre több idegen nyelvre¹⁰. Publikációinak köre egyébként az utóbbi időkben néhány olyan, a nemzetközi szakirodalom által számon tartott és igen fontosnak tekintett szöveggel, ill. munkával is bővült, amelyet egyrészt a „szellemi önéletrajz”¹¹, másrészt a „filozófiai

philosophique”, Paris 1985, és coll. „Points Essais”, Paris 1991; illetve a bizonyos értelemben az életmű summájaként is felfogható „*Soi-même comme un autre*”, Éditions du Seuil, Paris 1990 című könyvet emlitem.

⁶ Ezek közül is csak a két legutóbbi kötetet emlitem: *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris 1986; és *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986.

⁷ Itt elsősorban a szerző által három vaskos kötetben publikált cikkekre gondolok: Ricoeur, P.: *Lectures 1, Autour du politique*, Éditions du Seuil, Paris 1991; ugyanő: *Lectures 2, La contrée des Philosophes*, Éditions du Seuil, Paris 1992; ugyanő: *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1994.

⁸ Vö. Ricoeur, P.: *Lectures on Ideology and Utopia*, edited by George H. Taylor, Columbia University Press, New York 1986; illetve Ricoeur, P.: *L'idéologie et l'utopie*, traduit de l'américain par Myriam Revault d'Alonnes et Joel Roman, Éditions du Seuil, Paris 1997.

⁹ Vö. pl.: „De la volonté à l'acte, Un entretien de Paul Ricoeur avec C. Olivera”, in Bouchindhomme, C. és Rochlitz, R. (sous la direction de): „*Temps et Récit*” de Paul Ricoeur en débat, Éditions du Cerf, coll. Procope 1990, 17–36. o.; „Interview mit Paul Ricoeur, geführt von Nikolaus Halmer”, *Mesotes*, 1991/1, 14–17. o.; „Connaissance de soi et éthique de l'action. Rencontre avec Paul Ricoeur, propos recueillis par Jacques Lecomte”, *Sciences Humaines*, No 63, juillet 1996, 34–38. o., valamint „Az »oltvány«, az »üledék« és az »emlékezet«. Két beszélgetés Tóth Tamással”, lásd a jelen számban, stb. stb. Érdeemes megemlíteni azt az interjút is, amelyet a változatosság kedvéért maga Ricoeur készített egy neves személyiséggel, Michel Rocard akkori francia miniszterelnökkel: „Justice et Marché, Entretien entre Michel Rocard et Paul Ricoeur”, *Esprit*, janvier 1991, 5–22. o. Ám könyvnyi terjedelmű interjúnak tekinthető Ricoeurnek François Azouvi és Marc de Launay-val, folytatott 1995-ös beszélgetése is, amelyre alább „La critique et la conviction” címmel hivatkozom.

¹⁰ Egy 1992-es adat szerint például Paul Ricoeur – J. Derrida, G. Duby, G. Deleuze, C. Lévi-Strauss, P. Bourdieu, J. Baudrillard, E. Lévinas és mások társaságában – egyértelműen azok közé a francia társadalomtudósok közé tartozik, akiknek a legtöbb művét fordították le valamilyen idegen nyelvre. Míg az akkori forrás 116 lefordított Ricoeur-műről tud, 1997-ben ez a szám minden bizonnyal jóval magasabb. Vö. Moreau Defarges, Ph.: *La France dans le monde au XX siècle*, Hachette, Paris 1994, 93. o.; az eredeti forrás: *Libération*, 8 octobre 1992, 20. o.

¹¹ Ricoeur, P.: *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995; Ricoeur, P.: *La critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995.

öninterpretáció"¹² műfajába sorolhatnánk. Mi több, egyre számottevőbb az a visszhang is, melyet ez a jelentős életmű napjainkban a nemzetközi közvéleményből kivált.

Itt nemcsak tudományos közvéleményre, s ezen belül is a szűkebb szakma közvéleményére gondolok. Nemcsak neves szerzők Ricoeur munkásságának szentelt monográfiáira¹³ ill. azt méltató kötetekre¹⁴; nemcsak azokra a kutatókra, akik Franciaországtól az Egyesült Államokig, Olaszországtól Japánig filozófiai, társadalomtudományi, esetleg irodalomelméleti szakkikkeket vagy éppen disszertációkat szentelnek az életmű egyik vagy másik darabjának.¹⁵ Nemcsak a különböző világnyelveken publikált filozófiai lexikonok, enciklopédiák, kézikönyvek Ricoeur-szócikkeire.¹⁶ Sőt, nem is csak a különféle Ricoeur-konferenciák és *-workshop* ok résztvevőire.¹⁷ Nemcsak a nemzetközi tudományos élet hivatalos elismeréseire (pedig hát a filozófus már 1994-ben 9 tudományos akadémia tiszteletbeli tagja és 31 egyetem díszdoktora volt a világ különféle országaiban, s ez a szám

¹² Vö. például a következő szövegeket: Ricoeur, P.: „Narrativité, Phénoménologie et Herméneutique”, in: *L'Univers Philosophique, Encyclopédie Philosophique Universelle*, Presses Universitaires de France, Paris 1989, 63–71. o.; Ricoeur, P.: „A Response by Paul Ricoeur”, in J. B. Thompson (edited by): *Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1981; Ricoeur, P.: „Réponses aux critiques”, in Bouchindhomme, C. – Rochlitz, R. (sous la direction de): „*Temps et Récit*” de Paul Ricoeur en débat, Éditions du Cerf, coll. Procope, 1990, 187–212. o. Hosszú oldalakon keresztül a filozófus „öninterpretációjaként” olvashatók, továbbá Ricoeur *Réflexion faite* és *La Critique et la Conviction* című fentebb már említett kötetei is.

¹³ Vö. például Mongin, O.: *Paul Ricoeur*, Seuil 1994; valamint Philibert, M.: *Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, Philosophes de tous les Temps, Éditions Seghers, Paris 1971.

¹⁴ Vö. Hahn L. E.: *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The Library of Living Philosophers, Vol. XXII, Chicago and Lasalle, Illinois, Open Court 1995; valamint Bouchindhomme, C. és Rochlitz, R. (sous la direction de): „*Temps et Récit*” de Paul Ricoeur en débat, Éditions du Cerf, coll. Procope 1990.; Greisch, J. et Richard Kearney (sous la direction de): *Paul Ricoeur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Les Éditions du Cerf, Paris 1991.

¹⁵ Ezekről áttekintést ad pl. Mongin, i. m. 261–264. o.

¹⁶ Vö. például: Metzler *Philosophenlexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den neuen Philosophen*, herausgegeben von B. Lutz, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar 1995; Barash, J. A.: „Paul Ricoeur”, in: *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie morale*, publié sous la direction de Monique Canto-Sperber, Presses Universitaires de France, Paris 1995, 1312–1316. o. *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, edited by J. O. Urmson and J. Ree, Routledge, London–New York 1991 (magyar fordítás: *Filozófiai Kisenciklopédia*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1993), *The Fontana Dictionary of Modern Thinkers*, edited by A. Bullock and R. B. Woodings, Fontana Paperbacks, London 1990 (1983), *Dictionnaire des Philosophes*, directeur de la publication: D. Huisman, Presses Universitaires de France, vol. 2, Paris 1984.

¹⁷ Ezek közül egyébként kiemelem az 1988 augusztusában Cerisy-la-Salle-ban tartott tíznapos nemzetközi Ricoeur-konferenciát, amelynek anyagait később egy vaskos kötetben adták ki: Greisch, J. et Richard Kearney (sous la direction de): *Paul Ricoeur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Les Éditions du Cerf, Paris 1991.

azóta minden bizonnyal tovább emelkedett).¹⁸ Hanem gondolok mindezen kívül a szélesebb, kulturális közvéleményre is. Vagyis az igényes antológiák¹⁹, a nagy hagyományú folyóiratok²⁰, az igényes hetilapok²¹, sőt olykor a tekintélyes napilapok²² olvasótáborára, a híres európai és amerikai egyetemek diákjaira²³, a nagy könyvtárak és könyvtáruházak törzsközönségére. Egyszerűen az olvasókra, az értelmiségiekre, a „művelt nagyközönségre”. Sőt, jóllehet Ricoeur kifejezetten puritán egyéniség, alaposan megkésve mintha mára a multimédia is kezdené fölfedezni őt magának. Így az idős gondolkodó szerény, tartózkodó, ám rendkívül szuggesztív figurája olykor a televízió képernyőjén is föltűnik; filozófiai tanulmányokat folytató középiskolások és egyetemisták pedig újabban akár oktatási videokazettán²⁴ is figyelemmel kísérhetik azokat az érdekesítő kommentárokat, amelyeket a neves professzor tudományos munkássága központi kategóriáival és motívumaival kapcsolatban tesz. S végül, de nem utolsósorban, Paul Ricoeur nevével ma már az interneten tallózva is sűrűn találkozunk az ember.²⁵

Nézzük meg most már egy kissé közelebbről a ricoeuri életmű filozófiatörténeti jelentőségének kérdését. A magam részéről ismét inkább ezzel kapcsolatos intuitív meggyőződésemet, tehát egy „szubjektív” szempontra, nem pedig egy „objektív” kritériumra szeretnék hivatkozni. Vagyis nem a szóban forgó filozófiai teljesítmény értelmezésének vagy értékelésének valamiféle „tudományos” mércéjére. Már csak azért sem, mert jól emlékszem rá, hogy két korai tanulmányában²⁶ maga Ricoeur is fölvetette a filozófiatörténeti megismerés igazságtartalmának – pontosabban a filozófiatörténeti kutatás különféle válfajaiban érvényesülő igazságmodelleknek – a kérdését, s arra a fontos

¹⁸ Vö. „Note biographique rédigée avec le concours de Thérèse Duflot”, in: Mongin, i. m. 13–15. o.

¹⁹ Roman, J.: *Chronique des idées contemporaines, Itinéraire guidé à travers 300 textes choisis*, Bréal, Rosny 1995.

²⁰ Ilyen például az *Esprit* c. folyóirat, amelyben Ricoeur évtizedek óta publikál, s amely számára sok fontos, későbbi kötetben is megjelent tanulmányát írta, valamint a *La Revue de métaphysique et de morale*, melynek régóta főszerkesztője.

²¹ Vö. például Pierre Bouretz egyik 1990-es cikkét a *Le Nouvel Observateur* c. hetilapban: „Le bonheur selon Ricoeur. Le retour de l'éthique.”

²² Vö. *Libération*, 19 décembre 1991.

²³ Hosszú tanári pályája során Paul Ricoeur Strasbourg-ban, a Sorbonne-on, Nanterre-ben Louvain-ban, Montreálban és Chicagóban volt a filozófia professzora. Az 1960-as években újonnan alapított Nanterre-i Egyetemen Ricoeur egy ideig a dékán funkciót is betöltötte.

²⁴ Paul Ricoeur (dans la) Série: *Chercheurs de notre temps, Images à lire*, Centre National de Documentation Pédagogique, Ministère de l'Éducation Nationale, 1994.

²⁵ Mint ezt az MTA Filozófiai Intézetében kollégáim segítségével sikerült kiderítenem, 1997. szeptember 12-én, pénteken pl. az interneten több mint 420 alkalommal fordult elő (az amúgy meglehetősen ritka) Ricoeur-név, s bár minden egyes említést nem volt alkalmam ellenőrizni, igen valószínű, hogy az esetek nagy többségében a filozófus Ricoeurról volt szó.

²⁶ A szerző következő tanulmányaira gondolok: „L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai, Note sur l'histoire de la philosophie et la sociologie de la connaissance”, in Ricoeur, P.: *Histoire et Vérité*, Éditions du Seuil Paris 1955 (1964), 45–65. o.; „Histoire de la philosophie et historicité”, uo. 66–80. o.

következtetésre jutott, hogy a „filozófia” és a „történelem”, a „történelem” és az „igazság”, az „igazság” és a „tudomány”, valamint a „tudomány” és az „értelem” kategóriáinak összekapcsolására irányuló episztemológiai erőfeszítések nagy része aporiákba torkollik. (Ilyen aporiákra utalnak pl. a „totalitás” és a „szingularitás”, a „rendszer” és az „öntudat” vagy a „szubsztancia” és a „szubjektum” fogalompárjai). Ebből a megállapításból viszont további következtetések vonhatók le. Ezeket – Ricoeur után szabadon – a következőképpen fogalmazom meg: Ha a filozófiatörténeti megértés és tudományszociológiai megismerés kísérletei rendre elméleti zsákutcákba futnak bele, akkor bizony meglehet, hogy az ilyesfajta megértés lehetőségeit ill. az ilyesfajta megismerés forrásait nem csak vagy nem elsősorban valamely ismert filozófiai rendszer, valamely bevett szociológiai tipológia keretein belül célszerű keresni. Valószínű ugyanis, hogy komolyabb előrelépést ezen a területen nem annyira a filozófiatörténeti kutatás „objektív” módszereinek további tökéletesítésétől, mint inkább a különböző filozófiák és filozófusok közötti kommunikáció „szubjektív” formáinak türelmes kibontakoztatásától érdemes várni.

Valamely filozófus filozófiatörténeti jelentőségének megértésére törekedve éppen ezért célszerűnek látszik azon következtetések egyikét kiindulópontul választani, amelyre hivatkozott elemzéseiben maga Ricoeur jutott.²⁷ Még akkor is, ha a kutatandó filozófus adott esetben Ricoeur maga. Arra gondolok, hogy a filozófiatörténeti megértés szerinte végső soron „kommunikáció” útján történő megértés, amely nem annyira „részleges diszkurzusok”, mint inkább „teljes személyiségek” között jön létre. A filozófiatörténeti megértés egyébként szerencsés esetben „barátságos megértés” (*compréhension amicale*), ill. „bizakodó megértés”. Ez utóbbi kifejezés lényegében arra utal, hogy a filozófia történetét kutató történész szerinte olyan filozófus, aki „bizakodik” vagy „reménykedik” abban, hogy valamilyen módon és valamilyen mértékben a filozófia történetét alkotó filozófusok mindegyike részesül az igazságban (*est dans la vérité*). Itt tehát nyilvánvaló módon egy a hagyományostól érezhetően eltérő igazságmodellal van dolgunk, amely azonban korántsem vezet szükségképpen elméletitörténeti értelemben vett „szizofréniához”. Szó sincs ugyanis arról, hogy e szellemben gondolkodni azt jelentené, hogy egyes szerzők komolykodó „objektivizmusát” ill. fontoskodó „normativizmusát” más szerzők tartalmatlan ill. komolytalan „szubjektivizmusával” kívánná helyettesíteni valaki. Vagy éppen arról, hogy a filozófia történetét – e sajátos eszmetörténeti műfaj és szakterület tudósgenerációk sora által kialakított, s bizonyos értelemben valóban „tudományosnak” nevezhető módszereiről lemondva – önkényes módon, esetleg kifejezetten „tudománytalan” módszereket alkalmazva is értelmesen megírhatná valaki. Mindössze arról van szó, hogy Paul Ricoeur – talán azért, mert a munkásságának első szakaszára jellemző „perszonalista” érzékenységgel e vonatkozásban később sem kívánt gyökeresen szakítani – nemcsak a filozófiai és filozófiatörténeti megismerés „objektív” és „tudományos”, hanem annak „szubjektív” és „személyes” dimenziójára is kellő figyelmet fordít. Ez pedig leegyszerűsítve a következőképpen értendő: Az emberiség kulturális emlékezete által számontartott filozófiák értelme, igazsága és jelentősége nem tárható fel akkor, ha az eszmetörténész értelmező munkája során kizárólag (az olykor ráadásul lapos kronologizmusba, akadémizmusba ill.

²⁷ Hivatkozott Ricoeur-monográfiájának első fejezetében, a gondolkodó „filozófiai attitűdjéről” írva egyébként Olivier Mongin is azokból a tanulságokból és következtetésekből indul ki, amelyeket épp a Ricoeur által kidolgozott filozófiatörténeti koncepcióból vont le. Vö. i. m. 30, 33–47. o.

dogmatizmusba torkolló) hagyományos filozófiatörténetek és tudományszociológiák eredményeire támaszkodik. A filozófiatörténeti reflexió ugyanis egyszerre specifikusan „történeti” ill. „tudományos” és specifikusan „elméleti” ill. „filozófiai” feladat. Vagyis olyan feladat, amelyet végső soron csak egy jelentős filozófus más jelentős filozófusokkal, szinguláris gondolkodói személyiségekkel való állandó „párbeszédben” és „kommunikációban” képes igazán megoldani. Még akkor is, ha eközben természetesen a hermeneutika tudományának elveit és szabályait szigorúan betartva, az elméleti társadalomtudományok felismeréseit messzemenően felhasználva, sőt amennyire lehetséges, a természettudományok történetét is szem előtt tartva kívánatos eljárnia. Ricoeur egyébként ezt úgy fogalmazza meg, hogy a filozófiatörténeti igazság „radikálisan interszubjektív”.

A különböző filozófiák közötti „kommunikáció”, mint igény és attitűd persze Ricoeur szemében meglehetősen eltérő formákat ölthet aszerint, hogy a filozófiatörténész, mint filozófus és történész, a múlt vagy a jelen jelentős filozófusaival lép-e szellemi kapcsolatba. Ami ugyanis a múlt filozófiáival ill. filozófusaival való kommunikációt illeti, az bizony szükségképpen aszimmetrikus és egyoldalú. Hisz a filozófiatörténész számára nem a filozófiatörténet valamely nagy alakjának személyes „jelenléte” (présence) van adva, hanem csak az illető filozófiai műveinek sora, szellemi pályájának „nyomvonala”, csak valamely jelentős gondolkodó művekben hátrahagyott szellemi „nyoma” (trace). A történész tehát a maga kérdéseit csak a filozófus életművének teheti föl, márpedig az ilyen, csak az emberiség kulturális emlékezete által megőrzött mű vagy életmű természetszerűleg soha nem válaszol a feltett kérdésekre... Ami viszont a jelen, vagyis adott esetben napjaink fontos filozófusait, elismert gondolkodóit illeti, az ő esetükben egészen más a helyzet. A velük való személyes kapcsolat, szellemi kommunikáció ugyanis – legalábbis elvben – mindig lehetséges a kortársak, s így a kortárs filozófiatörténész számára is.

Ez utóbbi esetről éppen ezért – a ricoeuri gondolatmenetet mintegy meghosszabbítva és a saját helyzetünkre alkalmazva – nyugodtan elmondhatjuk a következőt: Igaz ugyan, hogy az átlag filozófiatörténész, mint a közönséges halandó számára a „filozófiatörténeti kommunikáció” eme formája (vagyis a saját korunk jelentős filozófusaival való²⁸, elvben mindig lehetséges kommunikáció) is föltétlenül aszimmetrikus – de korántsem föltétlenül egyoldalú. Egy kortárs gondolkodó esetében ugyanis a történész számára nem csupán a filozófus szellemi „nyoma” van adva, hanem személyes „jelenléte” is. Kérdéseit tehát nemcsak egy filozófiai műnek vagy életműnek teheti fel, hanem elvben az azt megalkotó intellektuális személyiségnek, hús-vér embernek, más szóval magának a jelentős filozófusnak is. Ebben a lehetőségben mármost további lehetőségek is benne rejlenek a mai filozófia kutatója, illetve történésze számára. Ha ugyanis a modern kutatónak nagy szerencséje van, akkor a kortárs filozófus válaszol is azokra a kérdésekre, amelyeket az a

²⁸ „Jelentős filozófusnak” egyébként e vonatkozásban egészen egyszerűen a korunk filozófusai által annak tartott, illetve a kortárs kultúra történészei által számon tartott gondolkodókat nevezem. Szó sincs persze arról, hogy Ricoeur vagy mások munkássága kapcsán itt a „filozófiatörténeti igazság” valamiféle konszenzus-elméletének meg- vagy újrafogalmazására törekednék. A filozófiai vagy filozófiatörténeti „igazság” kérdésében természetesen nem a „közvélemény” van hivatva dönten, s ezt még a filozófus-szakma nemzetközi közvéleménye vonatkozásában is védhető állításnak tartom. Itt azonban nem egy gondolkodói életmű végső „igazságáról”, hanem aktuális „jelentőségéről”, a kortárs kultúrára gyakorolt tényleges „hatásáról” van szó.

jelenkor történészeként föltett neki. Jól vagy rosszul, hosszan vagy röviden, de válaszol. S ha a történésznek vagy kutatónak még ennél is sokkal nagyobb szerencséje van, akkor a kortárs filozófus nemcsak válaszol, hanem maga is kérdez. Jól vagy rosszul, hosszan vagy röviden, de kérdez. Esetleg visszakérdez.

Magával Paul Ricoeurrel kapcsolatban egyébként ezt saját tapasztalatom, személyes élményem alapján is állíthatom. Sőt azt is hozzáteszem, hogy ez a jelentős filozófus (aki kortársunk, akivel tehát elvben szemtől szembeni beszélgetést, eleven párbeszédet folytathatunk, s aki immár magas kora ellenére rendkívüli mértékben megőrizte szellemi nyitottságát, sőt emberi kíváncsiságát) nem is csupán kérdéseket válaszol meg, s kérdéseket tesz föl – mégpedig a maga részéről mindig rövid, de nagyon jó, s többnyire megvilágító erejű kérdéseket –, hanem rendszerint még a saját kérdéseire a kutató által adandó válaszokat is végighallgatja. Vagy majdnem végighallgatja. Ami azonban minden bizonnyal még ennél is fontosabb, az a következő: Ha a jelen filozófusát történetesen Paul Ricoeurnek hívják, s ha ez a gondolkodó egyszer már időt szakított arra, hogy egy külföldi kutatóval hosszabb beszélgetést folytasson, akkor bizony ez a beszélgetés ... a „barátságos kommunikáció” formáját fogja öltetni; akkor kultúrfilozófus legalább a személyes találkozás erejéig valóban kollégának és filozófusnak fogja tekinteni a generációval fiatalabb eszmetörténészt. Vagyis, akkor Paul Ricoeur egy pillanatra kilép majd a filozófiatörténetből, mégpedig minden ceremónia és fontoskodás nélkül lép ki, hogy könyvekkel zsúfolt dolgozószobájában előbb belépésre, majd leülésre alkalmas helyet keressen Tóth Tamásnak, aki a kortárs kultúra történetének szerény kutatója, s hogy a maga szelíden ironikus és egyben önironikus módján órákat beszélgessen vele. És ha már beszélget valakivel, akkor egy Ricoeur elsősorban azzal a valakivel s csak másodsorban a mikrofon számára beszél, nem a saját hangját hallgatja. Akkor belemegy a játékba, eltűnődik a problémán, szellemi kockázatot is vállal. Vagyis akkor a nagy híré gondolkodó nem világszerte olvasott régi vagy új műveiből vett idézetekkel válaszol majd a magyarországi látogató kérdéseire, hanem rögtönözni fogja a gondolatmenetét, új oldalról fogja szemügyre venni a fölvetett problémákat. Egyszóval, akkor új ötleteket is meg fog fogalmazni, saját pillanatnyi impresszióit is el fogja mondani, s nem kizárólag a probléma meritumát fogja tekinteni. Sőt akkor azt is érzékeltetni fogja, hogy egy időnként nagy gondolati magasságokba fölemelkedő filozófus nem feltétlenül kell hogy megtagadja önmagában a gondolkodói személyiséget és a személyes gondolkodást, mint ahogyan a gondolkodás szigorúan megőrzött személyessége és gondosan kifejlesztett tartalmassága sem jelent egymást kizáró ellentétet. Vagyis akkor még az is megtörténhet, hogy a nagy gondolkodó nemcsak végighallgatja, hanem még fontolóra is veszi a külföldi kutató kérdéseit és válaszait.

Ha tehát e rendhagyó recenzió elején Paul Ricoeur-t a kortárs filozófia jelentős képviselőjének neveztem, akkor itt semmiképpen sem valamiféle abszolút igaznak és tárgyilagosságnak szánt és ezért aztán megföllebbezhetetlennek hitt értéktételek megfogalmazásáról van szó. Hiszen eszmetörténeti fölfogásom szerint – melyet részben épp a ricoeuri reflexió hatására alakítottam ki – egész egyszerűen nem létezik olyan elméleti abszolútum és filozófiai igazság, kitüntetett paradigma vagy tudományos kritérium, melynek egyetemes érvényére támaszkodva a filozófiatörténeti kutatás számára kényszerítően objektív értékelési szempontok lennének megadhatók. Hanem adott esetben inkább valamiféle egyéni értékhangsúlyról és személyes színvallásról, a recenzens szellemi szubjektivitásának, filozófiai intuíciónak megnyilvánulásáról beszélhetnénk. Azt persze nem vitatom, hogy az effajta szubjektivitás bizony sok eszmetörténeti esetlegességet, valamely nemzeti kultúrára jellemző sajátosságot, sőt személyes elfogultságot tartalmazhat. Adott esetben már

csak azért is, mert egy kortárs filozófus és egy lezáratlan életmű jelentőségével kapcsolatos, mely filozófiai életmű ráadásul egy másik, ám hozzám rendkívül közel álló nemzeti kultúra, a francia kultúra sajátos vonásait mutatja. Legfőképpen azonban azért, mert az én esetemben ez a szubjektivitás és intuíció egy varázslatos személyiségű idős gondolkodóval való többszöri találkozásom, három maratoni hosszúságú beszélgetésem hatása alatt – egyszóval a vele való mégoly aszimmetrikus filozófiai kommunikáció eredményeképpen – alakult ki bennem. Határozottan úgy gondolom azonban, hogy ennyi szubjektivitást megengedhetek magamnak. Annál is inkább, mert ezzel a Ricoeur-életmű nemzetközi jelentőségével kapcsolatos bevallottan szubjektív véleményemmel azért láthatóan korántsem állok teljesen egyedül.

Minden jel arra mutat ugyanis, hogy hasonló benyomása és intuíciója, szubjektív vagy ha úgy tetszik „interszubjektív” véleménye, a szóban forgó életművel kapcsolatban számos más megfigyelőnek is kialakult. Néhányuk erről az utóbbi időkben szóban és írásban, de legalább magánbeszélgetésben, annak rendje és módja szerint be is számolt. Főként persze olyan kül- és belföldi kollégákra gondolok, akik maguk is írnak, de legalább olvasnak franciául, s régóta a francia filozófia illetve szélesebb értelemben a francia kultúra vonzáskörébe tartozónak vallják magukat. Úgy tűnik azonban, hogy a Ricoeur-életmű jelentőségének fölismerése tekintetében az utóbbi években viszonylag széles körű nemzetközi konszenzus alakult ki, amely nemcsak az európai, hanem az amerikai filozófusok egy részére is kiterjed.²⁹ Mindenesetre, ha a recenzens egy olyan – vagyis nem föltétlenül extravagáns, de azért mégiscsak szubjektív, sőt kissé talán elfogult – megfogalmazással lép a magyar nyelvtérület szakmai nyilvánossága elé, mint fentebb én, akkor nyilván nem elégedhet meg azzal, hogy csupán néhány francia vagy frankofil szerző – adott esetben talán éppoly szubjektívnek és elfogultnak minősülő – véleményére hivatkozva alapozza meg azt. Hanem akkor már szélesebb körben illik tájékozódnia. Vagyis néhány tekintélyes német és angolszász kutató Ricoeur-elemzéseit, esetleg néhány nemzetközileg számon tartott filozófiai kézikönyv vonatkozó címszavait is célszerű lesz figyelembe vennie.

Ez a rendhagyó recenzió persze érzésem szerint korántsem csupán abban az értelemben nevezhető rendhagyónak, hogy nem az „objektivitás” és a „normativitás”, hanem a „szubjektivitás” vagy az „interszubjektivitás” – jegyében íródott. Hanem abban az értelemben is, hogy rövidege ellenére nem a szóban forgó filozófus valamely konkrét művét, hanem, ha mégoly vázlatos formában is, annak egész „életművét” teszi vizsgálódás tárgyává; s eközben nem annyira az „elsődleges”, mint inkább a „másodlagos” irodalomra támaszkodik. (Vagyis, közvetlenül nem Ricoeur számos munkájára, hanem csupán néhány Ricoeurról írott munkára fordít figyelmet.) Ez viszont azt a látszatot keltheti, mintha a recenzens, miután messzemenő fenntartásait hangoztatta bizonyos „külső” értelmezési és értékelési szempontok alkalmazásával szemben, s ahelyett, hogy végre valóban „belülről” közelítené meg témáját, maga is inkább „kívülről” járja körül azt. Nos, egy filozófiai életmű esetében ma már – öröndetes módon – egyre kevésbé az számít igazán „rendhagyónak”, ha a recenzens nem tételez föl ill. nem ismer el olyan „külső” (pontosabban: külsődleges),

²⁹ John B. Thompson amerikai szerző például egy kitűnő tanulmányában már 1981-ben „a szó klasszikus értelmében vett filozófusnak” nevezte Paul Ricoeurt, s már a gondolkodó addigi életművét is „eredetinek és a maga nemében páratlannak” (original and unique) minősítette.

vagyis az elemzett szerzőtől „idegen”, ám ennek fejében állítólág „objektív” szempontokat – tehát nemhogy „politikai” vagy „ideológiai”, hanem még úgynevezett „tudományos” szempontokat sem –, melyek nevében azzal kapcsolatban egyértelmű és megfellebbezhetetlen értékítéletek lennének megfogalmazhatók. Hanem rendhagyónak ma benyomásom szerint egyre inkább az számít – s ennek azért sokkal kevésbé örülök –, ha munka közben a recenzens nem elégszik meg azzal, hogy vagy kizárólag a vizsgált életmű úgynevezett „belső” logikájára, vagy kizárólag a saját, úgymond „szubjektív” értékelési szempontjaira hagyatkozzék. Másként fogalmazva, rendhagyónak manapság gyakran éppen az számít, ha az illető sem az „impresszionisztikus”, sem a „relativisztikus”, sem pedig a „szöveg-centrikus” értelmezés divatjának nem hódol be föltétlenül – hanem, ha a szövegek alapos elemzése, beható tanulmányozása mellett eszme-, művelődés- és társadalomtörténeti szempontok szélesebb körét is figyelembe veszi, s ennek kapcsán más elemzők tartalmas szubjektivitásából is merít.

II.

Induljunk ki tehát abból a megállapításból, hogy a kortárs filozófiatörténet, valamint az elméleti társadalomtudományok néhány észak-amerikai és nyugat-európai képviselője az utóbbi tíz-tizenöt év folyamán figyelemre méltó kísérletet tett Paul Ricoeur teoretikus teljesítményének újraértelmezésére ill. újraértékelésére. Pontosabban arról van szó, hogy néhány angolul, németül, olaszul és franciául író szerző arra a nem kis föladatra vállalkozott, hogy az 1913-ban született, ám mindmáig szigorú rendszerességgel publikáló³⁰ Ricoeur újabb és legújabb munkáit az eszmetörténeti vizsgálódás körébe bevonva, mintegy újra kijelölje e hatalmas életmű helyét századunk filozófiai gondolkodásának történetében.³¹ Világosan kifejezésre jut ez a törekvés pl. Jocelyn Benoist tanulmányában, aki Ricoeurnek a francia filozófia egésze vonatkozásában is „központi jelentőséget” (place centrale) tulajdonít. E tekintetben azonban a magam részéről mindenekelőtt az amerikai John B. Thompson³² és George H. Taylor³³ fontos szövegeire; az osztrák Franz Prammer³⁴ és a német

³⁰ Ricoeur legújabb írása például néhány nappal ezelőtt, már e recenzio megírása közben került a kezembe. Ricoeur, P.: „Les trois niveaux du jugement médical”, in: *Esprit*, décembre, 1996.

³¹ Vö. Jocelyn Benoist „Vingt ans de phénoménologie française” c. tanulmányát, in: *Philosophie contemporaine en France*, Ministère des Affaires Étrangères, ADPF, Paris 1994, 39–41. o.; vö. továbbá Descamps, C.: „Interrogations philosophiques contemporaines en France”, uo. 13. o.

³² Thompson, J. B. (edited, translated and introduced by): Paul Ricoeur: *Hermeneutics and the Human sciences, Essays on language, action, and interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1981.

³³ Vö. Taylor, G. H.: „Editor's Introduction”, in Ricoeur, P.: *Lectures on Ideology and Utopia*, edited by George H. Taylor, Columbia University Press, New York 1986, IX – XXXVI o.; valamint ugyanennek a szerzőnek a mű 1997-es francia kiadásához írott, s az előbbivel nem azonos bevezetését.

³⁴ Prammer, F.: „Paul Ricoeur – eine Einführung in seine Philosophie”, *Mesotes* 1991/1.

Bernhard Waldenfels³⁵ figyelemre méltó cikkére ill. kitűnő könyvére; valamint két francia szerző, Olivier Abel³⁶ és Olivier Mongin³⁷, jelen gondolatmenet szempontjából különösen fontos munkáira szeretném ráirányítani a figyelmet.

Ricoeur munkássága iránt tanúsított érdeklődésüktől eltekintve persze az említett szerzők között, legalábbis első pillantásra, nem sok hasonlóságot lehet fölfedezni. Hiszen Waldenfels például főként arról a kultúrtörténeti jelentőségű szellemi szimbiózisról ír, amely századunk német és francia filozófiája között az évtizedek során kialakult³⁸, s mi sem természetesebb annál, hogy a husserli fenomenológiát mélyen ismerő, a francia kultúra számára korán közvetítő, sőt azt komoly fenntartásai ellenére bizonyos értelemben mindmáig követő Paul Ricoeur munkásságának, s nevezetesen a *Soi-même comme un autre* című késői művének is épp ebből a szempontból szentel külön fejezetet³⁹. Thompson alapvető tanulmánya⁴⁰ ezzel szemben egyrészt a francia filozófia, mint kontinentális európai filozófia, másrészt az angol-amerikai gondolkodás kapcsolatrendszerét igyekszik föltárni. Ezzel összefüggésben az említett gondolatmenet kézenfekvő módon inkább Ricoeurnek a fenomenológiától a hermeneutikáig – s főként az akaratfilozófiától a nyelvfilozófiáig – vezető gondolati útját, folyamatos fejlődését igyekszik rekonstruálni; ám figyelmet fordít a francia gondolkodónak a freudizmussal és a strukturalizmussal folytatott vitájára, valamint arra a fontos kérdésre is, hogy milyen hihetetlenül hosszú utat tett meg Ricoeur magán a hermeneutikai gondolkodáson belül is, s hogyan jutott el végül addig a felismerésig, hogy a szövegparadigma és az interpretációelmélet alkalmazását tulajdonképpen a különféle elméleti társadalomtudományok területére is célszerű kiterjeszteni.

Ami viszont Taylort illeti, az ő érdeklődésének előterében egyértelműen a francia gondolkodónak az Ideológia és az Utópia témakörében angolul írott és egy amerikai egyetemen előadott (de nyilvánvaló módon magyar vonatkozásokat is tartalmazó) munkája áll. Ez először 1986-ban, az Egyesült Államokban jelent meg könyv formájában, s a kiadásnál épp ő bábáskodott. Nos, ezt a könyvet (bár furcsa módon csak a közelmúltban fordították le angolból franciára, s csak 1997-ben jelentettek meg végre Franciaországban⁴¹) nemcsak Taylor és a híres Seuil kiadó, hanem az én szerény véleményem szerint is joggal tekinthetjük egy nagy gondolkodó fontos politikafilozófiai művének, amely a címében szereplő problémákat nem történeti szempontból közelíti meg, hanem szigorú konceptuális elemzésnek veti alá. Taylor előszavainak, ill. bevezetéseinek érdekességét egyébként számomra épp az adja, hogy ő (Waldenfelstől, Thompsontól és sok más kitűnő szerzőtől eltérően) Paul Ricoeur életművét nem annyira a fenomenológiai és hermeneutikai viták,

³⁵ Waldenfels, B.: *Deutsch-französische Gedankengänge*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1995; valamint természetesen a „Paul Ricoeur” című részeket.

³⁶ Abel, O.: *Paul Ricoeur – La promesse et la Règle*, Éditions Michalon, Paris 1996.

³⁷ Mongin, O.: *Paul Ricoeur*, Les Contemporains, Éditions du Seuil, Paris 1994, 271 oldal.

³⁸ Vö. különösen Waldenfels könyvének a „Schatten der Aufklärung. Zur französischen Philosophie im 20. Jahrhundert” (i. m. 17–30. o.); és a „Zeitgenössische Philosophie diesseits und jenseits des Rheins” (i. m. 31–50. o.) című fejezetét.

³⁹ Waldenfels, B.: *Paul Ricoeur – Das Selbst im Schatten des Anderen*, i. m. 284–301. o.

⁴⁰ Thompson, Editor's Introduction, uo.; az e tanulmányban fölvetett kérdések fontosságát pontosan tükrözi Ricoeur „válasza”, amelyet ugyanebben a kötetben olvashatunk.

⁴¹ Ricoeur, P.: *L'idéologie et l'utopie*, traduit de l'américain par Myriam Revault d'Alonnes et Joël Roman, Éditions du Seuil, Paris 1997.

mint inkább az ideológia- és utópia-problematika történetéből kiindulva vizsgálja. Mi több, az amerikai kutató nem annyira a Ricoeur-életművet próbálja meg két mégoly fontos irányzat, a fenomenológiai és a hermeneutikai filozófia keretein belül értelmezni, mint inkább a politikai filozófia (és részben az ebből a szempontból is releváns nyelvfilozófia) roppant kérdéskörének a Ricoeur-életműben elfoglalt helyét ill. abban betöltött szerepét igyekszik tisztázni.

A Waldenfels és Thompson, valamint persze sokan mások által előtérbe állított fenomenológiai és hermeneutikai kérdésközlvetés alapvető jelentősége persze teljességgel vitathatatlan. Ezt egyebek között Prammer, Abel és Mongin egymástól tartalmi és terjedelmi szempontból egyaránt különböző munkái is egyértelműen megerősítik, s természetesen Taylor hivatkozott cikkei sem vitatják. Ugyanakkor, Prammer, Abel és Mongin fölfogásában benyomáson szerint más vonatkozásban is van valami közös, ami egyben Taylorral is rokonítja őket. Nevezetesen az, hogy ilyen vagy olyan szempontból mindhárman az egész életmű áttekintésére vállalkoznak, mégpedig oly módon, hogy eközben a ricoeuri reflexió antropológiai és etikai, illetve politika-, morál- és jogfilozófiai vonatkozásait állítják előtérbe. Sőt megkockáztatom a föltevést, hogy bizonyos szempontból nemcsak az előbbi négy, hanem mind a hat hivatkozott Ricoeur-kutató között kimutatható némi hasonlóság. Egyrészt arra gondolok, hogy a lényeg tekintve valamennyien „életműben gondolkodnak”, vagyis az életmű egésze felől közelítik meg annak egyes részeit és korszakait, így a történelem- és társadalomfilozófiai problematikának az érett, ill. idős gondolkodó nagy hatású munkásságában játszott fontos szerepét is. Másrészt pedig arra, hogy az életmű egészének értelmezése közben valamilyen mértékben és valamilyen megfontolásból mindegyikük kiemelt jelentőséget látszik tulajdonítani annak a jelentős gondolkodóra valló kései szintézisnek, amely a ricoeuri filozófiában a nyolcvanas-kilencvenes évek folyamán körvonalazódik. (Ez utóbbi vonatkozásban Thompson kronológiai okokból kivételt képez. Ide sorolható viszont Jeffrey Andrew Barash, aki Ricoeur morálfilozófiai munkásságának szentelt érdekes elemzésében joggal hívja föl a figyelmet arra, hogy a francia gondolkodó hat évtizedes munkásságának – amely szerinte a fenomenológiától a nyelvfilozófiáig és a hermeneutikától a politikai és jogfilozófiáig vezetett – fontos etikai és morálfilozófiai implikációi is vannak, amelyek leginkább éppen a *Soi-même comme un autre* c. mű alapján rekonstruálhatók.)

Így, Prammer tanulmányában az idős gondolkodó pályáivének megrajzolására, életművének diakronikus feldolgozására vállalkozik, s azt a lényeges kérdést veti fel, hogy vajon mi tekinthető a ricoeuri filozófia alapvető intenciójának, s milyen gondolati motívumok, elméleti kategóriák állnak annak középpontjában. E kérdés megválaszolásakor egyébként Prammer – megítélésem szerint nagyon helyesen – egyebek között a „filozófiai antropológiának” és a „gyakorlati filozófiának”, valamint az „etikának” és az „ontológiának” az életműben játszott lényeges szerepére hívja fel a figyelmet. Abel viszont láthatólag az idős gondolkodó különféle jogfilozófiai fejtegetéseiből kiindulva Paul Ricoeurnek a „gyakorlati filozófiával”, vagy pontosabban talán a „gyakorlati bölcsességgel” (*sagesse pratique*) kapcsolatos elképzeléseit igyekszik rekonstruálni. Mégpedig úgy, hogy eközben főként annak a „helyessel” és a „jogossal” (*le juste*), valamint az „igazságossággal” (*la justice*) kapcsolatos rendkívül konkrét, precíz, egyben pedig távlatos elemzéseire fordít figyelmet; de nem feledkezik meg a „személyek” és az „intézmények” kérdésköréről sem. Mindazonáltal szeretném hangsúlyozni, hogy e rendhagyó recenzió megírásakor, legalább

közvetlenül, mindenekelőtt a francia Olivier Mongin kitűnő Ricoeur-monográfiáját⁴² vettem alapul. Mégpedig őszintén szólva azért, mert az általam ismert szakirodalomban véleményem szerint nála figyelhető meg legvilágosabban az a szerzői törekvés, amely számomra a *Soi-même comme un autre* c. könyv elolvasása és annak szerzőjével készített első interjúm óta elméletileg a leginkább rokonszenves: nevezetesen a ricoeuri életmű újszerű értelmezésére irányuló törekvés. Bár Mongin monográfiáját több szempontból is figyelemre méltónak találok, ezúttal meg kell elégednem két kérdéskör kiemelésével.

Egyrészt arra gondolok, hogy ő nem elégszik meg azzal, hogy Paul Ricoeur szellemi portréját finom vonásokkal érzékenyen megrajzolja, filozófiai pályája hosszabb-rövidebb szakaszait, tudományos munkássága különféle dimenzióit tárgyilagosan bemutassa, hanem eleve e hatalmas és jelentős gondolkodói életműnek a maga egészében való rekonstrukciójára és átfogó módon történő ábrázolására vállalkozik. E célkitűzés megvalósítását persze Olivier Mongin számára minden bizonnyal megkönnyítette az, hogy Ricoeur-monográfiáját egy, a filozófus pályafutása szempontjából viszonylag késői időpontban írta meg, s eközben nem annyira az életmű diakronikus szemléletére, mint inkább annak retrospektív megközelítésére, tematikus feldolgozására támaszkodik. Persze a kronológiai szempontok, illetve formai kérdések létjogosultságát ő sem kívánja vitatni. A tematikai szempontok és tartalmi megfontolások előtérbe állítása ugyanakkor lehetővé teszi számára, hogy Paul Ricoeur egyik kései művét – nevezetesen *Soi-même comme un autre* címmel 1990-ben megjelent nagyszabású etikai, politikai és filozófiai szintézis-kísérletét – az egész gondolkodói életmű betetőzéseként és summájaként, úgyszólván a filozófus főműveként értelmezze. Ha viszont valaki ennek az alapvetően etikai és ontológiai, illetve kultúr- és társadalomfilozófiai ihletésű, de olykor politika- és jogfilozófiai kérdésekre is kiterő kötetnek tulajdonít megkülönböztetett jelentőséget, akkor ebből mindjárt a monografikus feldolgozás jellegére nézve is adódnak bizonyos következmények. Akkor ugyanis szinte magától értődő módon a ricoeuri reflexió egyik állandó és jelentős, ám a nemzetközi szakirodalomban olykor kissé háttérbe szorított motívuma – a gondolkodó „gyakorlati filozófiája” – kerül az egész életmű középpontjába. Márpedig ennek a mélyen originális és meglehetősen nagyigényű (leginkább talán azt mondhatnánk: aristotelési szellemben fogant) „gyakorlati filozófiának” a szempontjai eléggé termékenyeknek tűnnek ahhoz, hogy egyben a korábbi művek értelmezésének – sőt újraértelmezésének – is kiindulópontjává váljanak.

Másrészt viszont, Mongin könyve abból a szempontból is igen tanulságos számomra, hogy világosan kiderül belőle a következő. Bár Paul Ricoeur filozófiai munkássága az ötvenes évek elejétől élénk érdeklődést és széles körű visszhangot váltott ki Franciaországban, majd később más nyugat-európai és észak-amerikai országokban is, legkésőbb a hatvanas évek közepétől kezdve műve és személye körül olykor heves viták is kirobbantak.⁴³ A kilencvenes évek közepéről ill. végéről visszatekintve egyébként e néha szenvedélyes viták frontvonalai meglepően bonyolultaknak tűnnek számomra. Mindenesetre jóval bonyolultabbnak annál, semmint hogy egykori résztvevőiket olyan, viszonylag egyszerű szempontok szerint lehetne különböző csoportokba vagy táborokba sorolni, mint például a korszak egyik vagy másik divatos filozófiai irányzatához, társadalomtudományi diszciplínájához való tartozás, esetleg a nyelvi, kulturális, ill. nemzeti hovatartozás szempontja. Szerencsére Mongin munkája azok közé az újabb publikációk közé tartozik,

⁴² Mongin, O.: *Paul Ricoeur*. Les Contemporains, Éditions du Seuil, Paris 1994, 271 oldal.

⁴³ Mongin, i. m. 20–21. o.

amelyek közvetve vagy közvetlenül ezekben az igen összetett kérdésekben is megkönnyítik számunkra az eligazodást.

Mert véleményem szerint szó sincs például arról, hogy mondjuk az analitikus filozófia képviselői több fönttartással, de legalábbis kevesebb érdeklődéssel fogadták volna Ricoeur műveit, mint a kontinentális filozófia képviselői. Sőt, mintegy tizenöt évig inkább fordítva állt a dolog: az angolszász szerzők ugyanis láthatólag jóval hamarabb ismerték fel Ricoeur fenomenológiai és hermeneutikai, illetve nyelv- és politikafilozófiai munkásságának mélységét, eredetiségét és horderejét, mint kontinentális európai kollégáik.⁴⁴ Arról pedig nyilván még sokkal kevésbé beszélhetünk, hogy mondjuk a francia, a frankofon vagy a frankofil szerzők mindenkor Ricoeur filozófiájának lelkes híveiként, a német és az amerikai, a belga vagy az olasz szerzők viszont kivétel nélkül annak esküdt ellenségeiként léptek volna föl. Éppen ellenkezőleg, miközben különösen néhány belga és olasz szerző rendkívül sokat tett Paul Ricoeur munkásságának megismertetéséért, a leghevesebb ellenállás éppenséggel a gondolkodó hazájában, Franciaországban bontakozott ki a ricoeuri filozófiával szemben. Ez az ellenállás egyébként a gondolkodó pályája során két-három alkalommal is heves konfliktusok formáját öltötte. Gondolok itt például Ricoeurnek a francia freudizmussal és strukturalizmussal folytatott elvetélt vitáira, valamint különösen azokra a heves polémiákra, amelyek a filozófusnak, mint a Nanterre-i Egyetem dékánjának 1968-as tevékenységével kapcsolatosak. Eltekintve azonban ezektől a nyílt, módszertani, ideológiai és politikai konfliktusoktól, az ellenállás egyéb formái, így bizonyos intellektuális fenntartások még igen hosszú ideig érzékelhetőek maradtak. Olyannyira, hogy Mongin joggal beszél súlyos félreértésektől mindmáig nem mentes „kései elismerésről”⁴⁵.

Mert igaz ugyan, hogy Paul Ricoeur ma láthatólag osztatlan elismerésnek és roppant tekintélynek örvend a francia szellemi életben, melynek lényegében a nyolcvanas évek

⁴⁴ Különösen világos ez John B. Thompson esetében. Szerinte ugyanis olyan problémák, mint például a nyelv és a jelentés, a cselekvés és az interpretáció, valamint persze a szubjektivitás kérdései a hetvenes-nyolcvanas évek fordulójára egy egész sor társadalomtudományi diszciplína esetében a nemzetközi érdeklődés előterébe kerültek. Különösen élen foglalkoztatták pl. ezek a kérdések a filozófusokat, a nyelvészeket és az irodalomtörténészeket (de hozzátehetném pl. a szociológusokat, történészeket és szociálintropológusokat is). Az angolszász világban ugyanakkor e problémák kutatását, ill. a belőlük fakadó feladatok megoldását Thompson szerint nagyban hátráltatta két körülmény. Egyrészt az angolul író szerzők nagy része ma is túlzottan tiszteletben tartja a hagyományos diszciplínák között korábban kialakult határokat, másrészt pedig súlyos fenntartásokkal viseltetik a kontinentális európai gondolkodás nagy hagyományai iránt. „Nem kétséges – írja ezzel kapcsolatban –, hogy a Paul Ricoeur munkásságában való növekvő jártasság roppant mértékben elő fogja segíteni e nehézségek leküzdését.” Ricoeur ugyanis, mint a háború utáni Franciaország egyik vezető filozófusa, különféle témák elképesztő sokaságáról írt igen eredeti módon és vált azok elismert szaktekintélyévé. Így aztán az amerikai szerző szerint nyugodtan elmondható, hogy Ricoeur „sokkal több, mint egy filozófus (Ricoeur is much more than a »philosopher«)” – legalábbis, ha e terminusnak az angolul beszélő világban általánosan elfogadott értelméből indulunk ki. Ricoeur ugyanis szerinte egy, a szó klasszikus értelmében vett filozófus (Ricoeur is a philosopher in the classical sense) (Thompson, uo. 1–2. o.)

⁴⁵ I. m. 17–21. o.

közepe — tehát úgyszólván a francia kultúrába való nagy „visszatérése” — óta egyik vezéralakja. Joggal vetődik azonban fel a kérdés: hogyan kerülhetett egyáltalán sor arra, hogy egy Ricoeur formátumú gondolkodó, aki többek szerint a második világháború utáni francia filozófia és társadalomtudományi reflexió egyik központi figurája, tizenöt hosszú évre szinte „szellemi száműzetésbe” kényszerüljön, de legalábbis saját kultúrája „peremére szoruljon”, s végül úgyszólván „észrevétlenül eltávolodjék” hazája — egy szabad, demokratikus és kultúrájára oly büszke ország — tudományos közéletétől? S miként lehetséges az, hogy Ricoeur, akit egyébként olyan gondolkodókkal együtt, mint Deleuze és Levinas, Ellul és Serres más mai szerzők⁴⁶ is kifejezetten a francia kultúra nagy „számkivetettjei” közé sorolnak, csak a nyolcvanas-kilencvenes évek fordulóján vehetett igazán elégtételt azoktól, akik korábban háttérbe szorították személyét, s szinte agyonhallgatták műveit?

Nos, Mongin, aki egyik korábbi könyvében érdekes körképet adott arról, hogy az 1976–1993 közötti időszakban milyen átalakulások következtek be Franciaország kulturális közéletében⁴⁷, erre az olvasóban önkéntelenül fölvetődő kérdésre is árnyalt választ igyekszik adni. Ennek alapján úgy tűnik számomra, hogy Paul Ricoeurnek, mint a II. világháború utáni időszak egyik vezető francia filozófusának a francia filozófiával, s szélesebb értelemben országa tudományos közvéleményével kiobbant konfliktusai azért lehettek olyan mélyek és tartósak, mert egyszerre több forrásból is táplálkoztak. Éppúgy közrejátszottak benne a francia, s különösen a párizsi értelmiség egy részének ingadozásai és következetlenségei, az azt megosztó intellektuális divatok és ideológiai szenvedélyek, mint magának a ricoeuri filozófiának — egy autonóm gondolkodó és egy szuverén szellem művének — rendkívüli következetessége és szelíd hajthatatlansága.

III.

Nézzük most meg, melyek voltak akkor ezek a „fönntartások” és „konfliktusok”? Nos, ehhez egy pillanatra vissza kell nyúlni a ricoeuri filozófia kezdeteihez. Mint erre Olivier Mongin és Thérèse Dufлот is felhívják a figyelmet⁴⁸, a pályakezdés éveiben az ifjú gondolkodó általános szellemi orientációjára egyebek között pacifista érzelmek és egyfajta szociális érzékenység, protestáns elkötelezettség és szocialista meggyőződés voltak jellemzőek. Ami pedig filozófiai tájékozódásának főbb irányait illeti, a kiindulópont ugyan itt egy kimondottan francia irányzat, a reflexív filozófia iránti erőteljes érdeklődése volt; csakhamar azonban hosszabb-rövidebb időre egy nem-francia áramlat, a „német

⁴⁶ Guillebaud, J.-C.: „Le grand retour”, *Le Nouvel Observateur*, 6-12 février 1992, 10. o. E cikk szerzője szerint egyébként Paul Ricoeur és az említettek gondolkodói jelentősége semmivel sem marad el Sartre, Althusser vagy Foucault intellektuális jelentőségétől; átmeneti háttérbe szorításukat így alighanem a „tegnapelőtt uralkodó ideológia” hívei eszközölték ki.

⁴⁷ Mongin, O.: *Le nouveau paysage intellectuel français (1976–1993)*, La Découverte, Paris 1994.

⁴⁸ Vö. „Note biographique rédigée avec le concours de Thérèse Dufлот” in: Mongin, i. m. 13–14. o.; valamint Mongin, i. m. 17, 20, 27, 29. stb. o.

fenomenológia” befolyása válik meghatározóvá munkásságában. Mindenesetre, Ricoeurnek (Lévinas, Merleau-Ponty és Sartre mellett) egyértelműen főszerepet tulajdoníthatunk a német filozófia ezen fontos irányzatának a francia szellemi életben való meghonosításában, sőt azt lehetne mondani: egy „francia fenomenológia” megteremtésében.⁴⁹ Eppen ezért, bár a hivatkozott monográfia erre közvetlenül nem hívja föl a figyelmet, nekem bizony úgy tűnik, hogy épp Franciaországban – vagyis egy olyan országban, ahol az adott időszakban egy, a republikanizmus és az ateizmus (laicitás) elvei iránt erősen elkötelezett, nemzeti és kulturális identitása megőrzésének roppant jelentőséget tulajdonító, baloldali képviselői esetében pedig inkább a kommunista eszmék iránt érdeklődő közvélemény uralkodott – az ifjú Ricoeur szellemi és politikai opciói többé-kevésbé eleve „marginálisak” voltak, intellektuális választásai kezdettől fogva magukban rejtették bizonyos „félreértések” és „konfliktusok” elvont lehetőségét.

Ehhez járul, hogy a fiatal filozófus tájékozódása során olyan szerzőket részesített előnyben, akik – mint pl. Gabriel Marcel és Paul Mounier, illetve Husserl és Heidegger, Jaspers és Merleau-Ponty – valamilyen formában vagy a fenomenológia, vagy pedig a háború utáni Franciaország szellemi életében meghatározó szerepet játszó három filozófiai irányzat, az egzisztencializmus, a perszonalizmus és a marxizmus valamelyikének vonzáskörébe tartoztak. Ezek az irányzatok, illetve „izmusok” azonban csakhamar nemcsak egymással bonyolódtak vitába és kezdtek versengésbe, hanem a szintén Franciaországból kiinduló, s az ötvenes-hatvanas évek fordulójától egyre inkább tért hódító strukturalizmus-sal is. A hetvenes-nyolcvanas évektől kezdve persze magának a strukturalizmusnak a csillaga is leáldozott, előtérbe került viszont az ún. posztstrukturalizmus, melynek képviselői az összes többi irányzattal együtt a strukturalizmus fölött is kritikát gyakoroltak. Így aztán nincs mit csodálkozni azon, hogy Ricoeur, akit a hatvanas évek kézikönyvei még többnyire a fenomenológia és az egzisztencializmus eszméi által inspirált filozófusként emlegettek⁵⁰, a hetvenes évektől kezdve pedig elsősorban fenomenológusként és hermeneutaként tart számon a nemzetközi közvélemény, csakhamar maga is e feszültségek és viták erőterében találta magát.

A dolgot egyébként tovább bonyolítja a következő. Egyrészt úgy tűnik, hogy például Mounier, mint a perszonalizmus megalapítója, nemcsak a kereszténység és a szocializmus, hanem egy más gondolati síkon tulajdonképpen a marxizmus és az egzisztencializmus között is egyfajta szintézisre törekedett. Hasonlóképpen egy olyan jelentős filozófus, mint Merleau-Ponty, akit egyébként egyes filozófiatörténészek főként egzisztencialistának, mások pedig főként fenomenológusnak tartottak, végső soron nemcsak a fenomenológia, az egzisztencializmus és (időlegesen) a marxizmus összeegyeztetésére tett nagyszabású – bár mai fogalmaink szerint kissé bizarrnak tűnő – kísérletet, hanem a szintén egzisztencialista Sartre-

⁴⁹ Egyes mai eszmetörténészek szerint egyébként valószínűleg pontosabb lenne különféle német gondolkodóknak, ill. „fenomenológiai iskoláknak” a francia gondolkodásra gyakorolt hatásáról beszélni: a korabeli francia értelmiség ugyanis nyilván mind Hegel szellemfilozófiájából, mind Husserl metodológiájából, mind pedig Heidegger ontológiájából sokat merített. Vö. például Descamps, Ch.: *Les idées contemporaines en France*, Bordas, Paris 1986, 6–7. o.

⁵⁰ Vö. pl. Julia, D.: *Dictionnaire de la philosophie*, Librairie Larousse, Paris 1964, Ricoeur szócikkét, uo. 270. o.

ral folytatott vitájában, úgy tűnik, bizonyos pontokon még a strukturalizmushoz is közel került.⁵¹ Másrészt viszont, nem voltak túlzottan egyszerűek azok a frontvonalak sem, amelyek mentén maga a strukturalizmus fordult szembe a francia, majd az európai szellemi élet többi fontos izmusaival és irányzataival. Mint tudjuk, a strukturalisták nyilvánvaló affinitást mutattak pl. Saussure, Freud és Marx bizonyos nézetei, ill. gondolati modelljei iránt. Ugyanakkor e három korszakos figura bizonyos jó nevű francia követői – például a szemiológus Roland Barthes, a pszichoanalitikus Jacques Lacan, az episztemológus Michel Foucault vagy a filozófus Louis Althusser – maguk is oly sokat merítettek a strukturalizmus eszmerendszeréből, hogy végső soron strukturalista szerzőknek voltak tekinthetők. Sőt a szemiológus Barthes esetében – bár persze csak az antropológus Lévi-Strauss után – egyenesen a strukturalizmus egyik fő képviselőjéről van szó.

Mindez mármost arra mutat, hogy a II. világháború utáni Franciaország kulturális közéletében oly bonyolult filozófiai és politikai, tudományos és ideológiai, sőt individuális és szociálpszichológiai frontvonalak alakultak ki, hogy valamely jelentős gondolkodónak, kiemelkedő személyiségnek egy – és csak egy – befolyásos szellemi irányzathoz való hozzárendelése, illetve valamely neves szerzőnek és tekintélyes tudósnak egy – és csak egy – tudományos iskolába, ill. paradigmába vagy diszciplínába való besorolása rendszerint még „madártávlatból” sem igazán lehetséges. Így, Ricoeurhoz visszakanyarodva magam például még abban sem vagyok teljesen biztos, hogy vajon a filozófus hatalmas életművének rendkívüli komplexitása valóban egy csapásra tökéletesen megragadhatóvá válik-e attól a pillanattól kezdve, amikor szerzőjét többé nem egyszerűen „exisztencialistának” vagy „perszonalistának” tekintjük, mint ahogyan ez korábban szokásos volt, hanem inkább „fenomenológusnak” vagy „hermeneutának” ... Egy pillanatra sem kétséges persze, hogy a szóban forgó szerzőt a fenomenológia ill. a hermeneutika nemzetközi áramlataihoz sorolni sokkal kézenfekvőbb dolog, mint valami más szempont szerint osztályozni. Olyannyira kézenfekvő, hogy az életmű nem egy kitűnő kutatója, mint erre fentebb már utaltam, valóban így is járt el.⁵² Mindezek ellenére úgy gondolom, hogy Paul Ricoeur alighanem maga is korunk azon jelentős személyiségei, kiemelkedő gondolkodói közé tartozik, akiknek egy – és csak egy – (vagy, ha úgy tetszik, két – és csak két –) fontos szellemi áramlatba való besorolása nyilvánvaló nehézségekbe ütközik. Sőt adott esetben az életmű koherenciájának túlhangsúlyozásával és ennek következtében az életmű komplexitásának alábecsülésével járhat együtt.

Mindazonáltal az ötvenes-hetvenes évek franciaországi szellemi életében egy olyan – tulajdonképpen kettős – rendező elv is fellelhető, melynek révén egyfelől a különféle strukturalista törekvések, másfelől pedig a velük szemben álló perszonalista, egzisztencialista és marxista irányzatok mintegy közös nevezőre hozhatók. Még akkor is, ha ez csak erőltetett módon, leegyszerűsítések árán lehetséges, és olykor rossz viták⁵³ kibukkanásához vezetett. E kettős rendező elv a „humanizmus” és „antihumanizmus” fogalompárja segítségével adható meg. Míg ugyanis Franciaországban a humanizmus modern, a

⁵¹ Erről lásd egyrészt pl. a Ricoeur-kutatásban is elkötelezett ír filozófus, Richard Kearney, in: *Filozófiai Kisenciklopédia*, uo. 218–219. o.; másrészt például Didier Julia véleményét, in: Julia, D.: *Dictionnaire de la philosophie*, Librairie Larousse, Paris 1964, 180–181. o.

⁵² Vö. például Waldenfels, Thompson, Greisch és Kearney hivatkozott publikációit.

⁵³ Mongin, i. m. 17–18, 20–21. stb. o.

századfordulón diadalmaskodó attitűdje⁵⁴ fokozatosan pluralizálódott és különféle „humanizmusok”, így egy marxista és egzisztencialista, ill. szocialista és perszonalista humanizmus formáját öltötte, addig persze a háború utáni években a francia egzisztencializmuson és az ún. nyugati marxizmuson belül is kialakult egy magát kifejezetten „humanistának” tekintő vonulat. Ezekkel szemben mármost a különféle strukturalista törekvések gyakran egy következetesen képviselt elméleti „antihumanizmus” nevében léptek fel. Vagyis, míg az előbbiek feltétlenül ragaszkodtak ahhoz a módszertani elvhez, hogy a Szubjektumnak (sujet) és a Történelemnek, a Tapasztalatnak és az Értelemnek (sens) valamiképpen minden igazi filozófiában főszerepet kell játszania, addig az utóbbiak könnyű szívvel mondtak le arról, hogy az említett entitásoknak bármiféle elméleti fontosságot tulajdonítsanak. Így, bár a „humanisták” és az „antihumanisták” egykori ellentéte ma már kétségtől erősen anakronisztikusnak tűnik, e régi polémiaának azért mégis van némi eszméletörténeti jelentősége.

Mert igaz ugyan, hogy egyik szövegében Paul Ricoeur visszatekintve maga is érezhető iróniával beszél az egykori perszonalisták, egzisztencialisták és marxisták – vagyis az egykori „humanisták” – testvérharcáról⁵⁵. S nem kétséges az sem, hogy legalább bizonyos egykori „antihumanisták” – pontosabban bizonyos egykori strukturalisták – nézeteiből viszont maga Ricoeur is meglehetősen sokat tanult. (Elegendő itt néhány nem nagyon híres, de azért nagyon fontos, s főként a nyelvészeti strukturalizmus területén alkotó szerző, mint például E. Benveniste és A. J. Greimas munkásságára utalni.) Mindez azonban semmit nem változtat azon, hogy ami az egykori francia strukturalizmus fő képviselőinek, vezető teoretikusainak – vagyis Althussernek, Lacannak és Lévi-Straussnak – a munkásságát illeti, abban Ricoeur láthatólag épp az Értelem és a Tapasztalat, a Szubjektum és a Történelem szempontjainak érvényesítéséről való radikális lemondással, illetve az elméleti antihumanizmus programjának meghirdetésével nem tudott egyetérteni. A dolgot persze itt is tovább bonyolítja valami. Nevezetesen az, hogy amikor Paul Ricoeur – akit 1957-ben neveztek ki a Sorbonne-on a filozófia professzorának – Strasbourg-ból Párizsba érkezett, akkor egy meglehetősen radikális elméleti kihívással került szembe⁵⁶, amelyre nem tudott és nem akart másként válaszolni, mint úgy, hogy fölvette a kesztyűt, elfogadta a kihívást, s feltűnést keltő publikációk sorában⁵⁷ alakította ki a maga álláspontját a francia főváros gyorsan változó, mindig újabb és újabb divatoknak hódoló kulturális közéletében.

⁵⁴ Vö. Legrand, G.: *Vocabulaire Bordas de la Philosophie*, Bordas, Paris 1986, 160–161. o.

⁵⁵ Ricoeurnek ez a Mongin által is idézett megfogalmazása (vö. i. m. 27. o.), amely a három egykori irányzatot „*curieux trépied hexagonal*”-nak nevezi – vagyis egy olyan „háromlábú székhez”, egy olyan meglehetősen „furcsa” képződményhez hasonlítja, amely ilyen formában csakis a francia kultúra kontextusában, másként kifejezve a „hexagon”, a francia hatszög határain belül jöhet létre –, első pillantásra bizony maga is meglehetősen bizarrnak tűnik. A ricoeuri irónia akkor válik érthetővé, ha meggondoljuk, hogy a „*trépied*” francia kifejezés egyben Apollón „jósszékének” jelölésére is szolgál, amelyről az, mint tudjuk, „ihletetten szól”.

⁵⁶ Thompson, i. m. 3–4., 6–10. o.

⁵⁷ Az ebből a szempontból legfontosabb szövegek a következő két könyvben találhatók: Ricoeur, P.: *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965 és Ricoeur, P.: *Le Conflit des interprétations, Essai sur l'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1969.

Míg ugyanis a negyvenes-ötvenes években Husserl és Heidegger, addig az ötvenes-hatvanas években egyre inkább Freud és Saussure voltak a párizsi értelmiség bálványai; a fenomenológia dicsőségét csakhamar elhomályosította a pszichoanalízis és a strukturalizmus népszerűsége. Ricoeur persze nem hajlott arra, hogy fenntartás nélkül kövesse a párizsi divatokat. Fölfogásának fenomenológiai gyökerei túl erősek voltak ehhez, s ő láthatólag nem tudta és nem akarta egyik napról a másikra feladni a fenomenológiai tradíció iránti elkötelezettségét. Ugyankor látnunk kell a következőt⁵⁸. Miután Paul Ricoeur, mint a strasbourg-i egyetem professzora 1948-tól filozófiatörténészként behatóan tanulmányozta Platón, Aristotelés, Kant, Hegel és Nietzsche művét, s úgyszólván belemerítkezett a „nyugati filozófia” e nagy hagyományának kutatásába, érdeklődése fokozatosan elfordult azoktól a kérdésektől, amelyek akkoriban a „francia fenomenológia” existencialista vonulatának képviselőit (Sartre, Merleau-Ponty) foglalkoztatták. Körvonalazódott saját nagyigényű célkitűzése, egy akaratfilozófia megalkotása. Az ötvenes évek végének szellemi atmoszférájában azonban Párizsban tudomásul kellett vennie, hogy a pszichoanalízis és a strukturalizmus egy sor olyan problémára radikális megoldást kínált, amelybe akaratfilozófiai kutatásai és elmélkedései közben korábban maga is beleütközött. Ilyen volt pl. a „Szimbolizmus”, a „Bűnösség” és a „Szubjektum” problémája.

Mindez, mint említettem, arra indította a filozófust, hogy elfogadja a strukturalizmus és a pszichoanalízis kihívását, s újra kijelölje saját pozícióit a francia szellemi életben. Lényeges körülménynek és jellemző dolognak tartom mármost a következőt. Ha az ember szemügyre veszi a strukturalista kihívásra adott ricoeuri válasz problémáját, akkor az a benyomása keletkezik, hogy ez a válasz legalább annyira zavarba hozta a francia strukturalistákat, mint maga a kihívás a francia fenomenológust. Sőt talán még inkább zavarba hozta. Pedig visszatekintve teljességgel nyilvánvaló, hogy Ricoeur – úgyszólván gondolkodói habitusánál fogva – igazából a Lacan, Lévi-Strauss és Althusser műveivel való szembenézésben sem annyira konfrontációt, mint inkább a konszenzust – s főként persze a saját szellemi útját kereste. Vagyis a maga részéről nem éles polémiára, hanem konstruktív vitára; nem frontális támadásra (vagy ellentámadásra), hanem valóságos kérdések tényleges megválaszolására; egyszóval közös problémák komolyan vételére, egyéni álláspontja pozitív kifejtésére törekedett. Sőt késznek bizonyult arra is, hogy ne csak egy-két új (vagy általa újonnan fölfedezett) filozófiai paradigma, hanem több fontos társadalomtudományi diszciplína felé is nyisson⁵⁹, azok bizonyos kategóriáit ill. teóriáit saját gondolkodásába

⁵⁸ Ebben a kérdésben Thompson interpretációját követem, i. m. 2–3., 6–10. o.

⁵⁹ Hogy Ricoeur jóformán egész filozófiai karrierje során megkülönböztetett figyelmet fordított az elméleti társadalomtudományok episztemológiai problémáira, az könnyen demonstrálható. Így Joseph Bien és John B. Thompson hivatkozott könyvei („Phenomenology and the Social Sciences” ill. „Hermeneutics and Social Sciences”) már címükben is felhívják a figyelmet erre az összefüggésre. Ehhez járul, hogy egyes társadalomtudományi diszciplínák, így pl. a történelemelmélet, a politikaelmélet és az elméleti szociológia bizonyos kérdéseivel a filozófus behatóbban is foglalkozott, s ilyenirányú munkásságának módszertani jelentőségét az illető szaktudományok elméletileg tájékozott képviselői nyomatékosan el is ismerték. A történettudomány vonatkozásában elegendő itt Ricoeur „Temps et Récit” c. művének 1. és 3. kötetére, illetve J. M. Bizière és P. Vayssiére *Histoire et historiens* c. könyvének (Hachette, Paris 1995) 237–238. oldalára; a politikai filozófia vonatkozásában Ricoeur *Lectures on Ideology and Utopia* c. művére és George H. Taylor

beépítse. Annál meglepőbb tehát, hogy Ricoeur ez idő tájt írott könyveire Lacan és Althusser, ill. környezetük részéről csak néhány rendkívül ingerült reakció és hosszú sértődött hallgatás volt a válasz.⁶⁰ Hasonlóképpen, alighanem még magának Lévi-Straussnak Ricoeurrel folytatott vitája is csak egyoldalúan, vagyis csak ez utóbbi számára bizonyult igazán termékenynek.⁶¹

Úgy látom tehát, hogy ha az a nagy párbeszéd, amely a „francia strukturalizmus” és a „francia fenomenológia” között a hatvanas-hetvenes években tulajdonképpen kibontakozhatott volna, ezek szerint létre sem jött – vagy végső soron meddő maradt –, akkor ennek az ígéretes lehetőségnek az elszalasztásáért aligha Paul Ricoeurt terheli a felelősség. Ígéretesnek egyébként ezt a lehetőséget azért nevezem, mert minden jel arra mutat: a fenomenológia és a strukturalizmus termékeny párbeszéde – legalább a hatvanas-hetvenes években – nagyban hozzájárulhatott volna ahhoz, hogy a francia gondolkodás még termékenyebbé válhasson, s még jobban kiépíthesse hagyományosan erős nyugat-európai pozícióit. A valóságban azonban sok minden másként történt. Így Olivier Monginnak alighanem igaza van akkor, amikor azt állítja: miközben maga Ricoeur soha nem tett le véglegesen arról, hogy filozófusként részletesen kidolgozza és egyben produktív módon „keresse” a maga ontológiai és antropológiai, illetve (e szavak Jean Hyppolite által használt értelmében) logikai és fenomenológiai nézeteit, addig a francia filozófusok, mint tudományos közösség számára bizony meglehetősen súlyos következményekkel járt a fenomenológiával való gyökeres szakítás. Sőt ehhez a magam részéről még hozzá is tennék valamit. Úgy látom ugyanis, hogy a francia filozófusok – mint a nemzetközi filozófiai életben jelentős szerepet játszó, meglehetősen markáns és viszonylag integrált tudományos közösség – számára ez a szakítás nemcsak azzal a negatív következménnyel járt, hogy Ricoeur kivételével így vagy úgy szinte valamennyien megfosztották magukat egy termékeny módszer alkalmazásának és néhány fontos probléma tisztázásának lehetőségétől. Vagyis nemcsak azzal, hogy – miután az érdemi vita egyszerűen elmaradt – azt sem a strukturalisták, sem a fenomenológusok, sem az egzisztencialisták, sem a marxisták nem nyerhették meg, a megoldatlan problémák pedig elmergesedtek. Hanem, visszatekintve, azzal a nem jelentéktelen következménnyel is, hogy Paul Ricoeurt viszont – aki a hetvenes-nyolcvanas években azután szédületes nemzetközi karriert futott be – legalább tizenöt esztendőre valamennyien elveszítették.

Bár tárgyilagosan el kell ismernem: az a szubjektív benyomásom, hogy az 1970 utáni években, „szellemi száműzetése” idején és következtében tulajdonképpen nem Paul Ricoeur szenvedett érzékeny szellemi és presztízavesztést, hanem sokkal inkább maga a képviselői és irányzatai összességében vett francia filozófia, persze csak visszatekintve tűnik ennyire evidensnek. Kezdetben ugyanis a gondolkodó diszkrét távozása, de legalábbis a francia vitáktól és a párizsi egyetemektől való fokozatos eltávolodása, szinte észrevétlen maradt. A befolyásos értelmiségi körök egészen más problémákkal voltak elfoglalva, mint

hivatkozott írásaira; az elméleti szociológia kapcsán pedig – egyebek között – Ricoeur „Expliquer et comprendre” c. előadására, valamint Paul Ladrière bevezetőjére utalni. (Vö. a *Philosophie et Sociologie, Histoire d'une rencontre, Autour d'un exposé de Paul Ricoeur*, Groupe de Sociologie de l'Éthique, Centre d'Étude des Mouvements Sociaux, EHESS – CNRS, Paris 1985 c. kiadványt.)

⁶⁰ Mongin, i. m. 20. o.

⁶¹ Mongin, i. m. 53–58. o.

egy mégoly kiváló, de magányos gondolkodó távozása. Franciaország szellemi életében ugyanis 1957 és 1977 között egy olyan konstelláció alakult ki⁶², amelynek legfényesebb csillagai Lévi-Strauss, Lacan és Althusser, valamint Foucault és Barthes voltak; s amelyben ugyan jelen volt még Sartre (bár egyre inkább csak mint a hivatalos marxizmustól „balra” álló közéleti személyiség), de már megkezdődött Derrida fölemelkedése is. Ami mármost a korszak főbb irányzatait és áramlatait illeti, strukturalizmus és marxizmus, marxizmus és egzisztencializmus számtalan kombinációban fonódott össze és egészítette ki egymást. Ha Sartre esetében valamiféle egzisztencialista marxizmusról vagy marxista egzisztencializmusról, Althusser esetében inkább egyfajta marxista strukturalizmusról vagy strukturalista marxizmusról volt szó. Mindenesetre, ha az ember ma föllapozza pl. a *Magazine Littéraire* c. folyóirat által 1977-ben gondosan összeállított filozófiai kronológiát vagy genealógiát⁶³ (amely egyébként 25 akkoriban különösen fontosnak vélt szerző nevét sorolja fel), akkor meglepetéssel tapasztalja: Miközben a szóban forgó évben a francia médiák világa már hónapok óta az „új filozófusok” (B.-H. Lévy, A. Glucksman, J. M. Benoist stb.) nevétől hangos – Paul Ricoeur neve egész egyszerűen hiányzik a korszak francia filozófusainak családfájáról. Igaz ugyan, hogy más kitűnő fenomenológusok, így pl. a később szintén nagy hírnévre szert tett Émmanuel Lévinas társaságában hiányzik, de azért mégiscsak hiányzik. Vagyis az említett körkép úgy tünteti fel a dolgot, mintha a francia fenomenológia története Merleau-Ponty 1961-es halálával végérvényesen lezárult volna.

Valójában persze a helyzet azért korántsem volt ilyen egyszerű. Mert igaz ugyan, hogy annak idején a legtöbb strukturalista és marxista szerző radikálisan szakított a fenomenológiával, amelyet a „humanizmus” és az „idealizmus” elavult filozófiájának tekintett. Igaz ugyan, hogy ha a francia (és különösen a német) fenomenológia története a hatvanas években természetesen nem is zárult le véglegesen, e filozófia fejlődése, gazdag hagyományainak kibontakozása – legalább időlegesen – tényleg megszakadt Franciaországban.⁶⁴ Am igaz az is – s erre néhány mai esztétörténész kellő nyomatékkal hívja fel a figyelmet –, hogy ha nem is a francia, de legalább a német fenomenológia fonalát csakhamar ismét felvette néhány francia szerző.⁶⁵ A nyolcvanas években pedig aztán a francia fenomenológia, mint a szubjektivitás fenomenológiája, egy új, kiváló filozófus-generáció színre lépésével ismét a kortárs gondolkodás egyik meghatározó törekvésévé vált a frankofon világban.⁶⁶

⁶² Erről a korszakról érdekes körképet ad a *Magazine Littéraire* c. folyóirat 1977. szeptemberi különszáma. Vö. „Vingt ans de philosophie en France”, *Magazine Littéraire*, No 127–128, septembre 1977.

⁶³ Uo. 66–67. o.

⁶⁴ Erről lásd Benoist, J.: „Vingt ans de phénoménologie française”, uo. 29–34. o.; Alliez, E.: „De l'impossibilité de la phénoménologie”, in *Philosophie contemporaine en France*, i. m. 53–131. o. Descamps, Ch.: *Les idées philosophiques contemporaines en France*, uo. 11–16. o.

⁶⁵ Az újabb történeti földolgozások a hetvenes évek vonatkozásában Jean Beaufret, Gérard Granel és Jacques Derrida, egy más megközelítésben pedig Émmanuel Lévinas, Paul Ricoeur és Michel Henry nevét említik. Vö. Benoist, uo. 32–51. o.; Alliez, uo.

⁶⁶ Még akkor is, ha e generáció fő képviselői, Jean-Luc Nancy, Marc Richir és Jean-Luc Marion, Didier Franck, Jean François Courtine, továbbra is főként a heideggeri filozófiával folytattak kritikai párbeszédet. E generáció munkásságában egyébként érdekes új tájékozódási irányok is megjelennek. Így vannak, akik a francia fenomenológia „teológiai

Ezzel kapcsolatban azonban egy további, kettős szempontra is szeretnék utalni. Egyrészt arra gondolok, hogy a francia fenomenológia e reneszánszában, amely a hetvenes és különösen a nyolcvanas évek folyamán következett be, természetesen Lévinas-nak és Ricoeurnek, vagyis két olyan gondolkodónak is kiemelkedő szerepet kell tulajdonítanunk, akik már az ötvenes-hatvanas években jelentős teljesítményt nyújtottak, később azonban szinte szellemi száműzetésbe kényszerültek. Ezt a kiemelkedő szerepet egyébként ma már az újabb esztétorténeti kutatások is készséggel elismerik.⁶⁷ Másrészt pedig arra, hogy az a fenti megjegyzésem, miszerint Ricoeur visszavonulása illetve eltávolodása végső soron nemcsak a lacanistákra, az althusserianusokra, egyszóval a korabeli strukturalistákra, hanem a francia filozófia egészére, de legalábbis képviselői többségére nézve negatív következményekkel járt, véleményem ezek után is fenntartható, sőt magukra a fenomenológusokra is kiterjeszthető.

Leegyszerűsítve ugyanis azt lehetne mondani, hogy Paul Ricoeur, aki 1970 körül kétségkívül fenomenológusként, mégpedig alighanem a francia fenomenológia vezető képviselőjeként távozott hazája szellemi életéből, 1985 körül tulajdonképpen már nem annyira fenomenológusként, mint inkább hermeneutaként, és pedig minden bizonnyal a nemzetközi hermeneutikai kutatások vezéralakjaként tért vissza oda. Erre viszont azt válaszolhatná valaki: Ricoeur a szóban forgó tizenöt év alatt nemcsak a fenomenológián lépett túl a hermeneutika felé, hanem a hermeneutikán is, egyrészt a modern társadalomtudományok episztemológiája, másrészt az emberi lét ontológiája felé. Ráadásul mindezt úgy csinálta, hogy közben sem a fenomenológiával, sem pedig a hermeneutikával nem szakított gyökeresen. Nos, mindez tökéletesen igaz, s egy ilyen állítás egyébként a filozófus öninterpretációjának bizonyos gondolataival is összhangban van.⁶⁸ Mindenesetre, az ún. reflexív filozófiából és a husserli fenomenológiából kiinduló Ricoeur szellemi horizontját a német filozófia hermeneutikai hagyományával és az angolszász filozófia analitikus problematikájával való találkozás hihetetlen mértékben kiszélesítette. Vagyis ő már a hetvenes évek elején elindult egy olyan intellektuális úton, amely hosszú ideig zárva maradt a franciaországi fenomenológusok előtt, s amelyen azok egyike-másika csak mintegy húsz év késéssel, vagyis a kilencvenes évek elején kezdte el követni őt. Egy úgynevezett „analitikus fenomenológia” színrelépéséről vagy éppen a fenomenológia „teológiai fordulatáról” beszámolva a nyolcvanas-kilencvenes évek francia filozófiája fölött szemlét tartó elemzések⁶⁹ alighanem éppen erre az új jelenségre hívják föl a figyelmet.

E sajátos helyzeti előny kialakulásához mármost paradox módon a más szempontból hátránynak tekinthető körülmény is hozzájárult, hogy Ricoeur 1968–69-ben, a nyugat-európai diákmozgalmak kirobbanása idején épp a franciaországi események középpontját képező Nanterre-i Egyetem dékánja volt. Ebben a minőségében ugyanis a neves filozófus nemcsak a sokak által „újbaloldalinak” nevezett – és részben épp Althusser strukturalista marxizmusa által inspirált – egyetemisták és egyetemi oktatók olykor méltatlan támadásainak keresztútjába került, hanem ráadásul a politikai hatalom cinizmusát is

fordulatáról”, illetve „angolszász”, „analitikus” és „logikai” orientációjáról beszélnek. Vö.: Benoist, Alliez, uo.

⁶⁷ Vö. Benoist, uo. 39–41. o.; Alliez, uo. 77–79. stb. o.; Descamps, uo. 13. o.

⁶⁸ Vö. „A reponse by Paul Ricoeur”, a J. B. Thompson által szerkesztett, s fentebb már idézett *Hermeneutics and the Human sciences* c. kötetben, 32–40. o.

⁶⁹ Elsősorban Jocelyn Benoist és Eric Alliez fentebb említett elemzéseire gondolok.

kénytelen volt közvetlenül megtapasztalni. Mindez oda vezetett, hogy a filozófus egy drámai pillanatban lemondott dékáni funkciójáról, s ezt követően nem annyira a frankofon világ, mint inkább az anglofon világ egyetemén – és legfőképpen néhány nagy amerikai egyetemen – fejtette ki tanári tevékenységét. Ezzel kapcsolatban egyébként érdemes megjegyezni, hogy a nyugat-európai és az észak-amerikai egyetemek problematikája nemcsak professzorként, hanem filozófusként is mindig élénken foglalkoztatta Ricoeurt, olyannyira, hogy az mind a nanterre-i epizódot megelőzően, mind pedig azt követően több fontos szöveget szentelt ennek a kérdéskörnek.⁷⁰ Az 1970-et követő negyedszázadban így Paul Ricoeur filozófiai karrierje a szó szoros értelmében világkarrierre válhatott, s a gondolkodó végre elfoglalhatta az őt megillető helyet abban a „háromoldalú párbeszédben” (conversation triangulaire) is, amelyet a francia, a német és az amerikai filozófia jelentős képviselői, fontos vonulatai között maga már jóval korábban kezdeményezett.

Sőt nekem egyenesen úgy tűnik (a *triangulaire* francia kifejezés legalábbis azt sugallja), hogy Ricoeur szándéka adott esetben nem is egyszerűen egy „háromoldalú párbeszéd”, egyfajta öncélú „filozófiai trialógus” kibontakoztatása volt. Hanem képtelen szólni egy olyan „háromszögelési eljárás” (triangler) alkalmazása, vagy ha úgy tetszik, olyan francia, német és angolszász „háromszögelési pontok” fölvétele is, melyek segítségével egy egyszerre analitikus és szintetikus beállítottságú modern gondolkodó a kortárs európai és amerikai kultúra területén körvonalazódó fontos elméleti problémák filozófiai föltérképezésére tehetett kísérletet.

Ez természetesen azt jelentette, hogy Ricoeur következetesen tovább folytatta, sőt még jelentősen el is mélyítette a német filozófia különféle hagyományainak, így különösen Kant és Hegel, Husserl és Heidegger, Dilthey és Gadamer örökségének kritikai elsajátítását, sőt látóterébe került Horkheimer és Adorno, valamint Habermas munkássága is. Külön kiemelném, hogy a ricoeuri reflexió későbbi kibontakozása szempontjából rendkívüli jelentősége volt annak, hogy a francia gondolkodónak sikerült továbbfejlesztenie a német filozófia gazdag hermeneutikai hagyományát. A tulajdonképpeni fordulópontot vagy előrelépést azonban a hetvenes évek elejétől kezdve alighanem az angolszász filozófiák hatalmas anyagának felfedezése és alapos feldolgozása, valamint a velük folytatott, s ezúttal valóban termékenynek bizonyuló vita és párbeszéd jelentette számára. Egyrészt az angolszász analitikus filozófiákról, a különféle analitikus nyelv- és cselekvéseméletekről, másrészt viszont az angolszász politikai és morálfilozófiákról, a különféle szerződés-, jog- és igazságosságelméletekről, főként Rawls és Walzer munkásságáról van szó.⁷¹ Ehhez járul, hogy a francia teoretikus egészen sajátos és tulajdonképpen még hazulról hozott filozófiai

⁷⁰ Vö. pl. *Faire l'Université* (1964), és *Réforme et révolution dans l'Université* (1968), in Ricoeur, P.: *Lectures 1, Autour du politique*, 368–379 és 380–397. o.; valamint a *Réflexion faite* és *La critique et la conviction* c. kötetek különféle fejtegetéseit, i. m. 42–44. o. illetve uo. 48–86. o. Az egyetemen problémájával kapcsolatos ricoeuri reflexióra kellő figyelmet fordít pl. Philibert, M.T. *Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, i. m. 117–131. o.

⁷¹ Vö. például Ricoeur: *Réflexion faite*, i. m. 53–54. o.; Ricoeur, P.: „Le cercle de démonstration”, in C. Audard et al.: *Individu et justice sociale, Autour de John Rawls*, Éditions du Seuil, Paris 1988, 129–144. o.; Ricoeur: „A propos de Théorie de la justice de John Rawls: Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible?”, in: *Revue Internationale des Sciences Sociales*, Novembre 1990, no. 126, 609–620. o.; valamint Ricoeur, P.: *Le Juste*, Éditions Esprit, Paris 1995. Vö. továbbá Mongin, i. m. 95–106. o.

stílusának, amelyet emlékezetem szerint ő maga írt le „az érvelés aszketizmusaként” (asceticism of the argument), éppoly kitűnően megfelelt az angol és amerikai szerzők többnyire igen precíz filozófiai stílusára, mint azoknak láthatólag az övé. Egyrészt tehát Ricoeur – mint erre életművének egyik elismert, ír. kutatója⁷² joggal mutat rá – valóban „egyike azoknak a ritkaságszámba menő modern gondolkodóknak, akik túllépnek az európai és az angol-amerikai filozófiát elválasztó megosztottságon”. Másrészt viszont szerintem elmondható az is, hogy Ricoeur egyike azoknak a ritkaságszámba menő kontinentális európai gondolkodóknak, akik az angol-amerikai filozófiai közvéleménytől végül mindazt az elismerést és csodálatot kamatostul megkapták, amellyel saját országuk és kultúrájuk képviselői hosszú időre adósaik maradtak.

Ám térjünk most vissza egészen röviden Paul Ricoeur filozófiatörténeti besorolásának kérdéséhez. Erről szerintem erősen leegyszerűsítve azt lehetne mondani, hogy a ricoeuri filozófia egyetlen irányzatba sem gyömöszölhető be maradéktalanul, vagy ha úgy tetszik, legalább részben minden „izmusból” kilóg. Éppen ezért, a magam részéről meggyőzőnek tartom Olivier Mongin azon kísérletét, hogy a ricoeuri életművet az időskori nagy szintézis, az 1990-es *Soi-même comme un autre* felől, vagyis mintegy visszatekintve értelmezze,⁷³ mégpedig oly módon, hogy a gondolkodó szellemi pályáját bemutatva sem annak kifejezetten „fenomenológiai fázisát”, sem pedig annak rendkívül fontos „hermeneutikai dimenzióját” ne értékelje túl.⁷⁴ Vagy pontosabban talán a következőképpen kellene fogalmaznom: Egyrészt Mongin kifejezetten hangsúlyozza, hogy Ricoeur mindig is határozottan megtagadta a fenomenológiai filozófiával mint olyannal való „gyökeres szakítást”; másrészt viszont kifejezetten elismeri, hogy a hermeneutikai reflexió a vizsgált életműben már régóta „központi szerepet” játszik. Mindazonáltal a ricoeuri reflexió nyilvánvaló módon az ő értelmezése szerint sem merül ki egyszerűen a fenomenológia vagy a hermeneutika mégoly termékeny szempontjainak következetes érvényesítésében. Ha pedig ez így van, márpedig alighanem így van, akkor persze a ricoeuri életmű egésze sem redukálható egyszerűen ezekre a mégoly lényeges dimenziókra.

Kézenfekvő ugyanis, s erre más szerzők is utaltak már, hogy Ricoeur még a fenomenológián és a hermeneutikán – mint elméleti szempontból eleve rendkívül széles spektrumot mutató, átfogó irányzatokon – belül is egészen sajátos helyet foglal el.⁷⁵ Ennek világos fölismerését egyébként megkönnyítette, hogy maga Ricoeur persze mindkét elméleti tradíció történetének magas konceptuális szinten való feldolgozásához nagyban hozzájárult, s eközben lépésről lépésre saját felfogását is pontosan és részletesen tisztázta. (Így minden egyoldalúságot gondosan kerülve állást foglalt például Gadamer és Habermas nagy hermeneutikai vitájában is.) Talán nem túlzás úgy fogalmazni, hogy a ricoeuri felfogás

⁷² Itt Richard Kearneyre gondolok, aki nemcsak a *The Concise Encyclopedia Ricoeur*-szócikket jegyzi, hanem Jean Greisch-sel együtt a fentebb már szintén idézett 1989-es Ricoeur-szimpozionnak is egyik vezéregyénisége volt. Vö. továbbá *The Fontana Dictionary of Modern Thinkers*, i. m. 642–643. o.

⁷³ Mongin, i. m. 31, 164–168. o. Hasonlóképpen kulcsfontosságú műnek, s egyben a kortárs morálfilozófia kiépítéséhez való legfontosabb ricoeuri hozzájárulásnak tekinti ezt a művet Jeffrey A. Barash is, uo. 1314–1316. o.

⁷⁴ Vö. Mongin, i. m. 18. o.

⁷⁵ Erről lásd pl. Bernhard Waldenfels könyvét és John B. Thompson tanulmányát, valamint Mongin, i. m. 58–66. o.

specifikuma ebben a vonatkozásban főként a fenomenológiai és a hermeneutikai kérdésfeltevés igen eredeti formában történő összekapcsolásában, valamint egy rendkívül lényeges és igen modern nyelvfilozófiai dimenzióval való kiegészítésében rejlik,⁷⁶ s hogy mindez lehetővé tette számára a „narratív identitás” kategóriájának kidolgozását⁷⁷, valamint egyfajta „*phénoménologie herméneutique du soi*” programjának meghirdetését.⁷⁸

Nem kevésbé kézenfekvő persze az sem, s ez a megjegyzés már közelebbről a „német” és a „francia” fenomenológiát illeti, hogy Mongin szerint⁷⁹ főként a következőről van szó. Bár Paul Ricoeur világosan látja a husserli fenomenológia „történelmi beágyazottságát”, pontosan érzékeli annak „módszertani ellentmondásait”, sőt jórészt elfogadja még a francia strukturalizmusnak a „husserli idealizmus” fölött gyakorolt kritikáját is, végső soron mégiscsak meg van győződve arról, hogy a fenomenológiai kérdésfeltevés igenis termékenynek tekinthető, mégpedig annyiban, amennyiben lehetővé teszi az „igazi probléma” körvonalainak felismerését. Ezért aztán Mongin szerint nincs mit csodálkozni azon sem, hogy bár Ricoeur persze nemcsak tudomásul veszi, hanem mérlegre is teszi a francia strukturalizmus és episztemológia, illetve a modern szkepticizmus és nihilizmus különféle képviselőinek Husserl és Hegel filozófiája fölött gyakorolt kritikáját, végső soron sem a husserli, sem pedig a hegeli örökség egészével nem hajlandó gyökeresen szakítani. Másként fogalmazva, Ricoeur ezek szerint sem egy „etika nélküli ontológia” (Heidegger), sem egy „ontológia nélküli etika” (Lévinas)⁸⁰ sem pedig egy tisztán episztemológiai diszkurzus végletei felé nem kíván visszavonulni.⁸¹ Ez pedig egyben a következőt is jelenti: Egyrészt Ricoeur határozottan elutasítja azt a gondolatot, miszerint a filozófia képes és hivatott lenne egy olyan „episztemológiai cezúra” (Althusser) megtételére,⁸² melynek segítségével egyszer s mindenkorra határvonalat lehetne húzni az „általános fogalmak” és a „mindennapi gondolkodás”, a „doxa” és az „episztemé”, a „megértés” és a „magyarázat”, a „tudomány” és az „ideológia” között. Másrészt viszont nyomatékosan fönntartja egy olyan „filozófiai antropológia”, illetve egy olyan „gyakorlati filozófia” kidolgozásának igényét, amelyeknek feladata az emberi tapasztalat különböző síkjainak összekapcsolása és együttes figyelembevételre lenne. Vagyis, ha jól rekonstruálom Mongin monográfiájának alapgondolatát, akkor Ricoeur filozófiájának eredetisége (*originalité philosophique*)⁸³ szerinte – legalábbis elvontan fogalmazva, s persze csak egyebek között – éppenséggel abban rejlik, hogy ez a nagy gondolkodó hosszú pályája során rendkívül következetesen ragaszkodott néhány alapvető és korán kialakult meggyőződéséhez. Így egyebek között

⁷⁶ Erről lásd Thompson, uo.; Ricoeur: *Réflexion faite*, i. m. 55–61. o.; ám utalás történik erre az összefüggésre Ricoeur: „Az oltvány”, az „üledék” és az „emlékezet...” szövegében is.

⁷⁷ Mongin, i. m. 130–132. o.

⁷⁸ Mongin, 163–174. o.

⁷⁹ Mongin, i. m. 17–18, 22–23, 25–29. o.

⁸⁰ Mongin, i. m. 193–201. o.

⁸¹ Mongin, i. m. 27. o.

⁸² Mongin, i. m. 115–120. o. Althusser munkásságával kapcsolatban egyébként Ricoeur több vonatkozásban is világosan kifejtette véleményét. Vö. Ricoeur, P.: *L'idéologie et l'utopie*, i. m. 149–213. o.; Ricoeur: „Science et idéologie”, in: *Du texte à l'action*, uo. 303–331. o.

⁸³ Mongin, i. m. 21. o.

soha nem volt hajlandó földadni a filozófiai diszkurzus nehezen kivívott autonómiájának gondolatát; soha nem volt hajlandó kétségbe vonni annak az elvnek a helyességét, miszerint a filozófiai gondolkodás mintegy rá van utalva arra, hogy föltételezze egy értelemadásra ill. értelemtulajdonításra képes emberi szubjektum létezését; mint ahogyan soha nem volt hajlandó lemondani a különféle történelmi és tárgyi, nyelvi és közösségi, valamint persze szimbolikus közvetítésekből táplálkozó emberi szubjektivitás öntudatfilozófiai értelmezésének⁸⁴, illetve az értelmes történelmi, társadalmi és politikai cselekvés etikai megalapozásának lehetőségéről sem.

Befejezésül arra utalok, hogy a francia szellemi életben nemcsak az ötvenes, hanem a hetvenes évek vége felé is bekövetkezett egy fontosabb paradigmaváltás. Ekkorra ugyanis – mint erre Marcel Gauchet⁸⁵ és mások a nyolcvanas évek végéről visszatekintve nagy nyomattal hívják fel a figyelmet – nemcsak az vált nyilvánvalóvá, hogy a strukturalizmus varázsa megtört, befolyása rohamosan csökken, egyszóval, hogy a strukturalista korszak gyakorlatilag véget ért. Hanem az is, hogy a strukturalizmusnak a francia szellemi életben üresen maradó trónját a hetvenes-nyolcvanas évek fordulóján természetesen nem a régi riválisok valamelyike fogja elfoglalni. Tehát minden bizonnyal nem a marxizmus vagy az egzisztencializmus, de nem is mondjuk a perszonalizmus, hanem minden valószínűség szerint a liberalizmus és az individualizmus.⁸⁶ Ami például a strukturalista marxizmust illeti, Didier Eribon⁸⁷ érdekesen mutat rá arra, hogy Louis Althusser életműve – aki mégiscsak a hatvanas-hetvenes évek egyik legbefolyásosabb francia filozófusa (és legalább az értelmiségi közvélemény szemében kimondva-kimondatlanul Ricoeur egyik riválisa) volt – az újbaldali ideológiák térvesztésével és a marxizmus összeomlásával szinte egyik napról a másikra lekerült a napirendről, minden hajdani vonzerejét elvesztette, s gyakorlatilag olvashatatlaná vált. A hetvenes-nyolcvanas évek értelmiségi közgondolkodása ugyanis újból visszaállította régi jogaiba a „Szubjektum” és a „Történelem”, az „Identitás” és a „Kontinuitás”, az „Öntudat” és a „Reflexió” stb. kategóriáit és diszciplínáit. Mindez azonban nemcsak annak lehetőségét vetítette előre, hogy a francia filozófia szellemi száműzetésbe vonult nagyjai, Ricoeur és Lévinas, Deleuze és Serres végre ismét elfoglalhassák méltó helyüket hazájuk kulturális közéletében.⁸⁸ Hanem – különösen Ricoeur esetében – annak lehetőségét is, hogy az az öröm, amelyet a nyolcvanas évek eleje – közepe óta a gondolkodóknak a szellemi száműzetésből való végleges hazatérése felett érzünk, még mindig nem lesz majd teljesen zavartalan. E tekintetben éppen ezért magam is osztom Olivier Mongin aggodalmait.⁸⁹

Minden jel arra mutat ugyanis: annak ellenére, hogy az utolsó néhány év végre valóban meghozta az idős gondolkodó számára a kései elismerést és a megérdemelt dicsőséget⁹⁰,

⁸⁴ Mongin, i. m. 137–144. o.

⁸⁵ Gauchet, M.: „Changement de paradigme en sciences sociales?” *Le Débat*, mai-aout 1988, numéro 50, 165–170. o.

⁸⁶ Gauchet, M.: „Totalitarisme, libéralisme, individualisme”, *Le Débat*, uo. 185–189. o.

⁸⁷ Vö. például Didier Eribon cikkét „Les stigmates de l'Histoire”, amelyet Louis Althusser halála alkalmából írt, *Le Nouvel Observateur*, 1-7 novembre 1990.

⁸⁸ Guillebaud: „Le grand retour”, uo. 10–11. o.

⁸⁹ Mongin, i. m. 17–21. o.

⁹⁰ Világosan megfogalmazódik ez pl. J. Greisch és R. Kearney „Présentation” szövegében, in: *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, uo. 9. o.

bizonyos „fönntartások” és „félreértések” azért ma is tovább élnek még művével és személyével kapcsolatban a francia közvéleményben. Úgy tűnik például, hogy míg Paul Ricoeurt világlátásában a francia kultúra (és szélesebb értelemben a kontinentális európai kultúra) kontextusában fölvetődő nagy filozófiai kérdések foglalkoztatták, amelyekre azonban főként a német és az angolszász kultúra kiemelkedő képviselőivel folytatott háromoldalú párbeszédben keresett választ, addig a francia filozófusok egyike-másika még ma is nehezen talál helyet számára a francia kultúra mai állapotát ábrázoló körképeken.

Nemcsak arra gondolok, hogy Paul Ricoeur – vagyis az egyik vezető francia kultúrfilozófus – neve még 1990-ben sem mindig szerepel⁹¹ a vezető francia kultúrfilozófusok listáján. Hanem mindenekelőtt arra, hogy miközben Ricoeurt mondjuk az amerikai esztétörténészek magától értődő módon tekintik épp a szó európai értelmében véve „klasszikus” (vagy, ha úgy tetszik „all round”) filozófusnak⁹², addig egyes francia és német szerzők, valamint az értelmiségi közvélemény bizonyos reprezentánsai még mindig „hívőként” vagy „humanistaként”, „pedagógusként” vagy „professzorként”, a „hagyomány” vagy a „közösség” teoretikusaként, sőt filozófiai stílusát tekintve túlzottan „ezoterikus”, módszertani attitűdjét tekintve pedig túlzottan „ökumenikus” gondolkodóként érték félre őt.⁹³ Hogy e különféle fenntartások esetében valóban „félreértésekről” van szó, az véleményem szerint aligha lehet kétséges. Erre mutatnak egyébként Olivier Mongin érdekes fejtegetései is, aki egyben Ricoeur különféle írásaira támaszkodva azok „kiigazítására” is kísérletet tesz. Mindenesetre, a ricoeuri filozófiával kapcsolatos negatív reakciók láthatólag gyakrabban öltik félreértések és inszINUÁCIÓK, mint nyílt kritika vagy határozott ellenérv formáját. Éppen ezért érdemes viszont megemlíteni, hogy ez utóbbi kategóriába tartozik például az a Christian Bouchindhomme és Rainer Rochlitz szerkesztésében megjelent, s fentebb már hivatkozott tanulmánykötet, melynek szerzői mindenekelőtt a filozófus „Temps et Récit” c. háromkötetes műve által fölvetett problémákat járják körül. Mégpedig – Ricoeur gondolkodói nagyságának és történeti jelentőségének kifejezett elismerése mellett is – igen kritikusan.⁹⁴

Joggal beszélünk tehát Paul Ricoeurnek a francia filozófiába való nagy visszatéréséről. Látnunk kell azonban azt is, hogy ez korántsem volt egyszerűen diadalút. Már csak azért sem, mert az a paradigmaváltás, amely a francia szellemi életben a hetvenes-nyolcvanas évek fordulóján bekövetkezett, közelebről szemügyre véve igen komplex folyamatnak tűnik. Ricoeur szemszögéből ugyanakkor egy olyan újabb elméleti kihívásként is fölfogható, melyre az immár világhírű tudós és gondolkodó ezúttal is minél árnyaltabb és megfontoltabb választ igyekezett adni. Komplex ez a folyamat például annyiban, amennyiben az elmúlt években elméleti és módszertani szempontból egyaránt hegemoniát gyakorló „strukturizmus” helyére egyrészt a már említett „liberalizmus” és „individualizmus” lépett, másrészt viszont néhány olyan, gyakran egymással is vitában álló irányzat ill. törekvés konglomerátuma, amelyeket a nemzetközi szakirodalomban többnyire a „posztstrukturizmus” ill. a „posztmodernizmus” kifejezésekkel jelölnek.⁹⁵ Ricoeur persze

⁹¹ Enthoven, J.-P.: „L'État des lieux”, in *La pensée aujourd'hui, Le Nouvel Observateur, Collection dossiers*, No 2, 1990, 51–53. o.

⁹² Vö. Thompson, uo. 25–26. o.

⁹³ Vö. Mongin, i. m. 17–21. és 28–29. o.

⁹⁴ C. Bouchindhomme – Rochlitz, R.: „Avant-propos”, uo. 10–14. o.

⁹⁵ Vö. pl. C. Bouchindhomme–Rochlitz, R.: „Avant-propos des traducteurs”, in

a maga részéről ezúttal sem kívánt a fenomenológia és a hermeneutika nagy örökségéről egyik napról a másikra lemondani. S láthatólag nem volt hajlandó arra sem, hogy az ontológia és az antropológia, az etika és a politika nagy elméleti kérdéseit filozófiai vizsgálódásai köréből minden további nélkül kiiktassa. Ezért aztán számára vélhetően az elmúlt egy-két évtized folyamán a francia szellemi életben lezajló „radikális paradigmaváltások” egyikéhez való fenntartás nélküli csatlakozás sem jelentett volna igazi gondolkodói modus vivendit. Vagyis azt mondhatnánk: Ahogyan az ötvenes évek végén az akkor még szinte pályakezdő filozófus egészen világosan fölismerste, hogy számára a korszak elméleti kihívásainak sikeres megválaszolásához nem – mondjuk – a „humanizmustól” az „antihumanizmushoz” vagy éppen az „exisztencializmustól” a „strukturálizmushoz” való mégoly eltökélt átpártolás, hanem saját elméleti útjának megtalálása nyújt igazi garanciát, úgy a hetvenes-nyolcvanas évek fordulóján nyilván a hasonló helyzetbe kerülő érett, majd később már az idős gondolkodó is hasonló belátásra jutott. Nevezetesen arra, hogy a megoldást számára minden bizonnyal a saját elméleti útján való további előrehaladás, nem pedig mondjuk egy, a „strukturálizmusból” a „posztstrukturálizmusba”, esetleg a „posztmodernizmusból” a „neomodernizmusba” való mégoly határozott átlépés hozza meg. Ezzel a magányos döntésével azonban Paul Ricoeur, akárcsak negyven évvel ezelőtt, úgy húsz évvel ezelőtt is egy eszmetörténeti szempontból életveszélyes helyzetbe, tudniillik különféle ideológiai küzdelmek szinte napról napra változó frontvonalai közé került.

A posztstrukturálista ill. posztmodern törekvések képviselőire ugyanis az elemzők véleménye szerint rendszerint erőteljes „szkepticizmus”, „relativizmus” ill. „nihilizmus” jellemző,⁹⁶ amellyel ellenfeleik, az úgynevezett „neomodernizmus” képviselői, rendszerint éppoly erőteljes „racionalizmust” és „szcientizmust”, „moralizmust” és „univerzalizmust” szoktak szembeszegezni. Márpedig úgyszólván borítékolni lehetett, hogy Ricoeur sem az egyik, sem a másik fél túlzásaival ill. szélsőségeivel nem kíván majd egyetérteni. A francia viták egyébként e kérdésekben olyan élesek voltak, hogy azokba előbb-utóbb egyes német, angol és amerikai szerzők is szükségesnek látták beleszólni.

Így – mint erre Bernhard Waldenfels hivatkozott könyvében igen érdekesen hívja föl a figyelmet⁹⁷ – a francia posztstrukturálisták ill. posztmodernek körül zajló elméleti polémiaiba német részről maga Jürgen Habermas is beleavatkozott. Mégpedig a *Der philosophische Diskurs der Moderne* c. művének⁹⁸ három, főként Derrida, Bataille és Foucault munkásságának szentelt, s helyenként bizony meglehetősen kritikus hangvételű fejezetével. Éppen ezért szeretném nyomatékosan megjegyezni, hogy Ricoeur filozófiáját a szóban forgó műbe foglalt habermasi kritika semmilyen formában nem érinti. Waldenfels megfogalmazásaiból egyébként az is világosan kiderül, hogy a francia szerzők álláspontjainak képlekenységét (és az őket elválasztó ill. összekötő frontvonalak bonyolultságát) jól ismerve, ő maga e vonatkozásban olykor még Habermas egyébként mindig virtuóz elemzéseit is egy kissé formálisnak és elnagyoltnak ítéli. Nem is beszélve persze más német szerzőkről, mint például Rainer Rochlitzról, akik a Habermastól átvett értékelési

Habermas, J.: *Le discours philosophique de la modernité, Douze conférences*, Gallimard, Paris 1988, I–VII. o.

⁹⁶ Vö. Mongin, i. m. 22–29. o.

⁹⁷ Waldenfels, i. m. 12, 17–20. és különösen 36–40. o.

⁹⁸ Habermas, J.: *Der philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985.

szempontokat csak még tovább egyszerűsítik, sőt olykor némi pedanteriával alkalmazzák. Ami pedig az angolszász szerzőket illeti, bizonyára elegendő itt Alan Sokal amerikai fizikus nevét említenem. Ez utóbbi ugyanis egy 1996-os tanulmányában, majd egy Jean Bricmont-nal közösen írott esszéjében⁹⁹ megsemmisítő (vagy legalábbis annak tűnő) kritikának veti alá a francia posztstrukturalizmus ill. posztmodernizmus néhány vezető képviselőjének munkásságát. Olyan hírességekről van szó, mint Lacan, Deleuze, Kristeva, Baudrillard, Virilio stb.; s a kritika ráadásul természettudományi ill. tudományfilozófiai szempontú. Éppen ezért szeretném itt is nyomatékosan hangsúlyozni, hogy Ricoeur filozófiáját Alan Sokalnak az említett írásokba foglalt kritikája sem érinti. Érinti viszont a Bouchindhomme és Rochlitz által szerkesztett kötet néhány írásában megfogalmazódó kritika.

E kritikai szempontok közül azonban itt csupán a következőket említem: Bár Paul Ricoeur – legalábbis az említettek véleménye szerint – sem hangsúlyozottan „modern”, sem pedig hangsúlyozottan „antimodern” gondolkodónak nem tekinthető, filozófiája a modernitás számos lényeges kérdését fölveti. Végső soron azonban a ricoeuri reflexióban nem fogalmazódik meg a funkcionálisan differenciálódott modernség semmilyen explicit vagy implicit elmélete. Sőt Ricoeurnek a modernitáshoz fűződő viszonya a hivatkozott szerzők szemében kifejezetten problematikusnak tűnik. Olyannyira problematikusnak, hogy pl. a német származású, de évek óta főként franciául író Rainer Rochlitz nemcsak „szinkretizmust”, „tradicionalizmust” és (nyugati) „etnocentrizmust” vél fölfedezni a tárgyalt műben, hanem mindezekeken felül még magának a „modernitásnak” a „hagyomány” nevében történő „háromszoros megtagadását” (un triple refus de la modernité au nom de la tradition) is szükségesnek látja Ricoeur szemére vetni.¹⁰⁰ Konkrétan azt állítja, hogy a ricoeuri gondolkodás három lényeges vonatkozásban – tehát a kognitív, az etikai és az esztétikai szférában – sem tud igazán mit kezdeni a modernitással. Másként fogalmazva Ricoeur a hivatkozott szerzők szerint mind az ész univerzalizmusát, mind a morál univerzalizmusát, mind pedig a modern művészet szakadár tendenciáinak elismerését kénytelen elutasítani ill. megtagadni. A ricoeuri filozófia vélt vagy valóságos gyengeségei egyébként a fenti logika szerint láthatólag azzal is összefüggenek, hogy a gondolkodó – úgymond – „a fenomenológiai és hermeneutikai tradíció keretei között marad...” Nos, úgy gondolom, hogy némi túlzással erre egyenesen azt lehetne mondani: Bármily furcsa, Rainer Rochlitz és Christian Bouchindhomme meglehetősen színvonalas német-francia elemzései¹⁰¹ olykor mintha még 1986-ban is azt a képtelen kérdést kívánnák tisztázni, hogy vajon mi minden „hiányzik” még Ricoeur életművéből ahhoz, hogy a német kultúra e nagy ismerőjét végre valóban „francia Habermasként” tisztelhessük? *Nota bene* kissé furcsállom, hogy a szóban forgó elemzés eközben föl sem veti a következő, nem kevésbé képtelen kérdést: vajon mi minden „hiányzik” még a francia kultúra iránt újabban erős vonzódást mutató Habermas munkásságából ahhoz, hogy őt viszont végre „német Ricoeurként” tisztelhessük... A szóban

⁹⁹ Ezekről lásd Philippe Boulet-Gercourt-nak Alan Sokallal készített interjút, valamint Gilles Anquetil jegyzetét a *Le Nouvel Observateur* c. hetilapban, 25 septembre – 1 octobre 1997.

¹⁰⁰ Rochlitz, R.: „Proposition de sens et tradition: l'innovation sémantique selon Paul Ricoeur”, uo. 139–161. o.

¹⁰¹ Vö. a C. Bouchindhomme és R. Rochlitz által szerkesztett *Temps et Récit en débat* c. kötet egyes írásait; tanulságos olvasmány egyébként Ricoeurnek ebben a kötetben közölt „Réponses” c. tanulmánya is.

forgó kötet értékét mindazonáltal az én szememben nagyban növeli az a körülmény, hogy nem csupán néhány francia ill. német szerző érdekes és problematikus Ricoeur-elemzését tartalmazza, hanem egyben azt a szellemes, szuverén és véleményem szerint meggyőző választ is, amelyet az idős gondolkodó fiatalabb kritikusainak adott.¹⁰²

Mindez azonban nem sokat változtat azon, hogy a ricoeuri filozófia alapképlete véleményem szerint viszonylag egyszerű és szabatosan megfogalmazható; rendkívüli komplexitása csak a részletekben tárul fel. Paul Ricoeur ugyanis az én szememben olyan filozófus, aki valóban a kontinentális európai hagyomány *all round* képviselője és folytatója, aki azonban nem zárt elméleti rendszert, hanem nyitott, de konzisztens, főként pedig hatalmas és originális gondolkodói életművet alkotott. A mindenkori hatalmasoknak ez a filozófus éppoly kevésbé hódolt be, mint ahogyan a mindenható médiáknak sem igyekezett kedvében járni, s a párizsi értelmiség változó divatjait, a francia filozófia radikális paradigmaváltásait sem sietett követni. Vagyis Paul Ricoeur mindig a saját elméleti útját járta, s talán éppen ezért közbülső helyet, közvetítő pozíciót látszik elfoglalni a kritikai gondolkodás és az akadémikus filozofálás végletei között is. Mintha minden megnyilvánulása azt sugallná: Egy gondolkodó – gondolkodjék, a megválaszolandó kérdésekből úgyszemint fog kifogyni soha.

¹⁰² Ricoeur, P.: „Réponses”, uo. 187–212. o.

AZ ISMERETLEN SIMONE WEIL*

MIKLÓS VETŐ

Simone Weil a kortárs filozófia egyik legleNyűgözőbb alakja. Már az élete is, amely oly szokatlan volt és oly hirtelen véget ért 34 éves korában, magával ragad. De maga a gondolkodása sem kevesebb eredetiségről tanúskodik, s igencsak különbözik mindattól, amit korunkban elgondolnak. Simone Weil jóformán semmit sem publikált életében, és olyan töredékes művet hagyott hátra, amelyben semmilyen rendszeresség nem lelhető föl. Még a XX. század olyannyira eklektikus filozófiai mindenségében is Simone Weil „másmylen” és „másutt” helyezkedik el. De van-e azért jogunk marginálisnak tekinteni őt? Elmélkedése a nyugati filozófia nagy hagyományában gyökerezik. Descartes és Spinoza, főleg pedig Platón és Kant állnak a mű fogalmi struktúrájának eredeténél. Életének utolsó négy évében filozófiája roppantul kiteljesedett, ahogy bölcséletét megtermékenyítette a szellemi tapasztalat. Az evangélium odaadó tanulmányozása, de nemkülönben a keresztény és hindu misztikusok szenvedélyes olvasása tölti be elmélkedését, és az valódi vallásos metafizikában bontakozik ki. Némelyek hajlamosak erre azt mondani, hogy éppen az, hogy a klasszikus filozófiában gyökerezik, hogy a misztikából merít, távolítja el Simone Weilt korunk filozófiai áramlataitól. Márpedig a „Gyökérverés”

(Enracinement) szerzője nem egyéb kései keresztény neoplatonikusnál. A két háború közti politikai-társadalmi törekvésekből kikerülve, mindig lépést tartva a modern tudomány fölfedezéseivel, Simone Weilnak sikerült kimunkálnia egy ízig-vérig időszerrű filozófia alapvetését. Egy olyan filozófiát, amelyben a legutóbbi idők társadalmi és tudományos kérdései csodálatosan ötvöződnek az örök kérdésekkel. Együttal – és ez a lényeg – ez a kérdésföltevés nemcsak a témák fölépítésében mutatkozik meg, hanem és főleg a mélyreható fogalmiságban is. Valamely filozófia nagysága nem a témák szintéziséből fakad, hanem a fogalmi szubszompciókból: a metafizikai érthetőség nem materiális, hanem formális...

Simone Weil ragyogó töredékeit közvetlenül a háború után fedezték föl, és gyors egymásutánban jelentek meg. Mohón olvasták a fiatalok és kevésbé fiatalok, keresztények és nem-keresztények. Pompás szövegek, amelyekben a spekuláció szigora áttetsző, a filozófiai zsargontól mentes fogalmazásban mutatkozik meg. Olyan filozófia, amelyben az Abszolútum szomja egy jobb emberi társadalom kereséséhez vezet, vallásos reflexió, amelyben a metafizikus fogalomalkotás nem *ancilla theologiae*, hanem a szellemi élmény elsőszülöttje. De Simone Weil hallatlan népszerűsége csakhamar

* Rolf Kühn: *Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1989, 460 oldal.

alábbhagyott. A hatvanas évektől az érdeklődés előbb Teilhard de Chardin felé fordul, és 1970 táján érezhető a jelentős csökkenés. A szellemiség iránti érdeklődés elhalványul, vagy legalábbis nem igazodik többé a tapasztalat metafizikus-teologikus megmintázásához. Ha olvassák is még Simone Weil, inkább a társadalmi utópiák szemszögéből... A Szellem mozgása azonban gyors, és vagy tíz éve szemtanúi vagyunk a vallás visszatértének, a morális újrafelfedezésének. A mostani idők jobban kedveznek Simone Weil elmélyült olvasásának, s ezt a Simone Weil nem akarjuk már valamiféle regionális szellemiséghez csatolni, ezt a Simone Weil önmagáért tanulmányozzuk, azért, ami lényeges és alapvető az írásaiban. Mármost a hiteles vallásos metafizika miatt, amely azt tanúsítja – még hozzá milyen ékesszólóan –, hogy a kettős hellénikus-keresztény gondolat világunkban milyen végtelenül termékeny és tökéletesen aktuális.

Simone Weil olvasottságának története *grosso modo* tükröződik a másodlagos irodalomban. Először is azokban a cikkekben és könyvekben, amelyek tudományos elfogultság nélkül jelentik be egy nagy szellemi író műve fölfedezésének Jó Hírét. Hevenyésztett hagiográfiák és alig egynéhány alapos munka életéről és művéről. Utána egy sor egyetemi szakdolgozat, többnyire gondos, de kevésbé ihletett munkák. Ám néhány éve érdekesebb művek is jelennek meg. Most pedig Rolf Kühn mesterműve, mind közt a legnagyobbra törő célkitűzésében és leggazdagabb a dokumentációjában. Kühn páratlan ismeretekkel bír a weili *opus*ról, és nagyszerűen kapcsolja össze az ifjúkori szövegeket az érett kor nagy írásaival. Tematikus szempontból is elvégzi az integrálást. A jelenkor hermeneutikusainak jó ismerőjeként, Kühn remek,

rendszeres új olvasatát nyújtja a weili gondolatvilágnak, hármasságokba tagolva. Először az „Észlelés-munka szemiotikájának” nevezett episztemiológia. Azután „Történelmi és társadalmi hatalom szimbolikája” címet viselő etika. Végezetül a „Természetfölötti poétikának” nevezett teológiamisztika. Magától értődik, ezek a megfelelések igencsak sommásak, és a fölosztás csak viszonylagos a teljes kifejtéshez képest, amelyet metafizikus tematika hat át és strukturál.

Mindenesetre – és talán ebben láthatjuk a legjobban az értelmezés problémáinak összetettségét – a weili filozófia nem pusztán filozófia. A mű *logos*-a kétségtelenül metafizikai, ám a reflexió nem a valóságos metafizikában mozog, hanem a vallásos élmény ihletésére. Minden filozófiának tisztába kell jönnie önnön metafizikai gyökereivel, és ez különösképpen áll *A természetfölötti tudás füzet*eire. Magától értődően itt inkább egy természetes misztikus teológiáról van szó, semmint valamiféle, a pozitív keresztény alapeszmétől vezérelt fideizmusról. Mégis, Simone Weil műve a spekulatív idealizmus körébe tartozik, amely megpróbálja tolmácsolni a keresztény fölismerés, reveláció reflexív többletét a metafizikában. Azt mondhatnánk, hogy erről az oldalról érthetjük meg a weili gondolatot, mint afféle „magasabb rendű empirizmust” schellingi módra, amiben megnyilvánul összetartozása azokkal a filozófiákkal, amelyekben az értelem mint ajándék, adottság tárul föl. Rolf Kühnnek egyik, nem csekély érdeme, hogy bemutatja és kijelöli a rejtett utakat, amelyek az értelmet és mását összekötik, s amelyek Simone Weilnél csodálatos folytonosságban jelennek meg.

(Fordította Villó Ildikó)

FILOZÓFIA A XIX. SZÁZADI FRANCIAORSZÁGBAN*

H. SZABÓ SÁRA

A francia Livre de Poche kiadó gondozásában, a „Filozófia klasszikusai” sorozatban jelent meg Párizsban egy a maga nemében egyedülálló filozófiai újdonság. A könyv szerzői a Párizsi és a Poitiers-i Egyetem filozófiatanárai: Stéphane Douailler, Roger Pol-Droit, Patrice Wermeren. A könyv címe: „Filozófia, Franciaország, XIX. század”, amely egy tömör állítás, és önmagában véve is azt sugallja, hogy a XIX. században Franciaországban is létezett igazi jelentős bölcselet. A könyv további ezer oldalon alátámasztja és szemlélteti ezt az állítást. Ez a zsebkönyv a XIX. század francia filozófusai műveiből közöl tanulmányokat: Maine de Biran, Royer-Collard, Théodor Jouffroy, Victor Cousin, Edgar Quinet, Foucher de Careil, H. Taine, E. Renan, Louis de Bonald, Lamennais, Pierre Leroux, Henri Maret, Proudhon, Saint-Simon, A. Comte, Jenny d'Hérécourt, Charles Renouvier, C. Royer, F. Ravaisson, Émile Boutroux.

A szerzők a könyv előszavában egy ma már névtelen heidelbergi filozófus véleményét idézik – a francia filozófiatörténet atyja, Victor Cousin filozófiájáról –, aki úgy véli, hogy Cousin filozófiája „kisaszszonyoknak való, vasárnap délutáni szórakozásra”. Victor Cousint olvasva azonban nevetségesnek tűnik a heidelbergi filozófus igazságtalanul lesújtó véleménye.

A könyv nyolc, tematikusan megkomponált fejezete élén bevezető tanulmányok

villantják föl a kort és teremtenek hangulatot a filozófiai értekezések elolvasásához. Victor Cousin a XIX. századi filozófia szerepét két területen tartja meghatározónak. A forradalom utáni filozófia egyrészt a szellemi hatalom restaurálását szolgálja, másrészt új szellemi hatalmat teremt.

Az olvasó végigkísérheti a francia szellemi restauráció állomásait és önmaga is meggyőződhet arról – amit a könyv címe is sugall –, hogy a XIX. századi francia bölcselet igazi tudomány. A szerzők a filozófia szakavatott tanárai és filozófiájuk rendszert alkot. A könyv hét fejezete a német idealista filozófia hatását, valamint a vallás és a haladás problémáját követi nyomon. A zárófejezet Bergson egykori mestere, Émile Boutroux tanulmányával zárul, amely a múlt századi francia filozófia jövőbeli szellemi kisugárzását vázolja föl.

A könyv megjelenése mérföldkő a francia filozófiatörténeti kutatásban, mivel a kor filozófiai irányzatairól széles keresztmetszetet ad a korabeli művek tematikus bemutatásával. A könyv 148 filozófus szerző életrajzi adatait tartalmazó kis enciklopédiával zárul.

A könyv hézagpótló mű, mivel először tesz kísérletet a XIX. századi francia bölcselet hiteles bemutatására és az olyannyira félreismert múlt századi francia filozófia avatott megismertetésére.

*S. Douailler–R. Pol-Droit–P. Wermeren: *Philosophie, France, XIXe siècle*, Livre de Poche, Paris 1993, 1010 oldal.

A TÁRSADALOM IDEJE*

PETHŐ BERTALAN

A *Time and Society* c. folyóirat egyik cikkének (3, 1994, 47 – 48.) olvasásakor figyeltem föl a Szerzőre. Mikor azután megismerkedtem „A társadalom ideje” c. könyvével, az előzetes várakozásaimat meghaladó élményhez jutottam. Nem csupán arról van ugyanis szó, hogy egy tanult ember és specializálódott kutató kreatív módon vázolja a tudomány területén elért eredményeket és törekszik eredeti összegzésre ill. továbblépésre – ezeknek a követelményeknek mind eleget tesz a könyv –, hanem a szöveg írója is érzékelhetővé válik, mégpedig sajátos módon: a szöveg mögött. Egymástól távol eső, sőt szinte külön nyelvet beszélő gondolkodók nyelvét beszéli egyszerre, erőlködés nélkül, magától értődően váltva egyikről a másikra. Mondhatni anyanyelveként beszéli ezeket a nyelveket. Különleges élményt az egymástól gyökeresen különböző terminológiák, sőt „szakszargonok” zökkenőmentes összehozása és anyanyelvi természetességgel beszélése jelentett számomra. A fundamentálistológia, a kritikai elmélet, a rendszerelmélet, a fenomenológia, a szociológia, a neostrukturizmus stb. képviselőinek a véleményével úgy ismerkedünk meg, ahogyan ezekkel a véleményekkel mint környezeti hatásokkal kerül szembe egy fölcseperedő ember, hogy úgy mondjam világszemléletileg és nyelviileg rájuk szocializálódva, s mikor azután felnő és saját hangját hallatja, akkor természetesen saját hangját beszéli a különben – pl. a maguk idejében – összeegyeztethetetlen, sőt összeférhetetlennek tűnő nyelveket.

Nem állhatom meg, hogy itt – rendhagyó módon – két hasonlathoz ne folyamodjak. Az egyik: egy évtizedekig ostromgyűrűbe zárt városban (évekre ostromgyűrűbe zártakat már ismerünk) született és felnőtt ember számára „természetes” környezetet jelent, hogy hol egy akna csapódik be a vízvező helyen, hol hetekre a pincébe kell húzódni, hol orvlövész teríti le az utcán mellette futó társát, hol egy családtagja véres maradványait temetik. Ahány vész, annyi „terminus”. És fordítva is: ahány terminológia, annyi vészhelyzet. Anyanyelvként azonban folyékonyan beszél a különféle eredetű szakkifejezéseket, mert így tanította és tanítja az élet. – A másik hasonlatom merőben különbözik az iméntitől. Még csak nem is metszi egymást a kettő, ám éppen a heterogenitásukban vélek eltalálni valamit, ami jellemző a „témára”. Lápvilágra gondolok, ingoványon kialakult és folyó életre. Az időt vizsgálva és egyik közelebbi összefüggését, a társadalom idejét (ill. „időjét”) kutatva annyi bizonytalanságra bukkanunk – nemcsak menet közben, hanem éppenséggel és főleg akkor, amikor valamilyen végső megoldásra remélnénk vagy szeretnénk jutni (néhány példát alább említek) –, hogy a statikus, strukturált, szilárd (habár gyakran egyáltalán nem nyugvó, és „egészében” sem nyugalmas) világ fönnállása szinte kész csoda. Mint a láp: ha a határaiba merészkedünk, vagy a mélyébe hatolunk, vagy akárcsak ha kivárjuk az esős, áradásos és viharos időket, akkor csupa merülés, sodrás, fölázás, örvény minden, különben pedig – „időle-

* Armin Nassehi: *Die Zeit der Gesellschaft* (Westdeutscher Verlag, Opladen 1993, 421 oldal).

gesen" és a belsejébe húzódva – viruló tenyészet.

A könyv is jelzi, hogy a szerző fiatal ember; könyve a Münsteri Egyetemen benyújtott disszertáció szövege. Anyanyelv-élményem ezzel generációs értelmet kapott. Azok a gondolkodók, akik ma az 50–60-as éveikben járnak, lépésről lépésre, vagy éppen egyik életszakaszról a másikra kellett, hogy megküzdjenek a különféle fölfogásokkal – nemcsak a keleti blokkban, ahol a marxista ideológia egyeduralma alatt csak lopva tehették, vagy csak a diktatúra fölpuhulásakor hozhatták be elmaradásukat –, vagy maguknak kellett új fölfogást kiküzdniük. Így azután nemegyszer a Modern öreg rókáiból lettek posztmodern nyuszik. Az idősebb generáció fölfogásában így is, úgy is megvannak a szakadások, esetleg a varratok, nyelvükben pedig érződik az erőlködés, sokszor az erőltetés, sőt az erőltettség és a „természetellenesség”. Nassehi viszont mesterkélttség nélkül, mondhatni a saját idiómájaként beszéli a különböző filozófiai fölfogások, irányzatok, iskolák nyelvét. Mintha megfordult volna a generáció-váltás „idő-nyílás”: nem új nyelvet beszél és nem világlátásának újdonságával, avantgardizmusával szakad el az idősebb generációtól ill. szegül szembe vele – bár az újdonságnak is vannak kezdeményei (ezekre visszatérek alább) –, hanem azzal lepi meg, hogy saját fölfogásában összehozza (miután, gyanítjuk, már az élet összehozta-összehozza az ő személyében, „individuumában”) azt, amit addig összeegyeztethetetlennek tartottak, a döcögős és egymástól gátakkal elválasztott (szak)nyelveket pedig folyékonyan beszéli.

A könyv négy fejezetből áll. Az első fejezetben Aristotelés, Augustinus, Kant, Bergson és Husserl a főszereplő. Vizsgálódásának eredményeként két tanulságot és két kérdést fogalmaz meg Nassehi. Megállapítja, hogy – mondjuk így az egyszerűség kedvéért – a történelem során belsővé válik az idő (*Verinnerlichung*; az idő Léte,

majd az idő Teremtője, végül az idő tudata fokozataiban) és modalizálódik, vagyis a múltat és a jövőt is egyre inkább a jelen módjaként fogjuk föl. Ami a két kérdést illeti, az egyik az idő operatív jellegére, a másik az operatív időelmélet paradoxonára – pl. a nem-egyidejűsége – vonatkozik. Az értelmezésben pedig fölmerül néhány olyan kifejezés, amelyben a szerző saját világlátásának az újdonságát érezzük, ill. ennek kezdeményeit sejtjük, mint pl. „paradoxon-elkerülési technikák” (a könyv későbbi részében „paradoxon-mentesítés”, *Entparadoxierung* terminus-formát öltve) és „láthatatlanná-tevési technikák” (a későbbiekben sokszor csak „láthatatlanná-tevés”, *Invisibilisierung* – elláthatatlanítás, mondhatnánk, ha nem riadnánk vissza ettől a szószörnyetegtől – formában említve). Ezek karöltve járnak az ontologizálás ill. a transzcendentalizálás megszüntetését jelző kifejezésekkel (*Entontologisierung*, *Enttranszendentalisierung*; később majd *Enttautologisierung* is). Az időfogalomnak az operatív időértés javára történő ontologizálás-mentesítéséről nem mulasztja el azonban megjegyezni Nassehi, hogy valamelyes kárral jár: nem lehet többé úgy beszélni az időről, mint reálisról a reálisok között (61. o.).

A második fejezet erősen kritikai élű. J. M. Ellis McTaggart és hozzákapcsolva Peter Bieri koncepciójának a tárgyalása után a fenomenológiai fölfogások (Husserl és Alfred Schütz), majd George Herbert Mead és a számára alapozást jelentő Whitehead fölfogásának – ezen belül a speciális relativitáselméletnek – diszkussziója olvasható, „Interszubjektív és szociális idő” cím alatt. Kritikájának hozadékát a harmadik, „Szociális rendszerek idő-je” c. fejezetben kamatoztatja Nassehi. Gazdag argumentációval és fontos fejtegetésekkel találkozunk itt, s a legfontosabb következtetések tételezen is össze vannak foglalva a fejezet végén (243 skk. o.). E kilenc struktúrajellemzőből kettőt emelek ki. Egyik a reflexió-cirkulus auto-

poietikus szociális (és pszichés) rendszereket – akárcsak más önreferenciális egységeket is – fenyegető veszélye. Az autopoietikus rendszerek elmélete „azáltal paradoxon-mentesíti a rendszert, hogy események tartós szétesése révén a paradoxonkeltő elem egy új elem által lesz megfigyelhető, amivel kétfélét tesz: a megfigyelés paradoxona az egyik esemény által eltűnik, miközben az újonnan megfigyelt esemény által is új paradoxon fenyeget. Az én formulázási javaslatom ezért úgy hangzik, hogy az önvonatkozás idő általi paradoxon-mentesítése csak *időszakosan* (zeitweise) következhet be” (244. o.). Az általunk fentebb említett bizonytalanság (az ingovánnyal kapcsolatban) többféleképpen kiütözik itt, különösen a „tartós szétesés” (Dauerzerfall) kifejezésben. Még inkább érződik a bizonytalanság – éppen a bizonyosság-szerzésre irányuló erőfeszítések közepette – az „ön-ontologizálás” (Auto-ontologisierung) terminus összefüggéseiben. Ezt a műszót az idő realitásproblémájának a tárgyalásakor vezeti be Nassehi (217. o.), a rendszer műveleteinek (Operationen) a nyomatékos kiemelésével. A „saját műveletek realitásgaranciája – írja (232. o.) – nem áll jól (verbürgt) – mintegy karteziánus módon – a működő (operierende) rendszerért, mint egyetlen kétségbevonhatatlan tényért a projekciók túl-kontingens világában. Sokkal inkább maguk a műveletek kezeskednek (verbürgen) egy valós világért, mivel a műveletek mindig magukkal szállítanak már egy egész világot, amelyik a mindenkori megfigyelés-releváns megkülönböztetésekből kiadódik. Az önmagától nem hozzáférhető műveletek egymásutánjamögé-kerülhetetlenségét (Unhintergebarkeit) neveztem Gotthard Güntherre utalva *autoontologizál(ó)dásnak*, mivel bármelyik rendszer olyan megkülönböztetésekre van időről időre (je) aktuálisan beleakadva, amelyeket önmaga nem különböztethet meg.” A bizonytalansági tényezők közül csak a garancia/kezeske-

dés/jóállás egymást kioltó érvényesülését emeljük ki, s máris idézzük a realitás-kérdésről az összefoglalóban mondottakat: „Az idő realitása azután – cirkuláris jellege ellenére – operatív létesítései által adódik. Miközben rendszerek működnek, realitás-alapot termelnek, ami számukra többé nem különböztethető meg. Csupán egy megfigyelő – pl. egy rendszer-teoretikus – láthatja azt. Amit én éppen látni megkaptam (zu sehen bekommen habe), azt én az *autoontologizál(ó)dás* fogalmával láttam el (versehen). Auto-ontologizáló műveletek révén termel egy rendszer többek között időt, amivel és amiben működik. Ez érvényes – mint megmutattam – mind az autopoiesis idejére, mind a megfigyelés-időre.” (245. o.) A „versehen” szó kontextusát figyelembe véve erős kísértés támad az olvasóban, hogy ezt az ígét ellentmondásos értelemben, „elvétettem”-nek is értsé (mint ahogy ellentmondásos értelmű a pár sorral az idézet után olvasható „aufheben” szó is), mert így talál ez a kifejezés a kiütöző bizonytalanságokra, pl. a rendszer által termelt, de általa föl nem érhető realitás-alapra.

Nem vázolhatjuk egy ismertetés keretében sem a többi strukturális jellemzőt, sem „az idő társadalom-elméletéről” a negyedik fejezetben kiemelkedő történelmi összefüggésekben történő vizsgálódást, hanem csupán ennek az utolsó fejezetnek a két záró szakaszát említjük meg – nem azért mint-ha keresve-keresnénk a válságosat, hanem mert ez bujkált a korábbi elemzésekben, s erre fut ki végül a könyv is –, a „Modern idők: a történelem végétől az idő (Zeit) kockázatához” és a „Re-Entry” című szakaszt. „Ami engem a következőkben érdekel”, írja Nassehi (359. o.) az előbbi fejezet-szakasz fölvezető részében, „az az időnek a benne végbemenő történésről való lekapcsolódására (adott) szemantikus reakció.” Idő-szemantika, a „teória-technikai” irányulással együtt (annak vizsgálata, hogy miképpen forog fönn ill. keletkezik valami,

annak vizsgálata helyett, ami keletkezik ill. fölforog) azok közé az újdonságok vagy újdonság-kezdemények közé tartozik, amelyek – akárhogya is – támaszként szolgálnak a bizonytalanságok közepette. Összefoglalás azonban még sincs, sem a zárófejezet, sem a könyv végén. Helyettük áll a „Re-Entry” című, angol fölíratú szakasz, nyilván célzással az adatfeldolgozásokbeli „(re)processzuálás”-ra. Nassehi ugyan azt mondja (379. o.), hogy reményei szerint „transzprens” a szövegbeli ábrázolás, ezért tekint el az összefoglalástól, a téma azonban, amivel összefoglalás helyett előhozakodik, nyugtalanságot kelt és a nyugthatatlanságok vonulatáról árulkodik: „a megfigyelt megfigyelő-relativitása”. Majd az önvonatkkozás paradoxonját fölhozva ezt írja: „A megfigyelőnek ez a megfigyelése

láthatja (sic!), hogy minden, amit a világ formájaként tárgyalnak, megfigyelő műveletek eredménye. Egy ilyen *Re-Entry into the Form*, ahogyan ezt George Spencer Brown nevezi [...] teremt helyet, melyben az ön-megfigyelés paradoxonját ki lehet bírni, azáltal, hogy *tudják*, bár nem *láthatják*, hogy a megfigyelések folyvást műveletek, melyek magának a megfigyelőnek a számára mögékerülhetetlenek maradnak.” (380. o.) A szövegben ezután „az idő itt kifejlesztett elméleté”-nek három műveleti vezető megkülönböztetése következik [operatív/nem-operatív, rendszer/környezet, tudat/kommunikáció; mindhárom páros aszimmetrikus az előálló tag javára], majd ennek az idő-szemantikának a fölfogása a Modern tüneteként.

FILOZÓFIATÖRTÉNET VERSUS TUDOMÁNYTÖRTÉNET – KELET-EURÓPÁBAN*

PERECZ LÁSZLÓ

(*Szovjetológia, megkésve*) Helmut Dahm és Assen Ignatow impozáns tanulmánygyűjteményét kézbe véve és megforgatva az a legelső érzésünk, hogy valahogyan megkéssett munkához van szerencsénk. Első közéletben, kétségkívül, jogosult érzés ez. A vállalkozás ugyanis nyilvánvalóan a megboldogult szovjetológia tudományának kései terméke. Filozófiatörténeti tárgyú tanulmányokat közöl ugyan, egészében mégis elsőrendűen kritikai-politikai funkciót kíván betölteni. Gorombán fogalmazva: nem is annyira az *Ostblock* hagyományos – értsd: nem-marxista – filozófiáinak

története érdekli, mint inkább az a szovjet szocialista-kommunista politikai berendezkedés, amely maga alá gyűri ezeket a hagyományos filozófiákat. A kommunista politikai berendezkedés, a térség valamennyi országában hosszabb-rövidebb ideig érvényesülő klasszikus-sztálini alakjában legalábbis, tudjuk, ideokratikus jellegű volt. Az egypárt uralkodó ideológiája igyekezett kiirtani minden lehetséges alternatíváját, közöttük a hagyományos filozófiákat is: felszámolta a polgári filozófia intézményrendszerét, diszciplinákat szüntetett meg, teljesítményeket ítelt feledésre, gondolkodó-

* Helmut Dahm–Assen Ignatow (Hg.): *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, 695 oldal.

kat kényszerített külső-belső emigrációba. A szerkesztők, szándékuk szerint, ezt az intézményrendszert akarják rekonstruálni, ezeket a diszciplinákat kívánják bemutatni, ezeket a teljesítményeket óhajtják fölfedezni és ezeket a gondolkodókat igyekeznek rehabilitálni.

A vállalkozást három szerző neve fémjelzi: a két szerkesztő, Helmut Dahmé és Assen Ignatowé, illetve az első tanulmányt író Gustav A. Wetteré. Dahm és Ignatow a kölni „Bundes-Institut für ostwissenschaftliche und internationale Studien” munkatársai; a katolikus teológiai, szláv filológiai és kelet-európai történelmi tanulmányokat folytató Dahm főként a marxista világ- és emberkép válságáról szóló, illetve a modern orosz gondolkodást bemutató könyveiről ismert, a szófiai és a löweni egyetem filozófusa, Ignatow pedig orosz, illetve bolgár eszmetörténeti tanulmányokat közöl. Az 1991-ben elhunyt Wetter, ismeretesen, a filozófiai szovjetológia klasszikusa, a dialektikus materializmus szovjetunióbeli történetéről írott, számos kiadást megért nagymonográfiája a diszciplína alapműveinek egyike.

Mire a szovjetológiai munka hosszú előkészítés után és komoly nemzetközi együttműködés eredményeként végre elkészült, maga a diszciplína szűnt meg, amelynek létrejöttét köszönheti. Szovjetológia nincs többé, mert nincs kommunizmus és nincs szovjet világrendszer. A vállalkozás kritikai-politikai funkciója oka fogyottá vált, a nem-marxista eszmei hagyományok fölélesztési kísérletének antikommunista motívuma szertefoszlott tehát. Mindez azonban, valószínűleg, nem hátrányára, hanem előnyére vált a kötetnek. A poszt-kommunista átmenet eszmei tanulságai ugyanis azt látszanak bizonyítani, hogy a probléma mélyebben rejlik, mint azt a szovjetológia paradigmája sejtetni engedte. A térség hagyományos filozófiái, úgy tűnik, nem (csak) egyszerűen az egypárti ideológia – egyébként többnyire fokozatosan

gyöngülő – monopóliuma miatt estek ki a bölcseleti köztudatból. A posztmarxista filozófiai kondíció újrakezdést ugyan hoz magával, a hagyományos filozófiák reneszánszával azonban – csekély kivétellektől eltekintve – nem szolgál. A régió filozófiai valóban most állnak lábra, közben azonban nem saját múltjukban, hanem a kortársi nyugati mintákban keresnek fogódzókat. A saját filozófiai múlt most mindenütt szabadon megszólalhatna ugyan, többnyire azonban nem szólal: az analitikusok, a hermeneuták és a posztmodern kiáltása hallik. A hagyományok többnyire szerény háttérmotívumként kapnak hangot csupán.

Ha valahonnan, elsősorban ebből a perspektívából érdemes elolvasni ezt a könyvet.

(*Arányok és megoldások*) A szerkesztői koncepció egyszerre látszik határozottnak és megengedőnek: határozottnak az egyes fejezetek arányait illetően és megengedőnek az egyes szerzők által követett módszertani megoldások tekintetében. Az egyes fejezetek arányai adekvátan igyekeznek tükrözni a régió filozófiájának értékeit, az egyes szerzők által követett módszertani megoldások pedig adekvátan próbálnak igazodni a mindenkori anyag sajátosságaihoz. Az arányokat illetően a siker, úgy tűnik, teljes, a megoldások tekintetében egyaránt találkozunk sikerült és kevésbé sikerült kísérletekkel.

A kötet hét ország huszadik századi nem-marxista filozófiáját kívánja bemutatni: Oroszorszáágét, Lengyelorszáágét, Csehszlovákiáét, Magyarorszáágét, Romániáét, Bulgáriáét és Jugoszláviáét. (Csehszlovákián és Jugoszlávián, értelemszerűen, az egykori Csehszlovákia és az egykori Jugoszlávia értendő: a cseh és a szlovák, illetve a szerb és a horvát nyelvű filozófia tehát.) A sorrend, a szerkesztők koncepciója szerint, egyben értéksorrend is: a legnagyobb terjedelmet, teljesen indokoltan, az orosz, a legkisebbet a szerbhórvát filozófia kapja. A közel hétszáz oldalas kötetben mintegy

kétszázötven oldallal szerepel az orosz, száznegyvennel a lengyel, hatvannal a cseh, a magyar és a román, ötvennel a bolgár és harminccal a szerbhorvát fejlődés. Az orosz és a lengyel filozófia kiemelését ezek kétségtelen jelentősége és minősége indokolja – gondoljunk csak az orosz szellemtörténet paradigmaticusságára általában vagy az orosz századforduló vallásfilozófiájára konkrétan, illetve a lengyel katolikus bölcseletre, logikai iskolára vagy fenomenológiára –, a bolgár és a szerbhorvát filozófia rövidebb szerepeltetését ellenben nyilvánvalóan ezek csekélyebb súlya és teljesítménye magyarázza. A szerkesztői értékítélet helyességét a kötet egésze meggyőzően bizonyítja.

A terjedelmi arányok érvényesítésében kifejeződő szerkesztői határozottsághoz másfelől a módszertani megoldások sokféleségét elismerő szerkesztői engedékenység társul. Az egyes szerzők szabad kezet kaptak tehát, hogyan, milyen korszakolásban, milyen diszciplínákra, rendszerekre, irányzatokra vagy portrékra tagolva dolgozzák föl saját anyagukat. A különféle módszertani megoldások természetesen nem bizonyultak egyformán sikeresnek.

A kötet jó harmadát kitevő orosz fejezet három alfejezetből áll: Gustav A. Wetter történelemfilozófiai esszéjéből, Helmut Dahm önálló kismonográfiának beillő filozófiatörténeti nagytanulmányából és Assen Ignatow hatástörténeti dolgozatából. A történelemfilozófiai esszé az orosz filozófia eszmetörténeti kondícióiról vázol nagyívű képet; a filozófiatörténeti nagytanulmány a modern orosz bölcselet részletező, terjedelmes portrékra tagoló rajzát nyújtja; a hatástörténeti dolgozat a századforduló vallásfilozófiájának mai orosz recepciójáról és értékeléseiről számol be. A három, egymásra is reflektáló írást bajos összevetni a kötet bármely más fejezeteivel vagy alfejezeteivel, az általuk adott kép mindenestre plasztikusan mutatja be az orosz fejlődést.

A lengyel fejezet tagolása bonyolult struktúrát mutat: egyszerre követ korszakolási, diszciplínaris, intézményi és irányzati beosztást. A fejezet négy alfejezetét három szerző jegyzi: Mieczysław Gogacz, Edward Nieznański és Tadeusz Ślipko. Gogacz bevezető tanulmánya a lengyel fejlődés korszakait, hatásterületeit, irányzatait és iskoláit veszi számba, megadva a további három elemzés módszertani kiindulópontját. A dolgozat három korszakról – az 1900 és 1918 közötti, az 1918 és 1945 közötti, illetve az 1945 és 1989 közötti korszakról – beszél, minden korszakban külön elemmezve az egyes egyetemi tanszékek tevékenységét, illetve utalva az egyes diszciplínákra és irányzatokra. A másik három tanulmány aggályos pontossággal követi a bevezető iránymutatásait. Nieznański a logika fejlődését tekinti át a meghatározott korszakokra tagoltan, a korszakokon belül pedig az egyetemi tanszékek tevékenységére koncentrálván. Ślipko egyik tanulmánya a filozófiatörténetet, az ismeretelméletet és a – természetfilozófiát, filozófiai antropológiát, filozófiai istentant és lételméletet felölelő – „teoretikus filozófiát”, másik tanulmánya pedig az etikát és az esztétikát mutatja be, mindkettő pontosan követve a korszakbeli és intézményi tagolást. A megoldás kétségkívül áttekinthető képet eredményez a folyamatokról, lehetetlenné teszi azonban filozófusportrék megrajzolását és nyilvánvaló besorolási problémákat vet föl.

A cseh fejezet bizonyosan a kötet egyik csúcspontja. Írója Karel Mácha, a nagy, ötkötetes cseh filozófiatörténet szerzője. A rendkívüli anyagismerettel és a tárgyáról kialakított személyes vízió birtokában megírt nagytanulmány, expliciten kifejtett módszertani-tagolási szempontok nélkül is, meggyőzően és izgalmasan váltogatja az intézményi, korszakolási, diszciplínaris és irányzati szempontokat.

A magyar fejezet két szerző munkája ugyan, mégis figyelemre méltó egységet mutat. A főszöveg szerzője Hanák Tibor, az

újabb – a koalíciós korszakbeli, a kommunizmus alatti és a posztkommunista átmenet nyomán előálló – fejlődés vázlatát elkészítő Lendvai L. Ferenc hangsúlyozottan kiegészítésnek szánja munkáját. A kettejük által jegyzett fejezet valószínűleg a kötet másik csúcspontja. Módszertani megoldása Hanák ismert kézikönyveinek, a magyar filozófia „elfelejtett reneszánszát” földolgozó magyar nyelvű filozófiatörténetének, illetve átfogó, német nyelvű összefoglalójának eljárását követi: irányzatokra, periódusokra, rendszerekre és diszciplínákra tagolva tárgyalja anyagát.

A Dimitru Amzăr által írott román és a Georgi Schischkoff által írott bolgár fejezet egymáshoz hasonló megoldásokat követ. Mindkét földolgozás portrészorozat csupán: Amzăré négy terjedelmesebb, Schischkoffé nyolc rövidebb filozófusportrét fog egybe. Egyikben sincs tehát érdemi intézményes, diszciplináris vagy irányzati áttekintés: a filozófiatörténet néhány filozófus portréjára redukálódik tehát. A két megoldás közül mégis a bolgár látszik a differenciáltabbnak: az előzményeket reflektáló bevezetővel meg a portrék alkalmával nem tárgyalt irányzatokat föl villantó befejezéssel egészül ki, illetve a posztmarxista fejleményeket tárgyaló, Assen Ignatow által írott alfejezet kapcsolódik hozzá.

A Predrag M. Grujić írta szerbhorvát fejezet anyagában szegény, megoldásában ellenben gazdag. Tartalmaz egy, a kelet-európai filozófiatörténet előfeltételeit, illetve a délszláv történelem sajátosságait reflektáló bevezetőt, ad intézménytörténeti áttekintést, szolgál portréval, számbaveszi a nyolcvankilenc utáni újrakezdet esélyeit.

(*Tendenciák és teljesítmények*) Wetter esszéjének címe filozófiatörténeti, alcíme történelemfilozófiai fejtegetést ígér. Nem a címnek, hanem az alcímnek kell hinnünk: az írás az orosz filozófia eszmetörténeti hátterének történelemfilozófiai rajzát nyújtja. A gondolatmenet alapja egy történelem-

filozófiai tétel: az orosz és a görög gondolkodás analógiájának tétele. Az orosz gondolkodás, úgymond, a görög gondolkodás modern filozófiai eszközrendszerrel történő folytatásának tekinthető. Az orosz gondolkodás karakterisztikus jegyei – a paradoxia, a jelenségek egyetemes összefüggésének tétele, a világ megkettőzöttségének tana, illetve a történelemfilozófia dinamikus szemlélete – mind a görög örökségből származnak. Az egy és a sok problémájából kiinduló és az ideális valóság föltételezéséhez eljutó görög gondolkodás – a világ semmiből való teremtetésének tanát és az üdvtörténet formájában tételezett történetiséget magával hozó kereszténységgel kiegészülve – az oroszország „latens filozófiájának” alapja. Ez, a „Szent Oroszországot” Isten Országá földi inkarnációjaként tételező latens filozófia ütközik meg aztán az ország nyugatosítását célzó ideológiákkal, s jut végül kifejeződésre a legjelentősebb orosz gondolkodó, Vladimir Szolovjov bölcséletében.

Az orosz filozófiatörténetet bemutató tanulmányában Dahm a „világérvényességhez történő fölemelkedésről” beszél. A kontinentális filozófiának a pozitivizmustól a metafizikához vezető, századfordulós fordulata az orosz fejlődésben „új vallásos tudat” létrejöttével összekapcsolódó, eredeti és nagy jelentőségű vallásfilozófia kibontakozásához vezet. Az orosz szellem reneszánszának három főszakaszát három híres, század eleji tanulmánygyűjtemény jelzi: a pozitivizmus kritikáját és a metafizika védelmezését nyújtó *Az idealizmus problémái* (1902), a szekularizmus és a radikalizmus kritikáját elvégző, illetve az állam szellemi és erkölcsi alapjait védelmező *Mérföldkövek* (1909), valamint az ateista ideológiát bíráló és a társadalmi-kulturális élet vallási alapjait igazoló *A mélységből* (1918). A bölcséleti megújulás legfőbb inspirálója, Vladimir Szolovjov platonista-augustinusi alapokon és a modern európai teljesítmények mély ismeretében dolgozza

ki az első orosz filozófiai rendszert, megellegezve a fenomenológia eredményeit. Tanítványai, az egzisztencializmus társalapítójának tekinthető Lev Szesztov, a mestere *Sofia*-tanát továbbfejlesztő Szerгий Bulgakov, az egzisztencialista perszonalizmuson alapuló orosz vallásfilozófiai antropológia kidolgozója, Nikolaj Berdjajev, az idealizmust és a metafizikai tudás transzracionálisításának tanát összekapcsoló panteista, Szemjon Frank, illetve a kritikai realizmus képviselője, Vaszilij Zenkovszkij – az orosz filozófia polgári intézményrendszerének szétverése után – már csupán az emigrációban teljesíthetik ki munkásságukat.

Ignatow az orosz vallásfilozófiai hagyomány posztkommunista-posztmarxista újrafelfedezésének értelmezésére vállalkozik. Az élő Isten és a konkrét ember filozófiájával egyszerre szolgáló orosz vallásfilozófiai a-racionalizmus, a maga intuitiv-misztikus és vallási-antropológiai-történelemfilozófiai rétegeivel, úgymond, kiváló eszköznek bizonyul a kommunista totalitarizmus gondolati-reflektív meghaladásához. Az orosz vallásfilozófiai hagyomány erőssége az egzisztenciális problematika iránti szenvedélyes érdeklődése, gyöngesége viszont – a „szabornoszt” fogalomban gyökerező – antidemokratikussága és kollektivizmusa. Újrafelfedezett hagyományának – a „múltból jövő újrakezdésnek” – értékeléséhez nem nyújt segítséget sem az „új-szlavofilek”, sem az „új-nyugatosok” egyszerűsítő álláspontja: az örökség adekvát számbavételéhez még számos konkrét kutatás lenne kívánatos.

A Gogacz, Nieznański és Slipko jegyezte, bonyolult struktúrájú lengyel fejezet által bemutatott teljesítmények közül négy látszik a legjelentősebbnek: a logika-metodológia, a fenomenológia, a tomista metafizika és a filozófiatörténet területén született eredmények. A logikai-metodológiai tevékenység az analitikus érzékenységgel Brentano-tanítvány, Twardowski tanítványainak varsói iskolájában bontakozik ki, amelynek

legjelentősebb képviselői Ajdukiewicz, Łukasiewicz, Tarski és Kotarbiński. A fenomenológia meghatározó alakja az esztétikában, az etikában, a filozófiai antropológiában és az ismeretelméletben egyaránt eredetit alkotó Ingarden. A tomista metafizika a század közepéig a katolikus körök számára a legfontosabb és legelterjedtebb, világnézeti magyarázófunkciót ellátó elmélet. A – valószínűleg inkább csak lengyel területen ismert – filozófiatörténet a historiográfia problematikáját reflektálja élesen.

A Mácha által írott cseh fejezet a cseh gondolkodás kulturális ambivalenciájának rögzítésével indít. A cseh kultúra, úgymond, határterületen existál: egyszerre kap kulturális impulzusokat a keleti/orosz és a nyugati/német kultúrától. Az ábrázolás tanúsága szerint a cseh filozófia azonban főként a nyugati/német kultúra befolyása alatt fejlődik. Ezt bizonyítja az ábrázolás két főszereplőjének példája. A – patriotizmussal, moralizmussal, deizmussal és európaisággal jellemezhető – humanitás filozófusa, Masaryk Brentano-tanítványként indul. A „sókratési igazságkereső”, a kommunizmus időszakának meghatározó szakmai-kritikai instanciája és emberjogi harcosa, Patočka Heideggertől is befolyásolt fenomenológiát képvisel.

A magyar fejezetben Hanák – az intézményes kereteket, irányzatokat, diszciplínákat és korszakokat vázoló bevezetőt követően – három rendszert, négy rendszerkísérletet és négy diszciplínát mutat be. A rendszerépítők Böhm Károly, Pauler Ákos és Brandenstein Béla, a rendszerkísérletek szerzői Zalai Béla, Palágyi Menyhért, Kornis Gyula és Halasy-Nagy József, az említésre érdemes diszciplínák pedig az ismeretelmélet-pszichológia, a társadalom- és kultúrfilozófia, az etika-esztétika, illetve a filozófiatörténet. A fejezethez írott kiegészítésében Lendvai a koalíciós korszak három, a „létező szocializmus” korszakának négy teljesítményéről emlékezik meg: Karácsony Sándor, Bibó István és Hamvas Béla, illetve

Nyíri Tamás, Weissmahr Béla, Molnár Tamás és Tamás Gáspár Miklós munkásságáról.

A modern román filozófiát a keleti kultúrkörből való eloldódás és a nyugati Európához történő visszatérés eredményének látó Amzăr négy portrét rajzol. Titu Maiorescu – herbarti és feuerbach minták ösztönzése nyomán fogalmazott – „összefoglaló” filozófiai művei a román filozófiai szakközönség szervezésének igényével készülnek. Vasile Conta materialista és pozitivistá hatásra az exakt tudományok ismereteinek összegzésében látja a filozófia feladatát. Constantin Dimitrescu-Iași az ateista materializmustól a kereszténységgel szemben toleránsabb állásponthoz eljutó bölcséletével a „tudományos filozófia” előkészítője lesz. Constantin Rădulescu-Motru a metafizika igényét a pozitivizmus világkorszakában is főntartó gondolkodásával a román tudományos filozófia megalapítója. Amzăr halála miatt az áttekintésből hiányzik három, eredetileg tervezett portré – Nae Ionescu, Lucian Blaga és Ernest Bernea –, a román gondolkodás Európa-híró emigránsainak arcképei (így Cioran és Eliade) – viszont a tervek között sem szerepeltek.

Az európai tradíciókat csak az első világháború után recipiáló bolgár filozófiát Schischkoff nyolc portréban mutatja be. Ivan Gjuzelev idealista matematikafilozófus, Ivan Georgov filozófiatörténettel, tudománymetodológiával és etikával foglalkozik, Krústju Krústev a filozófiai és irodalomkritikai esztétika megalapítója, Nikola Aleksiev pszichológiai és történetfilozófiai tanulmányokat közöl, Spiridon Kazandžiev filozófus és pszichológus, Assen Zlatarov természetfilozófus és pedagógus, Michail Dimitrov materialista Freud-kritikus, Dimitur Michalčev ismeretelméleti, logikai és etikai irányú bölcséletével az első valódi filozófusi tanítványi kört neveli ki. A pozitivistá-materialista, illetve idealista kísérletek árnyékában a nyugati irracionalista és

életfilozófiai áramlatok recepciója szerény marad. A fejezethez írott kiegészítésében Ignatow a bolgár filozófia 1989 utáni újrafelfedezését – éppen az autochton bolgár bölcséleti hagyomány hiánya miatt – önkényes és elszigetelt egyedi kísérletek sorának ítéli.

A szerbhorvát fejezetet író Grujić bevezetőjében előbb általában a kelet-európai filozófia filozófiatörténeti előfeltételeit veszi számba – lényegi jegynek a megkésztet recepciót tekintve –, majd a délszláv történelem különösségéről szól – a délszláv népek közötti etnikai, nyelvi és főként vallási különbségekre utalva. Az áttekintés külön foglalkozik a belgrádi egyetemhez kapcsolódó szerb, a zágrábi egyetemhez kötődő horvát filozófiai fejlődéssel, részletebben elemezve az egyetlen önálló filozófiai rendszert alkotó Branislav Petronijević munkásságát. Az 1989 utáni újrakezdés esélyei e beállításban, figyelemre méltó módon, a hatvanas évek Korčulai Iskolájának és Praxis-körének esetleges posztmarxista újjáéledéséhez kötődnek.

(Néhány tanulság, magyar szemmel) A kelet-európai filozófiatörténet egészének nemigen van kutatója. A lenyűgözően gazdag anyagot görgető kötetet ki-ki a saját nemzeti filozófiai hagyománya felől fogja olvasni: a magyar olvasót, természetesen, a magyar filozófiai hagyomány felőli tanulságok érdeklik.

A legfontosabb közülük, hogy mindaz, amit partikuláris magyar sajátosságnak gondolunk, mennyire átfogó regionális jellemvonás. Elsősorban is az intézmények és a teljesítmények divergenciája látszik ilyennek. Hogy – egyfelől – mint nálunk a régió egészében is, valóban működő polgári intézményrendszert – prosperáló tanszékeket, élő társaságokat, virágzó folyóiratokat – vert szét a kommunista hatalomátvétel, a húszas évek elején Oroszországban, a negyvenes évek végén a csatlósországokban. S hogy – másfelől – megint-

csak hozzánk hasonlóan mindenütt, ebben az egykori intézményrendszerben milyen csekély arányban születtek valóban eredeti alkotó teljesítmények. Akárcsak a magyar filozófiatörténet, úgy a kelet-európai filozófiatörténet is ilyen-olyan különbségekkel, recepciótörténet – azaz a nagy nyugati, túlnyomórészt német irányok átvételével, befogadásával és meghonosítási kísérletével egyenlő tehát. A kelet-európai/magyar filozófiatörténetet megírni – gorombán, de nem igazságtalanul fogalmazva – annyi, mint megírni a nyugati/német filozófia itteni hatástörténetét. A régió filozófiatörténete a nyugati/német minták gyakran invenciótlan utánzása, ritkábban alkotó adaptációja, kivételesen pedig izgalmas megelőlegzése. Hogy a régió filozófiájában a provincializmus tucatterméke vagy lokális érték születik-e, az a helyi teljesítménynek az érvényes mintákhoz történő viszonyítása nyomán ítékelhető meg.

Az intézményesítettségre a tanulmányok elszórt intézménytörténeti fejtegetései utalnak. Míg a szellemi élet alapintézményei a régióban jelentős időbeli eltéréssel alakulnak ki – a prágai egyetem például 1348-ban, a moszkvai 1755-ben, a belgrádi 1905-ben jön létre –, a filozófia intézményrendszere mindenütt nagyjából egy időben: a század elején születik meg. Így a szentpétervári filozófiai társaság 1899-ben, a prágai 1900-ban, a budapesti 1901-ben, a lwówi 1904-ben szerveződik; az első magyar filozófiai szakközlöny 1882-ben, a cseh 1900-ban, az orosz 1903-ban, a lengyel 1904-ben, a bolgár pedig 1929-ben indul. Az egyetemi-akadémiai tudományosság, a társasági tevékenység és a folyóiratkiadás hármasságában mindenesetre a régió minden országában kialakul a filozófiai élet működő intézményrendszere.

Ebben a működő intézményrendszerben ugyanakkor másfelől nem zajlik egyéb, mint a nyugati/német irányok recepciója. Az állítás az e tekintetben legjelentősebb orosz fejlődésre is vonatkozik: Wetter törté-

nelemlfilozófiai tézisést a görög hagyomány közvetlen továbbéléséről nemigen látszanak alátámasztani Dahm konkrét folyamatelemzéseit. A kötet csaknem minden, önálló portréval szereplő filozófus szereplője nyugati, elsősorban német tanulmányúttal kezdi pályáját. Nyugati/német egyetemeken tanul az orosz Szolovjov, a lengyel Twardowski, a cseh Masaryk, a magyar Böhm, a román Rădulescu-Motru, a bolgár Michalčev, a szerb Petronijević – a kötet valamennyi főszereplője tehát. Az elemzések sorában egyetlen, életrajzi portréval is szereplő gondolkodóval ismerkedünk meg – a bolgár Michail Dimitrovval –, aki *nem* nyert szisztematikusan képzést külföldi egyetemen, így csupán egyetlen rövid berni tanulmányúttal dicsekedhet. A szereplők között alig néhányan vannak, akik *nem* nyugati – német, osztrák, svájci, angol, francia vagy olasz –, hanem orosz egyetemekeket látogatnak, egyébként szintén bolgárok. A nyugati/német egyetemi képzés nem csupán a különféle filozófiai irányzatokkal ismerteti meg a látogatókat: általában a diszciplinált filozófiatudomány átfogó mintáját is közvetíti számukra. A hazáhozott és otthon követni próbált irányzat sok esetben az európai filozófia margóján szerénykedik: a legjelentősebb bolgár gondolkodó, Michalčev például, jellemzően, a filozófiatörténet harmadik vonalában jegyzett Reinhold ortodox követője.

A régió kiemelkedő teljesítményei szintén a nyugati/német mintához képest fogalmazódnak meg. Így lesz a legnagyobbak között Szolovjov a husserli – scheleri fenomenológia előfutára, Sesztov az egzisztencializmus társalkotója, Böhm a badeni neokantianusokat megelőző értékfilozófia megteremtője. Ahol mintakövetés van, ott lehetséges a minta egyes motívumainak látnoki megsejtése is.

Az európai filozófiatörténet: az európai gondolkodók kanonizált hagyománya. A kötetben tárgyalt gondolkodók egyike sincs benne a kánonban: éppen a kánonhoz való

viszonyuk minősíti őket jelesebb vagy jelentéktlenebb gondolkodóvá. A kötet szerzői tehát, úgy tűnik, valójában nem is

filozófiatörténetet írnak. Tudománytörténet inkább: a kánon hatásának történetét.

A HAGYOMÁNY FILOZÓFIÁJA*

PLÉH CSABA

A kiváló filozófus nyolc, az újabb években írott tanulmányát s egy a kötet számára készült elméleti összefoglalót gyűjtötte egybe kötetében. Három visszatérő gondolat jellemzi ezeket az esszészzerűen, ugyanakkor meglehetősen impresszionáló filológiai apparátussal bemutatott dolgozatokat. A modern élet és a mai filozófia kérdéseinek történeti gyökereit kutatja, s többnyire a tőle már megszokott mintázatkereséssel a Monarchiában, s jelesül Wittgenstein munkásságában találja meg sok mai jelenség előképét vagy párhuzamát. A másik visszatérő gondolat a kommunikációtechnika. Nyírinek az utóbbi évtizedben óriási érdeme nemcsak a hazai, hanem a nemzetközi filozófiatörténet- és eszmetörténet-írásban is, hogy nemcsak rámutat: a kommunikációtechnológiának döntő jelentősége van abban, hogy milyen képünk van magunkról és az ismeretekről illetve az ismeretek megszerzésének módjáról, hanem ezt az „intellektuális technológiatörténeti” eszmefuttatást egyben összekapcsolja a mai úgynevezett posztmodern állapot jellemzőivel. Nyíri koncepciójában a posztmodern életérzés valójában a számítógépes értelmiségi munka s a számítógépes hálózatok, tágabban pedig a kommunikációs hálózatokkal egyszerre egységesített és ugyanakkor „áttekinthetetlen” világ tükörképe. Mindezekből következik a kötet harmadik monda-

nivalója. Nyíri számos sorok közti érveléssel, többször pedig teljesen nyíltan mutatja be gondolatmenetének, ha úgy tetszik politológiai, ha úgy tetszik politikai következményeit. A filozófiai reflexió fanyar módon tükröt tud mutatni a mai túlpolitizált magyar valóság szereplői számára.

A kommunikációs forradalmak Nyíri számára mentalitás-váltásokat jelentenek. Ilyen kommunikációs forradalom volt természetesen (bár Nyíri ezt nem említi forradalomként, de máshonnan tudjuk) az emberré válás során a természetes nyelv kialakulása. A szokásosan emlegetett kommunikációs forradalmak az írásbeliség és a könyvnyomtatás megjelenése, majd az utóbbi évszázad technikai kommunikációs forradalmi a telefontól az *Internet-ig*. Valójában a kommunikációs forradalmak előtérbe állítása legalább három szempontból fontos intellektuális esemény, mint Nyíri számos írása ebben a kötetben is megmutatja. Új módon engedi meg értelmezni nemcsak a társadalomtörténetet, hanem a filozófia és egyáltalán a tudásról való reflexió történetét. Az írott szó teszi lehetővé a tudás reifikálását, azt a gondolatot, amit Platónnak szoktunk tulajdonítani, hogy a tudásokat valahol a fölöttünk lebegő szellem világába, hogy Nyíri egy korábban bevezetett kifejezését használjam, a „nemlétezők csillagfényének” világába helyez-

* Nyíri Kristóf: *A hagyomány filozófiája*, T-Twins Kiadó, Budapest 1994, 172 oldal.

zük. Ugyanakkor az írás révén mentálisztikusan gondolkozunk magunkról, mint a karteziánusok mindmáig teszik. Úgy képzeljük el, hogy a szavakhoz hasonlóan fejünkben jól megfogható gondolatok, illetve későbbi formákban, a fregei – russelli fordulatoktól egészen a mai számítógépes fölfogásokig, kijelentések, propozíciók keringenek.

A kommunikációs forradalmak előtérbe állításának másik értelme, hogy ezzel a XX. századi filozófia történetére oly sokszor emlegetett és már olyan sokszor eltemetett „nyelvi fordulat” új értelmezést kap. A nyelvi fordulat nem egyszerűen az ember-ről való gondolkodásnak egy sajátos változása lesz, hanem tágabb keretben egy egyoldalú értelmezés a kommunikációs forradalmakról. Azért egyoldalú, mert nem veszi észre, hogy maga is csak egy lehetséges értelmezés, magát végső értelmezésként állítja be. Harmadrészt, s ez a kommunikációkutatók számára különösen fontos, a kommunikációs forradalmak mentalitás-alakító szerepének filozófiai értelmezése azokat a közhelyes és elcsépeltnek tűnő mozzanatokot, melyeket Marshall McLuhan médiaelemzései vezettek be, mind történetileg, mind filozófiailag új, elvontabb és érdekesebb keretbe helyezi el. A médiakutatás ezáltal nemcsak mint valamilyen kultúrkritikai és kultivációs leíró szociológiai problémát tudja értelmezni a kommunikáló elektromos rendszerek világában élő ember helyzetét, és siránkozhat az írásbeliség csökkenésén, vagy éppen megpróbálhatja azt megmenteni, hanem ezt évezredek távlatába tudja elhelyezni a tudás egyáltalán-való szerveződésének lehetséges módzatai felől nézve, és nem keseregve, irigykedve vagy nosztalgizálva.

Nyíri elemzéseinek kulcsfogalma a címben is szereplő *hagyomány*. A bevezető tanulmány („Hagyomány és szóbeliség”) világosan bemutatja, hogy Nyíri koncepciójában fontos a hagyomány szűkebb és tágabb fogalmának megkülönböztetése. A

hagyomány szűkebb fogalmán az írásbeliség, a „biztos” tudás rögzítése nélküli orális kultúrák világát és szerveződését érti. Ennek hangsúlyozása egy jellegzetes kultúrkritikai mozzanattal is bír. Nyíri többször visszatér arra, akár a magyar nacionalista politika részleteit is elemezve, hogy a hagyomány tágabb értelmezése, amely szerint a hagyomány mindenféle szokás vagy eljárás követése, többnyire egy megkonstruált ideologikus értékű hagyományból indul ki. Másrészt az a hagyomány, amit tágabban az írott szövegek, vagy a hagyományos gyakorlatok, előírások és kánonok mutatnak, erőteljesen szemben áll az oralitás tekintélynek engedelmessé és konzervatív fölfogásával. Világossá teszi ugyanis a koherencia elveit és a koherencia megtelematésének igényét. A tudományos szemlélet, s itt Nyíri koncepciója üdítően eltér számos mai, általa is tisztelt posztmodern ideológusétól, ennek megfelelően nem egyszerűen egy a hagyományok közül, hanem egy olyan sajátos hagyomány, amely magával hordozza a maga állandó meghaladását (a sokféleképpen értelmezhető kriticismust).

Ezzel kapcsolatos egy fontos kritikai mozzanat. Nyíri összes tanulmányára jellemző a kötetben, hogy az orális kultúrát többnyire negatívan jellemzi abból a szempontból, hogy mi *hiányzik* belőle az írásbeliséghez képest: hiányzik belőle a szövegek stabilitása, hiányzik belőle az érvelés világosan rögzített menete és így tovább. Továbbá az orális kultúra és maga a beszéd az egész koncepcióban úgy jelenik meg, mint megkérdőjelezetlen tudások, megkérdőjelezetlen ítéletek átvitelének rendszere. Olyan emberképet kapunk, amelyből a ma például etnográfiailag vizsgált orális műfajok és az írásbeliség előtti társadalmak világát tekintve két nagyon fontos mozzanat kimarad. Az egyik mozzanat magának a narrációnak a kiténtetett szerepe az orális kultúrában. Nemcsak az írásbeliséggel jellemzett kultúrák Nagy Elbeszélései jelentik a *narráció*

kitüntetett érdekességét a kommunikáció-technológia fejlődése szempontjából, hanem az is, hogy milyen visszatérő szerepet játszik az úgynevezett primitív kultúrákban az elbeszélésmintázatok állandó gyakorlása. Az elbeszéléssel és az események verbális kódolásával töltött idő nemcsak abban az értelemben fontos, ahogy például Donald emeli ki az emberré válásról szóló munkájában (az úgynevezett mítikus kultúra megteremtése szempontjából), hanem a saját magunkkal történt események (szintén Donald kifejezését használva, az epizodikus kultúra) közöltté tétele szempontjából is.

Mindez nem csak egy kirándulás. Érdekes módon a mai tudatfilozófia egyik nagyon határozott és éppenséggel kommunikációelméleti metaforákat használó elképzelése Daniel Dennett tudat- és *self*-értelmezése. A tudat úgynevezett többszörös szövegváltozat fölfogása narratív jellegű tudatelmélet. Tudatunk, énünk, *self*ünk, vagy ahogy tetszik, ugyanolyan labilis, mint ahogy azt a Nyíri által is hangsúlyozott és kiemelt korai osztrák posztmodern teoretikusok, Mach vagy Musil hangsúlyozták. És az Én fogalma ugyanúgy hipotetikus jellegű, mint ahogy azt Mach bevezette. Csak hogy ebben az új fölfogásban ez a hipotetikus jelleg az oralitás egyik legfontosabb mintázatával, a magunknak-mondott elbeszélésekkel kapcsolatos. Amikor Nyíri a Wittgenstein-féle híres privátnyelv-kérdést igen részletesen elemzi, nagyon tüzetesen kitér a magunknak-beszélés és a belső beszéd különleges problematikájára. Az egész irodalomból ennek a mondatszerkezetet illető strukturális vonásait emlegeti csak (töredékes, és így tovább, melyet mindannyian ismerünk Vigotszkijtől kezdve), igen keveset tudunk meg azonban arról, hogy a magunknak-beszélés milyen értelemben alakítja életünket önkéntelenül is elbeszéléssé, és hogy ez mennyire jellemző nem csak az írásbeliség világában élő kultúrákra. Olyan benyomást kapunk éppen a „privát nyelv”-dolgozatból, mintha

a belső beszéd efféle kiterjedt használata és a hozzá kapcsolódó kognitív autonómia, amelyet Nyíri igen szemléletesen és szenvedélyesen értelmez, csak az írott kommunikációval működő s az írásban mintegy elmerült emberek világára lenne jellemző. Jerome Bruner s mások kutatásai alapján ez legalább megkérdőjelezhető.

Egy másik negatívum a szoros értelemben vett hagyományos orális kultúrák kezelésében a *dialogikus* elem hasonló háttérbe szorulása. Nyíri bemutatásában egy olyan autoriter kultúrának a benyomását kapjuk az oralitást illetően, amelyben a nyelven keresztül mindenkinek kész ítéleteket kell átvennie, s mind az elbeszélő-készség, mind a dialógusokban történő egyezkedés valahogy nem is létezik. Mindez, újra hangsúlyozom, nem csak az emberi kultúra kezdeteit meg az írásbeliség előtti társadalmakat illeti. Vannak például olyan fölfogások a racionális koordináció eredetéről (ilyen volt például Piaget fölfogása is a húszas években), amelyek ezt a görögségre jellemző sajátos dialogikus kultúrákból eredtetik. Maga az érvelés, a szempontok egymással szembesítése, mint sajátos orális műfaj jött volna létre. Ebből eredne a következtetés művészete és a logika. Maga az az igény, hogy egyetemességre törekvő és érveléssel alátámasztott koncepciókat alakítsunk ki a világról, már az írásbeliség előtt megjelent volna. Nem tudom, s nem is akarom eldönteni, hogy helyes-e ez a koncepció, érdemes azonban hangsúlyozni Nyírinek az orális hagyományozást kicsit negatívan kezelő fölfogásával szemben, hogy meglehetősen határozottan létezik ez a hozzáállás is.

A történeti mozzanatokról egy utalást már tettem. Nyíri kötetének különleges érdekessége, hogy nem csak a sokszor hangsúlyozott esetekben, Musil, Freud és Mach kapcsán mutat rá, hogy igazából az osztrák (vagy ausztriai) kultúrában is megjelenik a szubjektum szétesése és a szubjektum nélküli világkép. Husserl logikai vizs-

gálódásai is ezt a koncepciót mutatták már. A mai kor szempontjából különös és érdekes párhuzam, hogy ezek a dezintegrációs elméletek nemcsak egy birodalmi típusú laza szerveződésben jelennek meg, hanem egyszerre jellemzi őket a „multi-kulturalizmussal” és az integráció igényével, például az államnelyelv problémájával való szembe-sülés. Szinte komikus azokat az idézeteket olvasni több mint száz évvel ezelőttről (abból a korból, amikor *Az érzetek elemzése* vagy *Az álomfejtés* születik), hogy milyen jelentősége van és kell legyen az államnelyvnek a társadalom integrációjában. Mindannyian látjuk és tudjuk, hogy a mai posztmodern kulturális dekonstrukciós elméletek burjánzása közepette ugyanezek a „multi-kulturalizmus”-, integráció- és szétbomlás-elméletek jelennek meg számos formában.

Nyíri meglehetősen bátor szerző. Ez teszi könyvét igazából érdekes és izgalmas olvasmánnyá. Miközben a relativizmus, a több-kultúráság vagy az én-fölbomlás és a dekonstrukciók problémáit előtérbe állítja, nem kultivációs módon fürdőzik bennük, hanem mint valódi intellektuális kérdéseket próbálja meg elemezni őket. Nagyon világosan rámutat – s manapság ehhez is meglehetősen intellektuális merészség kell –, hogy milyen különlegességei vannak a modernizációnak az olyan régiókban, ahol az nem kapcsolódik össze az önálló tulajdonosi rétegek létrejöttével (vagy ha összekapcsolódna, lenézne azt). A bürokratikus modernizáció eszménye uralkodik itt, amely a javítást, a jobbítást, az átszervezést, a múlt csökevényeinek leküzdését, a pre-modern meghaladását mindig egy fölvilágosult elithez szeretné kapcsolni. Ahogy Nyíri világosan rámutat, a múlt század közepétől mindmáig, a mai átpolitizált világunkig sokszorosan és visszatérően velünk van ez az eszmény. A filozófus egyetlen lehetséges álláspontja ebben a helyzetben a kissé távolságtartó fanyar reflexió. Éppen tükröt kell tartson a politi-

kusok és a mindent megoldani tudó értelmiségiek számára, és így világosan megtudja mutatni, mennyire kérdéses és elavult, s nem a francia fölvilágosodás, hanem a Napkirály szemléletét tükröző az a hitük, hogy minden jónak a központból kell származnia. Ebben az értelemben igaz, hogy a posztmodern gondolkodás ezekben az elmaradott társadalmakban nem szükségszerűen a figyelmüket az igazi föladatakról elterelő mótely, hanem fölzsabadítás is lehet. Annak fölismerése, hogy a „szétesettség” ahogy Daniel Dennett fogalmaz, a teljes hálózatban csak annak egész konfigurációjában megjelenő, abból kibontakozó rend a dolgok természetes állapota, s nem egy félelő rossz helyzet.

Nyíri nemcsak azzal tesz szolgálatot, hogy megmutatja a kommunikációs forradalmak igazi jelentőségét. Munkájának, mint eddigi munkásságának is, különleges erénye a történeti folytonosságban való elhelyezés. Wittgensteinra, sőt akár Heideggerre is ráismerhetünk a mai kor olyan problematikáinál, mint a mesterséges intelligencia lehetőségei, az információs átalakulások szerepe a gondolkodási stílus megváltozásában, a bizonyosság és a szövegváltozatok közti kapcsolat és így tovább. Valójában saját útjának következetesebb kibontása az, amit itt is hiányolni lehet, ugyanúgy, ahogy a dialogikusság és a narrativitás „kihagyását” az orális kultúrák jellemzésénél. A tudás-reprezentáció formájának, a mentalizmusnak a meghaladása, az élethez való visszaközelítés egyik kulcsfogalma az egyébként Nyíri által is tisztelt és e kötetben is többször elemzett Gilbert Ryle nevéhez fűződik. Az a szembeállítás ez, ami a „tudni mit” világát (tudjuk, hogy mikor volt a mohácsi vész) szembeállítja, pontosabban kiegészíti a „tudni hogyan” világával (tudunk biciklizni, tudunk írógépelni és így tovább). Valójában Ryle sokat idézett szembeállításának számos mai elképzelés szerint van egy átfogó mondanivalója: el lehet képzelni minden tudásunkat is úgy,

mint ami alapijában állandóan változó helyzetekre adott változó reakciónak megfelelő készségserű tudás. Egy nyelvet tudni sem annyi, mint meghatározott szabályokat és elemeket tudni, hanem ezek alkalmazási rendszerének használni-tudása. Ebbe a „tudni hogyan” koncepcióba illeszt-

ve számos mozzanat, melyeket Nyíri is hangsúlyoz (történetileg a pragmatikus hagyomány jelentősége a mai világban, leíró szempontból pedig a technológiák kezelésének szerepe és jelentősége) átfogóbb és tágabb értelmet kaphatna.

SZIGETEK ÉS SZEMHATÁROK*

BALASSA PÉTER

Tillmann József: *Szigetek és szemhatárok* című kötete jelentékeny, magas színvonalú, újszerű filozófiai esszé-sorozat. Jelentékenysége többek között eredeti nyelvhasználatában, metaforikus, egyben igen pontos kifejezőmódjában áll. Egyfajta összetéveszthetetlen hangvétel ez, amelynek gyakorlata és lehetősége a nyugati filozófiaírásban már régen, Magyarországon az utóbbi évtizedben honosodott meg – a gondolkodás nem hagyományos, de következetes másságának nyelvi formájáról van szó. Ugyanakkor fontosnak tartom leszögezni, hogy a disszertáns nyelve senkiére, még az elemzésekre kiválasztott szerzőkére sem emlékeztet. Nem Virilio, nem Böhringer, nem Flusser magyar változatáról, hanem a posztmodern filozófiai kifejezőmód önálló nyelvi variációjáról van szó. Újszerűsége pedig abban áll, hogy a művészetfilozófia, a kultúra-kritika, a tudomány- és technika-kritika valamint a nyugati metafizika késő-újkori kritikájának egymásba olvadása tényét természetes evidenciaként kezeli. Gondolkodásmódját, miközben rendkívül egységes és következetes, nem a metodológiai diskurzus olykor

tényleg meddő volta jellemzi. Írásmódját fesztelen, természetes mozgékonyság járja át, amellyel a Második Világot, vagyis a kelet-közép-európai szocializmust is mint a modernitás sajátos betetőzését vizsgálja, s amellyel elmélyíti azt a gondolatot, hogy az Első és a Második Világ modernitása voltaképpen ugyanannak a két különböző oldala. Ennyiben beszélhetünk egységes, késő-újkori világállapotról, illetve annak romos emlékműveiről, mint amilyen a csernobili atomerőmű szarkofágja.

Ha módszerről mint írástechnikáról mégis szó eshet, akkor a következők tűnnek szembe: töredékesség és metaforikus szóhasználat, a fogalom destrukciója, de használattörténetének biztos ismerete, az esszéműfaj fölértékelődése a fenomenológiai és strukturális analízis jegyében. Tillmann-nál sokszor az általa jól ismert és fordított Heidegger sajátos nyelvének hatása is érvényesül, ám egészen magas színvonalon értve a hatást: nem a heideggeri szóalkotások magyartása jellemzi, hanem a hasonló jelenségekre talált új vagy képzett magyar szavak, szóösszetételek módja és sokfélesé-

* Tillmann József: *Szigetek és szemhatárok. Későújkori kilátások*, Holnap (Budapest 1992), 196 oldal.

ge. Így válik gondolati útjelzővé a hajó, a tájék, a késő újkor, a városi nomád, a torzulat, a neontűz, a világtér és így tovább.

Tillmann kötete 13 esszéből áll. Középpontjukban a modernitás végének – olykor talán túlságosan is evidenciaként kezelt – fejleménye, ennek sajátos közép-kelet-európai változata és a technikai civilizáció rossz végtelenjének következményei állnak, továbbá a posztmodernnek nevezett, nehezen rögzíthető tulajdonságokkal rendelkező kultúra jelenségeinek illetve a lehetséges meghaladás és az új nyomok szemrevételezése. Írásaiban áttekinti továbbá az öko-filozófia területét, mint a modernitás-kritika és a modernitás lehetséges meghaladásának terrénumát, esélyét. Az ökológiai válságban éppúgy, mint bizonyos művészeti törekvésekben, az idők jelét látja, amelynek összefoglaló metaforája a már említett szarkofág, amely ilyen módon szuggesztív és materiális értelemben is sugárzó jelentésárnyalatot kap. Fontos továbbá azoknak a hivatkozott szerzőknek és művészeknek a sora, akik a disszertáns vezérsillagai ebben az értekezésben: a biokémikus Erwin Chargaff, a nagy festőbölcsh Paul Klee és Carl Friedrich von Weizsäcker, illetve a posztmodern teoretikusai és radikálisai, mint pl. Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Paul Virilio és Hannes Böhringer. Különösen Virilio elméleti esszéesztikája, az *esthétique de la disparition* fontos vezérfonala a könyvnek. Így ír: „Virilio előszeretettel használt kifejezése az irodalmi hagyomány által az utóbbi két évszázadban deformált szó értelmét állítja helyre. Az eltűnés esztétikája, az eltűnés érzékelése Virilio gondolkodói alapállását jelenti. Álláspontja szerint a mai ember világa úton van az eltűnés felé, ami alapjában az embernek a technológiai folyamatokban való feloldódását és e folyamat észrevétlen végbemenetelét jelenti. [...] más jelek is arra mutatnak, hogy az esztétika eredeti értelmének kérdése meg-növekedett jelentőséggel bír a második évezred végének közelségében... Az eltűnés

esztétikájában a művészet is éppen úgy ott van az eltűnő jelenségek körében, mint az ember egyéb megnyilvánulásai. A művészet nem egyszerűen az üzleti logika és az intézményi kedély teremtette vákuum miatt tűnik el, hanem mert a közegben és környezetében megjelenő technikai eljárások és berendezések érzékelhetetlenné teszik művészetként.” (102. o.) Ezt követően finom és mélyértelmű elemzést ad arról, hogy az eltűnés szóhoz hogyan tartozik hozzá az „eltűnik a szem elől”, a „ködbe vész”, a „képtelenné válás”, és e szavak személyvesztett minősége. Az eltűnéshöz szorosan hozzátartozik a fölgyorsult idő, a mozgássebesség látszólagos korlátatlanságának gyakorlati mítosza, amely végül egy régi értelemben vett gondolkodás eltűnéséhez vezet – „a 20. század végére a gondolkodás képtelenné vált” – írja a 105. oldalon, és ebből a filozófiai, gondolati hagyományok paradox szaktudományos differenciálódásában és burjánzásában kifejeződő eltűnése is következik. Elemzésének novumát és érdekességét az adja, hogy éppen a képek áradatából, a tömegkulturális média-világ képözönéből vezeti le az eltűnést mint képvesztést. Ezt követi azután „A torzulat tükrői” c. esszé, amely a tükör ősi metaforájának jelentésváltozását, jelenkori technológizálódását, az eltűnés folyamatához való hozzájárulását írja le. Tillmann minden egyes írása egy régi vagy konvencionális metaforából, fogalomból, tudásból kiindulva ír le egy és ugyanazon hanyatlásgörbét, amelynek kiindulópontja természetesen az a hit, hogy a modernitás válsága egyúttal apokaliptika is. (Gyönyörűen jelenik meg ez a „Szárnyas fejeadás” c. film elemzésében.) Erről a hitről vitatkozni nem lehet, ezt kiindulópontként lehet elfogadni vagy sem, függetlenül attól, hogy pl. a recenzens úgy gondolja: a modernitás – bizonyos értelemben – nem meghaladható, hanem a posztmodern kritika és a jelenkori apokaliptika a belső kritika és a részparadigmák

megváltoztatásának irányába halad: a végzetünk még messze van a végtől.

Miközben kiemelhetjük a kötet szerkezeti logikájának szigorú voltát, az egymásból következő írások gondolati ívét, a nagy anyagbőséget, amely a legújabb, főleg vizuális és zenei művészeti törekvésekből, mint korszak-válaszokból egy egész arzenált mutat be, s miközben konstatáljuk a disszertáns meggyőződését, hogy a modernitás további fölgyorsulása tulajdonképpen halál jelenség, kérdéses, hogy mindez tényleg apokaliptikus-e abban az értelemben, ahogyan ezt a szót ma használják.

Először is föltűnő, hogy Tillmann, minden modernitás-ellenessége ellenére, nem húzódik vissza a premodernhez, pl. a mély-ökológia hatásának semmi nyoma sem észlelhető írásaiban. Másodsor: az a metafizika-kritika, amit Heidegger és a posztmodernnek nyomán fölrajzol, annyiban tényleg egyoldalú, hogy a fejleményekért elsősorban a görög és hellenizáló metafizikát teszi felelőssé, és jóval kevésbé a görög szellemnek a zsidó-keresztény történelem-metafizikával való találkozását. Így ír: „Az európai fogalmi gondolkodás születésének ideje ez [mármint a szókratikus-platóni]. Az így születő logika temporalitása új irányt ad a gondolkodásnak: az időbe veti... Így az igazság a jövőbe űződik, és a gondolkodó ezért fogja akarni a jövőt. A tudományok és az utópiák szülőföldje, Európa forrásvidéke húzódik itt.” Majd a következő bekezdésben áttér a zsidó-keresztény paradigmára, mint egyfajta alternatívára, a görög úttal szemben: „Európa történetének folyamatát azonban egy más tájék forrása is élte. Közel kétezer éve, nem messze a görög partoktól a *helyreállítás* más útja testesült meg. Fellépése és távozása keresztje közé feszített útjának híre minden kor szemhatárán a végső helyreállítás irányába mutat. Örömhírére és szólítására hagyatkozva a világ rendjének más dimenziója nyílik meg. Az ember jelenléte egy bolygó tűzének kergesült felszínén megszűnt végsőnek

lenni.” (131–132. o.) A kötet egyetlen, számomra problematikus gondolati csomópontja ez: mintha Tillmann egyedül a görög metafizikából kinőtt európai gondolkodást, a hellenizálást tekintené felelősnek a jelen modernitás apokaliptikus fejleményeiért, és ezzel szemben alternatívaként jelenne meg a zsidó-keresztény megváltástörténet, mint ami az apokalipszist pozitíve átértelmezi helyreállítássá, vagyis apokatasztázisszá. Úgy gondolom, hogy Tillmann könyvében apokalipszis a másik, rejtettebb s ma kevésbé értett jelentésében van jelen: a dolgok igazi arcának kinyilvánítása és egészen halk, alig kivehető remény-szólamként a neki megfelelő helyreállítás, vagyis apokatasztázisz – tehát éppen a biblikus és kvázi-teológiai értelemben vett határfogalmak: apokalipszis (mely tehát *nem* „Ende aller Dinge”) és a helyreállítás a garanciája annak, hogy a szerző nem premodern, nem restauratív, hanem metafizika- és modernitás-kritikája éppenséggel történeti-fenomenológikus, amelynek csak a háttérében húzódik a remény teológiája, „onto-teologia” nélkül. A problémát azonban az jelenti számomra, hogy Tillmann nem emeli ki azt aényt, hogy a nyugati metafizika alkonya nem egyszerűen a hellenizálás követésével, hanem a kereszténység hellenizálódásával, illetve a zsidó-keresztény történeti konstrukció átfilozofálásával következett be. A nyugati metafizika tragédiája, amelyből szorosan következik a modernitás civilizációs tragédiája, nem egy forrásból ered, hanem a kereszténység önfélreállításából legalább annyira. Ezt egyébként közvetve Tillmann maga is demonstrálja, anélkül hogy levonná az egész gondolatmenetre a konzekvenciákat: mindig, amikor a Közvetítő egyszeri eseményére és titkára utal, amikor totvábbá az apokatasztázisz reményének szólama fölhangzik, szövege szigorúan tartózkodik a képektől, a metaforikus beszédétől. Miként nagy mintái esetében (Heidegger, helyenként Pilinszky János jóhíre, vagy éppen a Klaus Nomi jelenség)

a határpontok nem a látás-metaforákhoz kapcsolódnak, hanem a nem-látottakról való megbizonyosodáshoz, egy olyan él-

ményhez, mely hallásból van – ahogy a Zsidókhoz írt levél (11,1) állítja.

FILOZÓFIAI KÉRDÉSEK PRAKTIKUS RELEVANCIÁJA*

KONDOR ZSUZSANNA

Darab Tamás *A gépesített értelem* című munkája 1991-ben jelent meg. A könyv a „mesterséges intelligencia kutatásának ismeretfilozófiai kérdéseivel foglalkozik” (7. o.), azaz rámutat azon problémákra, amelyek a mesterséges intelligencia kutatóit a filozófia diszciplínájához utalják, utalhatják.

A mesterséges intelligencia kutatások történeti áttekintése során kirajzolódó két irányzat, nevezetesen a szimbólummanipulációra és az agy működését megragadni kívánó neuronhálózatokra épülő kutatások, egyaránt megoldatlan problémákkal terhesek. A szimbólummanipuláció híveinek előfeltevései szerint a gondolkodás rendelkezik egy saját nyelvvel, amely szigorú és egyértelmű szabályainak köszönhetően tökéletesen formalizálható; e fölfogás a gondolkodást lényegében kalkulációnak tekinti. A gondolkodás e meghatározásának megfelelően a nyelv elsősorban szintaxisa által megragadható, a jelentés a szintaxis által konstituálódik. A gondolkodás e meghatározása azonban nem teszi lehetővé, hogy az emberi tevékenységek azon körét is megragadhassuk, amelyet olyan készségek és praktikus ismeretek alkotnak, amelyek elsajátíthatók és alkalmazhatók anélkül, hogy analitikus leírásukat adnánk. E nehezen, vagy egyáltalán nem artikulálható,

de megfontolásainkat alapvetően befolyásoló mozzanatok – a mindennapok során alkalmazott készségek, az adott kontextusból adódó praktikus útbaigazítások és elkötelezettségek – nem képezhetik a szimbólum manipulációjára épülő mesterséges intelligencia részét.

Környezetünkkel sokkal szorosabb kapcsolatban állnak az agy mintájára megszervezett neuronhálózatok – állítja a szerző. Az e kutatási irány mellett elkötelezett tudósok föltelezik, hogy az agy modellezésével a gondolkodás szabályszerűségeinek létrejöttére sikerül rávilágítani. (Ez a szimbólummanipulációval szemben megfogalmazott egyik kritika szempontjából fontos mozzanat: azaz a neuronhálózatok modellezői hiányolják, hogy a szimbólummanipuláció a gondolkodásnak csak külsődleges törvényszerűségeit írja le, ahelyett hogy e törvényszerűségek létrejöttét vizsgálják meg.) A számítógép strukturális meghatározottságainak köszönhetően lesz képes gondolkodni. A mesterséges neuronhálózatok előnye – a szimbólummanipuláció elvén fölépülő struktúrával szemben –, hogy a szekvencialitást fölváltja a számítógép párhuzamos működése, ami jelentős mértékben gyorsítja például a fölismerést, és számos, általában az emberre

* Darab Tamás: *A gépesített értelem. Vázlatok a mesterséges intelligencia filozófiájáról*, Áron, Budapest 1991, 110 oldal

jellemző tevékenység szimulálásában jelent előrelépést. A szekvencialitás szükségszerű következménye a szimbólummanipulációnak, amennyiben az a digitalizálás eljárásához kapcsolódik. A binárisan kódolt információk egymást követően – esetleg matematikai algoritmusoknak köszönhetően kevesebb lépésben – kerülnek elbírálásra. Ezzel szemben a párhuzamos működés mintákhoz, prototípusokhoz kötött eljárása, ami természetesen egy sokkal árnyaltabb kódolást föltételez, lényegesen kevesebb időt követel például egy arc fölismerése vagy megismerése esetén. A neuronhálózat koncepciója ugyanakkor föleleveníti a realizmus filozófiai tradícióját – jegyzi meg a szerző –, hiszen a fogalmak elrendezése úgynevezett „mintapéldányok” mentén történik, azaz az egyes fogalmak prototípusaik által nyernek meghatározást. A realizmus Platón idea-tanáig visszavezethető hagyománya úgy értelmezhető a neuronhálózatok modellezése esetén, hogy az általános fogalmak tárgyi-reális létüket az agy fizikai-kémiai meghatározottságai alapján nyerik. Mivel a fogalmak prototípusaik mentén szerveződnek, e prototípusoknak létezniük kell az agyban, s ha az agy minden tevékenysége, így a gondolkodás is, anyagi természetű folyamatokra vezethető vissza, akkor ezen általános fogalmaknak is megfeleltethető az agy egy bizonyos állapota. A nyelv veszít jelentőségéből, „a mindnyájunknál egyformán megvalósuló gondolkodás külsődleges kiszolgálójává válik”. (81. o.)

A mesterséges intelligencia előállításának e két gyökeresen más alapokon építkező módja mellett elkötelezett kutatók e könyvben megjelenő, egymást illető kritikái szerint, a szimbólummanipuláció egyik fontos hiányossága, hogy nem tud mit kezdeni a mindennapok világával, azaz a gyakorlati tudással, az adott kultúra és társadalom jelentette elkötelezettségekkel. A neuronhálózatok modellezése pedig nem elég háté-

kony, mondhatni sikertelen, az emberi gondolkodás szisztematikus jegyeit illetően.

A könyv érinti a kérdést, amire a terület több neves kutatója is reflektált, jelesül azt, hogy miképp hat a számítógép az ember önmagáról alkotott képére. Egyrésztől megjelenik az ember kitüntetettséget hangsúlyozók tábora, akik az emberről alkotott kép egyre mechanikusabb fölfogásának lehetőségétől tartva, aggodalmasan tekintenek a mesterséges intelligencia kutatásokra. Másrészt olvashatunk néhány passzust azoktól, akik vitatják az ember univerzumban betöltött központi szerepét, és az e kutatások során fölmerülő problémák megválaszolása által az ember önmagáról való ismereteinek kiszélesedését várják.

Az ismeretelmélet, a nyelvfilozófia és az ember univerzumban elfoglalt helyét illető kérdésekből kiderül, hogy a mesterséges intelligencia kutatása a filozófia számára is releváns kérdéseket vet föl, noha e kérdések megválaszolása még várat magára. A mesterséges intelligencia kutatások példáján világosan látható, hogy különböző tradíciók fölvállalása gyakorlati konzekvenciákkal jár együtt. Azaz valamely filozófiai hagyomány melletti elkötelezettség paradigmátikus jelentőségű – meghatározza a célkitűzéseket és a problémák horizontját.

A szimbólummanipuláció – noha koherens képét adja a heideggeri értelemben vett metafizika Descartes korában kiteljesedő hagyományának – a manapság tematizált szférákról, azaz a mindennapok világáról, az ember szociális meghatározottságának következményeiről stb. nem tud számot adni, ezen szempontok a számára kirajzolódó horizonton kívül esnek. A neurobiológia alapján rekonstruálható intelligenciában bízó pedig szükségképp elkötelezettek azon filozófiai hagyomány mellett, amely fizikai entitások kölcsönhatásával igyekszik minden változást megokolni. Vö. O. B. Hardison azon megfontolásra érdemes koncepciójával, amely szerint az antik korra visszamenőleg két tudomá-

nyos diszpozíciót különíthetünk el. Az egyik Demokritos nyomdokain haladva anyagszerű okokra igyekszik visszavezetni a tudományt foglalkoztató változásokat, a másik pedig Pythagorasz követve, a jelenségek mögött rejlő, transzcendens meghatározottságok által igyekszik a történeteket, változásokat magyarázni. A pythagorasi hagyománnyal, mely tehát a látható világ mögött matematikai és geometriai formákat látott, szemben az ún. *materializmus* állt, amely a világ mögött nem valamiféle ideális formát, hanem az őt alkotó fizikai dolgok összességét tartotta meghatározónak. Ha ezt elfogadják – állítja Hardison –, akkor minden a helyes módszeren és a fegyelmezett megfigyelésen múlik. (*Disappearing through the Skylight: Culture and Technology in the 20th Century*, N. Y. 1989, 16 sk. o.)

A mesterséges intelligencia kutatás és a filozófia találkozása azonban fölvetett egy olyan problémát is, amelyet a metodológia és a metafizika szempontjából egyaránt érdemes fontolóra venni. Röviden – Heidegger terminusával élve – az elkerülhetetlen-megközelíthetetlen problémájának nevezhetnénk. Azaz a mesterséges intelligencia kutatás e két szélső irányzatának egymással szemben megfogalmazott kritikai alapján fölmerül a kérdés: Vajon a gondolkodás megragadható-e azon szabályokon keresztül, amelyek irányítják, vagy pedig a gondolkodást meghatározó szabályok létrejötte rendelkezik meghatározó jelentőséggel, avagy mindkettő csak egy bizonyos vonatkozásban ragadja meg a gondolkodást? A gondolkodás megragadásának igénye – ami az eddigi mesterséges intelligencia kutatások egyik sarkkövének számított – hogyan egyeztethető össze a mai filozófiát jellemző azon tendenciával – amire röviden a könyv szerzője is utal –, amelyet már nem a fogalmak megvilágításának szándéka, hanem „elsősorban a képzelőerő kiszélesítésé”-nek igénye jellemez? (Darab, 47. o.; a könyv itt R. Rorty *Philosophy and*

the Mirror of Nature című kötetére hivatkozik.)

A nyelvnek a mesterséges intelligencia vonatkozásában fölmerülő problémája kapcsán a könyv szerzője egyrészt a szintaxis – főként Chomsky koncepciójának rövid ismertetése alapján –, másrészt pedig a nyelvhasználat felőli megközelítés két pólusát emeli ki. (Ezzel kapcsolatban kerül említésre G. Lakoff neve, valamint a szituatív viselkedést föltételező Schank által szerkesztett forgatókönyvek alap gondolata.) Az emberi megnyilvánulások komplexitása és – a formalizálhatóság logikája szerinti – kontingenciája folytán azonban nem elégséges csupán az egyiket szem előtt tartani, ha az emberi intellektust igyekszünk szimulálni. A szimuláció kapcsán fölmerül a kérdés, hogy vajon hol ragadható meg a tényleges és a szimulált jelenség különbsége. (Lásd Darab, 35 skk. o.; a tényleges és a szimulált megismerés különbségéről az intencionalitás vonatkozásában, lásd *uo.*, 44 sk. o.)

A mesterséges intelligencia kutatások áttekintése során kiderül, hogy akár a szimbólummanipuláció felől, akár a neurobiológia felől közelítünk a kérdéshez, mindenképp fölvetődnek hagyományosan a filozófia kérdésköréhez tartozó problémák; jelesül, hogy miképp határozzuk meg az emberi gondolkodást, hogy milyen viszonyt tételezünk föl a gondolkodás és a nyelv, a gondolkodás és a szociális környezet között. Ezen problémák végleges megoldása még várat magára – ha egyáltalán létezik végleges, minden vita fölött álló válasz e tekintetben. Így különböző filozófiai tradíciók különböző megoldásokkal igyekeznek e kérdésekre válaszolni. Mivel a mesterséges intelligencia előállításának mikéntjéhez elengedhetetlen, hogy e kérdésekre legalább nagy vonalakban válaszoljunk, szükségeszerű valamely filozófiai tradíció melletti elkötelezettség fölvállalása.

A szerző álláspontja szerint „a mesterséges intelligencia kutatói által készített

számítógépes programok nem alkalmasak az emberi megismerés magyarázatára" (87. o.), hiszen az emberi megismerésnek csak egy-egy kis szeletét képesek megragadni, de komplexitásában nem. Ezen állításnak nem mond ellent, hogy a mesterséges intelligencia kutatói számára termékenyítőleg hathat a filozófia eredményeinek vizsgálata, noha a filozófia története során kibontakozó különböző megfontolások, és azok összevetése, az emberi intellektust

reprodukálni képes mesterséges intelligencia problematikusságára mutattak rá. Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy e kutatások – praktikus relevanciájuk által – radikalizálják azon kérdéseket, amelyek az ember helyzetét és ezzel kapcsolatos felelősségét érintik, s ezért fontos, hogy a filozófia megfontolásaira való tekintettel fogalmazódjanak meg általános célkitűzések.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Szécsi Gábor, Tóth Tamás, Székely László, Kondor Zsuzsanna: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10. • *Demeter Tamás*: 1195 Budapest, Árpád u. 7/B. • *Nánay Bence*: 1052 Budapest, Piarista köz 1. • *Darab Tamás*: 1021 Budapest, Tárogató u. 34. • *H. Szabó Sára*: Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola, Idegen Nyelvi és Irodalmi Tanszék, 7400 Kaposvár, Bajcsy-Zsilinszky út 10. • *Pethő Bertalan*: 1014 Budapest, Tárnok u. 3. • *Perecz László*: Műszaki Egyetem, Környezetgazdaságtani és Műszaki Jogi Tanszék, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 3. • *Pléh Csaba*: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészeti Kar, Általános Pszichológia Tanszék, 1064 Budapest, Izabella u. 46. • *Balassa Péter*: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészeti Kar, Esztétika Tanszék, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/C

Balog Katalin: Rutgers University, Department of Philosophy, Davison Hall, New Brunswick/NJ, 08903 USA

Paul Ricoeur: 19, rue R. Marrou, 92290 Châtenay-Malabry • *Miklós Vető*: Université de Poitiers, 8, rue Descartes, Poitiers, Franciaország

Márkus György: University of Sydney, Department of Philosophy, Sydney, Ausztrália

CONTENTS

GÁBOR SZÉCSI: Language and Intentionality	751
TAMÁS DEMETER: Locke and the Typography of Human Ideas	787
BENCE NÁNAY: Words and Representations	805
TAMÁS DARAB: Traditional Forms of Life and Electronic Communication	827
KATALIN BALOG: Unconscious Denied	837

DOCUMENTS

PAUL RICOEUR: Evil as Challenge for Philosophy and Theology	851
---	-----

REFLECTION

TAMÁS TÓTH: Two Interviews with Paul Ricoeur	871
LÁSZLÓ SZÉKELY: The Hermeneutics of the Natural Sciences (The 6th International Conference of ISHS)	909
GYÖRGY MÁRKUS: On Ideology-Critique – Critically	919

REVIEWS

TAMÁS TÓTH: An Anomalous Review on Ricoeur	957
* * *	
MIKLÓS VETŐ: The Unknown Simone Weil	987
SÁRA H. SZABÓ: Philosophy in 19th century France	989
BERTALAN PETHŐ: The Age of Society	990
LÁSZLÓ PERECZ: History of Science – in Eastern Europe	993
CSABA PLÉH: The Philosophy of Tradition	1000
PÉTER BALASSA: Islands and Horizons	1004
ZSUZSANNA KONDOR: The Pragmatic Relevance of Philosophical Questions	1007
Graphics of Tibor Kaján (1)	870
Graphics of Tibor Kaján (2)	956

DOKUMENTUM

PAUL RICOEUR: A rossz mint filozófiai és teológiai kihívás (Kendeffy Gábor fordítása)	851
---	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

PAUL RICOEUR: Az „oltvány”, az „üledék” és az „emlékezet”. Két beszélgetés Tóth Tamással.	871
SZÉKELY LÁSZLÓ: A természettudományok hermeneutikája. (Beszámoló az ISHS IV., Stony Brookban tartott konferenciájáról)	909
MÁRKUS GYÖRGY: Az ideológiakritikáról – kritikailag	919

SZEMLE

TÓTH TAMÁS: Rendhagyó recenzió Ricoeurról	957
* * *	
MIKLÓS VETŐ: Az ismeretlen Simone Weil (R. Kühn.: Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht)	987
H. SZABÓ SÁRA: Filozófia a XIX. századi Franciaországban (S. Douailler – R. Pol-Droit – P. Wermeren: Philosophie, France, XIXe siècle)	989
PETHÓ BERTALAN: A társadalom ideje (A. Nassehi: Die Zeit der Gesellschaft) .	990
PERECZ LÁSZLÓ: Filozófiatörténet versus tudománytörténet – Kelet-Európában (H. Dahm – A. Ignatow (Hg.): Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas)	993
PLÉH CSABA: A hagyomány filozófiája (Nyíri K.: A hagyomány filozófiája) . .	1000
BALASSA PÉTER: Szigetek és szemhatárok (Tillman J. A.: Szigetek és szemhatárok. Későújkori kilátások)	1004
KONDOR ZSUZSANNA: Filozófiai kérdések praktikus relevanciája (Darab T.: A gépesített értelem)	1007
Kaján Tibor rajza (1)	870
Kaján Tibor rajza (2)	956

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézből postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az *Atlantisz-Könyvszigeten* (1052 Budapest, Piarista köz 1), a *Pont* könyvesboltban (1051 Budapest, Mérleg u. 6) és hálózatában, az *Írók Könyvesboltja* ban (Budapest, VII. Andrássy út 45).

Az előfizetési díj egy évre: 720,— Ft

Egy dupla szám ára: 240,— Ft

Külföldön terjeszti a Jó Barát Bt.

(H-1027 Budapest, Medve utca 42)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen is.